

f.-l. mueller

historia de
la psicología



fondo de cultura económica

BIBLIOTECA DE PSICOLOGÍA, PSIQUIATRÍA Y PSICOANÁLISIS
dirigida por Ramón de la Fuente

HISTORIA DE LA PSICOLOGÍA
De la antigüedad a nuestros días

Traducción de
FRANCISCO GONZÁLEZ ARAMBURO

FERNAND-LUCIEN MUELLER

HISTORIA DE LA PSICOLOGÍA

De la antigüedad a nuestros días



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en francés, 1960
Cuarta edición en francés, 1976
Primera edición en español, 1963
Segunda edición, 1980
Décima reimpresión, 2003



00000711

BF81
M8418
2003
UDES
CJ.1

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra —incluido el diseño tipográfico y de portada—, sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico, sin el consentimiento por escrito del editor.

Comentarios y sugerencias: editor@fce.com.mx
Conozca nuestro catálogo: www.fondodeculturaeconomica.com

Título original:
Histoire de la psychologie, de l'antiquité a nos jours
© 1976, Payot, París

D. R. © 1963, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
D. R. © 1991, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, S. A. DE C. V.
D. R. © 1998, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-0374-5

Impreso en México • Printed in Mexico

PRÓLOGO

Es sabido que la psicología, durante dos milenios, fue inseparable de la filosofía hasta el punto de que el término que las distingue no existía. No fue sino en el siglo XIX cuando lo forjó un profesor de Marburgo hoy día olvidado, el lógico Rodolfo Goclenius, y su empleo fue muy raro hasta el siglo XVIII. Es sabido también que este término (de ψυχή, alma, y λόγος, razón) significa etimológicamente: *ciencia, estudio del alma*. Pero esta definición no nos sirve de mucho puesto que los hombres no han cesado de discutir, y aun de disputar, acerca de la naturaleza, la función e inclusive la realidad del alma; y también porque se trata de saber cómo y en qué medida esta realidad, acerca de la cual no se ponen de acuerdo, se ha convertido en el objeto de una investigación "científica" en la acepción actual del término.

Sin embargo, al contrario del nombre que lo designa, el campo que constituye la psicología tiene una historia tan larga que quien quisiese considerar todas las maneras de entender el alma humana vería abrirse ante sí un campo de amplitud desesperante; que además es de muy difícil acceso. Después de un estudio de las dos religiones más antiguas, el totemismo y el animismo, habría que iniciar el estudio de las concepciones de todas las sociedades depositarias de una tradición más o menos larga: Egipto, la India, China, el Japón, Persia... sin omitir a los celtas y a los germanos; reservar una suerte particular al pueblo hebreo, en la medida, sobre todo, en que el Nuevo Testamento implica el Antiguo; considerar también las concepciones del Islam... Así entendida, una historia de la psicología debería fundarse en la etnología y en la psicología religiosa, traer consigo una historia completa de la religión; en pocas palabras, suscitar una empresa interminable.

Deliberadamente, he optado por el Occidente. En el undécimo Congreso Internacional de Psicología, que se reunió en París, en 1937, Paul Masson-Oursel observó con razón que solamente Europa ha concebido en verdad la psicología en el sentido que reviste: como ciencia de los fenómenos psíquicos, paralela a las ciencias de la naturaleza. La India, por ejemplo, ajena a la idea de un determinismo de los fenómenos psíquicos, de manera natural y necesaria, no ha engendrado sino técnicas que implican la disociación de los fenómenos psíquicos con vistas a una salvación personal. Por tanto, considerando la psicología como una creación de la mentalidad occi-

dental, me he tomado la libertad de excluir de esta historia no sólo las concepciones animistas de los pueblos llamados primitivos, sino también las grandes tradiciones orientales. Es de prever que esta delimitación de principio, que preciso para quienes considerarán demasiado restrictiva esta obra, será criticada igualmente, pero por razones diferentes y aun contrarias, por algunos psicólogos profesionales. Como la psicología, en cuanto ciencia, no tiene para ellos nada en común con la psicología tradicional, considerarán que es arbitrario relacionar así las concepciones antiguas con las nuevas, y que, por consiguiente, hay en este libro muchas cosas de más.

Aunque tal manera de entender la cuestión tiene algo de verdad, no creo que por ello resulte arbitrario el presente ensayo. Pero si se pretende que la psicología en su forma actual, es decir, en cuanto disciplina independiente, fundada en métodos que apelan solamente al rigor científico, es la única legítima, no es menos cierto que su existencia proviene de aquella mentalidad racional de la que los griegos, en un determinado momento de la historia, fueron los promotores, y que resurgió en el siglo xvi. Y sigue siendo verdad también que las investigaciones, por transformadas que estén las perspectivas, continúan versando sobre el hombre interior, inclusive cuando pretenden dar cuenta y razón desde el exterior, mediante una captación puramente "objetiva"; ese hombre interior que, con su interrogación sobre sí mismo y sobre el mundo, sigue siendo el enigma esencial.

Su estudio no es, por cierto, el privilegio exclusivo de la psicología. Postula una antropología que apela tanto a la historia o a la filosofía como a la etnología o a la sociología, ciencias que se distinguen de la psicología por fronteras fluctuantes. Así también la psicología, cuando ha reivindicado su propio estatuto de independencia, no lo ha logrado más que por la concesión de una suerte de régimen privilegiado al individuo como tal, no obstante las correcciones (pienso en la psicología llamada social o colectiva) que se puedan hacer a la necesidad de aislar al sujeto individual para estudiarlo psicológicamente. Y con mayor razón en lo tocante al pasado, cuando el saber y las investigaciones estaban mucho menos estructurados, pues no podía ni pensarse en separar de una manera concluyente la psicología de lo que hoy es, clara y distintamente, metafísica, moral, teoría del conocimiento, fisiología, etcétera.

No hay duda de que estas investigaciones se inscriben siempre en una determinada mentalidad de época, inseparable a su vez de una historicidad. Son estas relaciones dialécticas las que he tratado de sacar a luz de alguna manera. Pienso que sin esto no podría haber historia verdadera. Se podría consagrar un grueso volumen

solamente a la descripción de los *tests* imaginados por los psicólogos, sin ningún provecho desde el punto de vista que acabo de esbozar. Aun si aquí se trata parcialmente de los estudios psicológicos tal como se presentan hoy día, sólo la historia puede aportar esa dimensión preciosa que nos da, en la medida en que es posible, el conocimiento genético de los problemas.

¿Se me objetará que las ciencias psicológicas, a la manera de Diógenes que se ponía a caminar para refutar a Zenón, progresan, y que eso es, finalmente, lo esencial? Si los que practican la psicología tienen razón en avanzar sin preocuparse demasiado de las justificaciones de principio, nosotros lo hacemos en interés general de la cultura. Es esta convicción la que me ha permitido resolver, dentro del campo limitado de la sola tradición occidental, la cuestión de la elección necesaria, puesto que aun así me era imposible considerarlo todo. Como sería a la vez erróneo y descomedido invocar, en esta ocasión, el adagio romano *praetor de minimis non curat*, diré que sólo he tratado de poner de relieve aspectos importantes, de destacar algunas "líneas de fuerza" susceptibles de aclarar a la vez los problemas que han surgido y las investigaciones a ellos ligadas.

Lo haya logrado o no, este ensayo no pretende dar un panorama completo de la psicología occidental, pues eso me hubiera llevado a un trabajo esencialmente descriptivo y analítico, a un catálogo abarrotado de nombres y de fechas. Mi meta, a la vez más modesta y más ambiciosa, me ha incitado a proceder, a menudo, a grandes rasgos, insistiendo sobre las tentativas que apuntan, más o menos oscuramente, a fundar una antropología concreta. En cuanto a la última parte, habida cuenta de las obras ya aparecidas y cuyas referencias se encontrarán, está lo bastante desarrollada para orientar en esa suerte de matorral espeso que constituyen hoy las ciencias psicológicas.

Y, por último: generalmente, me he atenido a lo explícito, a lo que los autores estudiados han dicho efectivamente, sin la pretensión de descubrir en ellos tendencias inconscientes para interpretarlos; pues esto me hubiese conducido a una psicología e incluso a un psicoanálisis de las teorías, es decir, a una empresa que hubiera constituido un trabajo totalmente distinto.

F.-L. M.

PRÓLOGO A LA CUARTA EDICIÓN

LA ACOGIDA que se ha dispensado a esta obra, así como las traducciones que de ella se han hecho, muestran que respondía a una necesidad.

Los agregados a esta cuarta edición están sobre todo en la última parte, ya que la abundancia y la complejidad de las investigaciones contemporáneas me animaron a darle una amplitud mayor. Me limité a los autores que me ha parecido que representan, con particular relieve, determinado aspecto de tales investigaciones, aunque admito que el procedimiento es discutible. Como aquellos autores vivos —y son numerosos— que no se citan pueden estar persuadidos de que su obra tiene una importancia por lo menos igual a la de los que aquí se exponen, les ofrezco de antemano mis disculpas.

F.-L. M.

Primera parte

LA NOCIÓN DE ALMA ENTRE LOS GRIEGOS

I. LA GRECIA PRIMITIVA

1. EL ANIMISMO

LA IDEA de alma nació, sin duda, de experiencias fundamentales: nacimiento y muerte, sueño y ensueños, síncope, delirios, etc., inherentes a una primera y oscura toma de consciencia del hombre de su realidad en el mundo. Si hoy, con el conocimiento adquirido por un largo pasado, se presenta en un contexto teórico de articulaciones precisas, no ocurría evidentemente lo mismo cuando las representaciones de las cosas eran todavía confusas en el espíritu humano, estrechamente sometidas al juego de los sentimientos y de la imaginación, sin la preocupación de lo que más tarde ha llegado a ser la "objetividad". Por tanto, sería ingenuo pretender encontrar, en esas remotas edades, nociones claras y distintas.

En el pensamiento primitivo, el alma aparece en correlación mágica —variable según los pueblos— con las fuerzas de la vida, y se le atribuye tanto al animal como al hombre por el hecho de que respira igual que puede sangrar; porque morir es visiblemente exhalar el último aliento o vaciarse de su sangre. Ahora bien, ¿qué pasa con esta alma misteriosa que "habita" el cuerpo cuando éste no es más que un cadáver? A esta pregunta las mentalidades primitivas respondieron con toda clase de representaciones imaginarias: reino de los espíritus, migración de las almas, fantasmas de los que regresan, etcétera.

Es bien sabido que desde entonces el género humano, dondequiera que surge, se expresa primeramente por una actitud *animista*. Al parecer, todas las primeras sociedades humanas han atribuido sus éxitos y sus fracasos a poderes misteriosos, omnipresentes, capaces de modificar el curso de las cosas; tal concepción supone el deseo de conciliarse o de apaciguar esas fuerzas mediante prácticas religiosas o mágicas, que, de tal modo, aparecen en los orígenes mismos de la vida mental.

Los estudios modernos, así sobre la mentalidad infantil como sobre la primitiva, han aclarado de manera satisfactoria ese estado del espíritu, que consiste en proyectar hacia el exterior deseos y temores, en conferir un poder oculto a los seres y las cosas del mundo ambiente.

Todos nosotros, adultos occidentales, hemos creído en nuestra primera infancia en los cuentos de hadas, y a menudo nos queda

de ese mundo poético y milagroso de entonces una vaga nostalgia, que las luces de la Navidad reavivan una y otra vez.

La psicología propia de esta mentalidad animista presenta formas variadas y dista de ser tan simple como podría creerse a primera vista. Por ejemplo, no es fácil saber en qué medida el alma particular que algunos pueblos africanos atribuyen a las partes del cuerpo (el ojo, la sangre, el corazón, el hígado, etc.) representa para ellos la sede de una potencia vital experimentada como sustancialmente una, o si responde a un pluralismo radical del hombre. Por lo demás, este problema no está totalmente elucidado tampoco por lo que toca al mundo homérico, en el que los individuos hablan de sí mismos diciendo: "mi querido corazón" o "mi querida cabeza". Sea como fuere, el reagrupamiento en categorías de las creencias manifestadas por algunos primitivos nos lleva a distinguir diversas clases de almas: un *alma-vida*, que abandona el cuerpo durante el sueño, vaga y encuentra entonces otras almas; que busca después de la muerte otro cuerpo y puede engendrar enfermedades (correspondiendo entonces al brujo expulsarla y mantenerla en el reino de los muertos); un *alma-sombra* que sigue al cuerpo en estado de vigilia (para no perderla, los negros del África occidental se abstienen de exponerse al sol del mediodía); un *alma-reflejo-del-cuerpo*, que aparece en las aguas o en los objetos brillantes; habría que tener en cuenta, todavía, otra clase de alma, que el individuo tiene en común con un animal, por ejemplo, y que supone una comunidad de destino e incluso de algunas propiedades físicas y morales.

Los griegos primitivos se representaron también la actividad vital bajo las formas diversas de la sombra, de la imagen, del simulacro, de los espectros de los difuntos, y a su vez los romanos distinguieron el *genius*, la *umbra* (que aparece alrededor de los *tumulus*), del *spiritus* (que *astra petit*, es decir, sube al cielo), y de los *manes* (que descienden al *orco*, reino subterráneo de las sombras). O sea, que su idea del alma, que parece estar implícita ya en las más antiguas concepciones griegas acerca del hombre y de su destino, no difiere fundamentalmente de la que encontramos entre los primitivos en general, y que constituye el animismo en sus diversas formas. A la idea del alma semejante al cuerpo que ocupa, aunque más pálida y tenue, se añade la del alma como un hálito exhalado en el instante de la muerte. Frecuentemente, las decoraciones de los vasos griegos ilustran esta concepción con la imagen de una mariposa,¹ de una mosca o de otro insecto alado que escapa de la boca del moribundo.

¹ La misma palabra ψυχή designa a la mariposa y al alma.

¿Hay que recordar que la vida del hombre, en la Biblia misma, tiene como origen un soplo de Yahvéh?²

2. EL MUNDO HOMÉRICO

No es fácil formarse una idea precisa de lo que fue la fe religiosa en la Grecia antigua, y excelentes humanistas lo discuten todavía. Por eso es difícil vincular las concepciones que salen a luz a través de los poemas homéricos con las que se descubren en los misterios griegos, pues el mundo homérico, en el que prevalece el heroísmo, está regido por dioses llenos de vida. Casi no hay duda de que la religión de Homero se aparta de las tradiciones populares y es probable también que no excluía una corriente mística mucho más profunda, ligada sobre todo al culto de Deméter. Rohde cree que los poemas homéricos, precedidos por una dilatada elaboración de leyendas poéticas, y que describen un estado social avanzado, manifiestan más un fin que un comienzo. Y en virtud del hecho de que nos presentan griegos muy evolucionados y ricos en experiencias, juzga el desarrollo de los funerales de Patroclo como la supervivencia de un culto más antiguo. Se ha observado a menudo que estos poemas expresan un sentimiento muy vivo de la realidad concreta, la cual es, más que el destino del alma separada del cuerpo, su objeto de interés. "Ser como un Dios en la tierra es poseer, con suficiencia, todas las riquezas y todas las fuentes de disfrute material de que carecen la mayoría de los hombres."³ El hombre experimenta este gusto por la vida en cuanto es, a la vez, alma y cuerpo, y en cuanto esta unión preside sus actividades. "A ningún hombre homérico se le pasa por las mientes el volver las espaldas a la vida. No nos hablan expresamente de la dulzura y la dicha de vivir, sencillamente porque estos sentimientos son algo que no necesita de explicación tratándose de un pueblo vigoroso, de un pueblo que marchaba por un camino ascendente y que vivía dentro de condiciones poco complicadas, en las que el hombre fuerte goza fácilmente de la dicha en el disfrute y en la actividad. A decir verdad, este mundo homérico es un mundo hecho solamente para los fuertes, los astutos y los poderosos."⁴

En la *Iliada*, los dos móviles esenciales de la vida moral son el temor al juicio del otro y la utilidad colectiva del valor, que cobra

² "Entonces Yahvéh Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida y resultó el hombre un ser viviente" (Génesis, 2: 7.)

³ Fernand Robert: *Homère*, P.U.F., 1950, p. 46.

⁴ Erwin Rohde: *Psyché*. Ed. franc. de Auguste Reymont, París, Payot, 1928, p. 2. [Ed. en esp. *Psique*. México: Fondo de Cultura Económica, 1948. 1, p. 8.]

toda su importancia en los combates. No se trata de una recompensa o de un castigo en el más allá, ni siquiera de una potencia—cuya noción aparece en la *Odisea*— capaz de proteger, a veces, al justo en este mundo. Al igual que el cuerpo que abandona, la psique no nos da razón del misterio del hombre en cuanto ser dotado concretamente de sentimientos, deseos, voluntad, pensamiento. Este hombre activo y consciente muere cuando el alma, que es de la naturaleza del viento, abandona al cuerpo por la boca o con la sangre de una herida, para llegar al Hades llorando por su destino. Cuando Patroclo, herido de muerte por Héctor, muere prediciéndole que tampoco él vivirá mucho tiempo más, sus últimas palabras rezan así: “Tampoco tú has de vivir largo tiempo, pues la muerte y la parca cruel se te acercan, y sucumbirás. . . Apenas acabó de hablar, la muerte le cubrió con su manto: el alma voló de los miembros y descendió al Hades, llorando su suerte porque dejaba un cuerpo vigoroso y joven. . .”⁵

La suerte de los muertos no es envidiable, aun cuando se pueda pensar que es privilegiada para las grandes almas difuntas. Cuando Ulises proclama la dicha inigualada de Aquiles, que ejerce ahora—después de haber sido honrado como un dios— su poder sobre los muertos, el héroe le responde amargamente: “No intentes consolarme de la muerte, esclarecido Odiseo: preferiría ser labrador y servir a otro, a un hombre indigente que tuviera poco caudal para mantenerse, a reinar sobre todos los muertos.”⁶

En el reino de Hades y de Perséfone, más allá de Océano y del río Aqueronte, el alma desencarnada vuelve a encontrar a sus semejantes, las almas de los difuntos, que se agitan inconscientes en este reino de las sombras, impalpables, inconsistentes como el humo o como la imagen reflejada por el agua, sustraídas a las agitaciones de los vivos, aunque estos fantasmas conserven sus rasgos. Cuando Aquiles, al caer la noche, se encuentra en presencia del alma de Patroclo, que implora una sepultura, la identifica por su forma y aun por su mirada. Y esta alma se lamenta, también, por la vida perdida: “Entiérrame cuanto antes, para que pueda pasar las puertas de Hades; pues las almas, que son imágenes de los difuntos, me rechazan y no permiten que atraviese el río y me junte con ellas; y de este modo voy por los alrededores del palacio de anchas puertas, de Hades. Dame la mano, te lo pido llorando, pues ya no volveré de Hades cuando hayáis entregado mi cadáver al fuego. Ni ya, gozando de la vida, conversaremos separadamente de los amigos;

⁵ *Iliada*, XVI, 850; trad. esp. por Luis Segala, Raíz y Rama, Barcelona, 1943.

⁶ *Odisea*, XI, 490; trad. esp. por Luis Segalá, Raíz y Rama, Barcelona, 1943.

pues me devoró la odiosa muerte que el hado, cuando nací, me deparara. . .”⁷

Los poemas homéricos no nos enseñan nada acerca del origen de este cuerpo invisible, que es el doble del cuerpo visible y le sobrevive como su sombra; sabemos solamente que todo retorno les está prohibido a los muertos, separados de los vivos por Océano y por el Aqueronte. Así también, los hombres que viven sobre la tierra, que no tienen nada que temer de estos difuntos, casi no se cuidan de conciliarse sus favores o de rendirles culto.

3. EL CULTO DE DIONISOS

Aunque el mundo homérico es un mundo heroico, para el que la vida es la de aquí abajo, un poco más tarde—cuando se ejerce ya la reflexión racional de los pensadores jonios— surge o resurge en Grecia una tendencia religiosa y mística, fundada en la creencia en un desacuerdo profundo entre el alma, investida de un valor sagrado, y el cuerpo. El alma, venida del más allá, conserva la nostalgia de ese mundo y el cuerpo le parece una prisión o una tumba. Se puede dudar de que las impresiones producidas por los sueños, por los acontecimientos graves de la existencia, o por los fenómenos meteorológicos o cósmicos hayan bastado para engendrar tal creencia; las emociones ligadas a las prácticas de algunos cultos, en particular del de Dionisos, han desempeñado probablemente un importante papel al respecto.

Al parecer, este culto nació muy pronto; quizá existía ya, en Tracia, en la época prehelénica. Se sabe que sus adeptos, agrupados en asociaciones secretas, en *thiasas*, lo celebraban de noche, sobre las montañas. Danzas frenéticas, a la luz de antorchas, con gritos y rimadas al son de tambores y de flautas suscitaban ese delirio colectivo del que, todavía hoy, pueden darnos una idea las ceremonias sagradas de algunas tribus negras.⁸ Tanto si tales cultos tenían como móvil inicial un deseo de conciliarse las misteriosas fuerzas de la naturaleza, como si su objeto era la celebración de mitos consagrados a la memoria de los grandes ancestros, suscitaban una exaltación delirante, cuyo recuerdo debía ser fuerte y duradero. Tal experiencia pudo conducir a la convicción de que esta misteriosa emoción de plenitud, despertada por el dios e identificada con él, era hartamente superior a la vida, mezquina y cotidiana de la tierra y que, de tal modo, el cuerpo no tenía sentido más que como envoltura de esta alma

⁷ *Iliada*, XXIII, 70; trad. esp. por Luis Segalá, Raíz y Rama, Barcelona, 1943.

⁸ Eurípides describe este culto en *Las bacantes*.

revelada a sí misma.⁹ Se piensa que fueron los órficos, cuya secta al parecer surgió en Grecia hacia mediados del siglo VI antes de nuestra era, los que dieron al culto de Dionisos una determinada consistencia y lo difundieron por el Atica, Sicilia, y el sur de Italia. Existe, sin que se pueda establecer con toda seguridad un contacto, una sorprendente similitud entre esta vaga mística y las creencias que prevalecían entonces en la India.¹⁰

4. EL MITO ÓRFICO

Su doctrina, obra de los adeptos de la secta, era atribuida a Orfeo. Tenía como centro la leyenda de Dionisos, hijo de Zeus y de Semele, que trataba de escapar de los crueles Titanes mediante toda suerte de metamorfosis y que, transformado en toro, fue destrozado por ellos. El rayo de Zeus fulminó a los Titanes. Y como habían absorbido la vida del dios al devorarlo, el género humano que nació de sus cenizas lleva en sí mismo el doble principio del bien y del mal.

En esta leyenda, nacida para explicar el descuartizamiento ritual del toro que representaba al dios, se trasluce un motivo metafísico: la pluralidad, es decir, el mundo, nace de un crimen cometido contra la unidad del dios, y la meta final es, desde entonces, el retorno a la unidad indebidamente rota. El cuerpo (elemento titánico) es una tumba para el alma (elemento dionisiaco) y liberarse de él se convierte en la meta suprema. Pero ¿cómo será posible esta liberación, puesto que el alma no abandona a un cuerpo sino para introducirse en otro, conforme a la dura ley de Ananké, la dolorosa "rueda de los nacimientos"? Por medio de la purificación, de la ascesis. Y el que se somete a los preceptos de la vida órfica, que huye de los placeres del cuerpo y de los atractivos de la vida terrestre, es el único que puede llegar a conocer tal liberación. Después de la muerte, el alma purificada participa en un banquete en el que se embriaga; luego vuela hacia los astros para disfrutar de una vida eterna.

Al parecer la enseñanza de los pitagóricos debió mucho a la de los órficos, pero se distingue de ella por preocupaciones científico-racio-

⁹ Durkheim trata, en *Las formas elementales de la vida religiosa*, de la reflexión que se ha ejercido sobre las emociones del culto. Su interpretación sociológica ha sido abundantemente comentada y discutida. Sea cual fuere su valor, evidentemente no podría ser decisivo en cuanto a la naturaleza misma del alma humana, creadora de esos cultos que los monos antropoides ignoran.

¹⁰ Se ha observado que, en el tiempo de Pitágoras, los delegados de las ciudades griegas de Asia Menor quizá se encontraron con los de las provincias occidentales de la India, en la corte del rey de los persas, que ejercía su dominio sobre unas y otras.

nales ligadas a esta ascesis que debe asegurar la purificación del alma. Es sabido que el pitagorismo constituyó un movimiento tanto religioso, moral y político como intelectual. La documentación correspondiente está sujeta a discusión, y encontramos siempre la leyenda mezclada a una historia que nos ha sido transmitida indirectamente. Esta historia se relaciona con dos épocas diferentes: la primera, desde la fundación de la escuela de Crotona (hacia el año 530 a. c.) hasta la muerte de Platón (hacia 350 a. c.); la segunda, neo-pitagórica, que comienza hacia el primer siglo de nuestra era. Las doctrinas atribuidas a los pitagóricos del primer periodo, cuyo conocimiento requiere con frecuencia la utilización de los textos del neo-pitagorismo, son a menudo contradictorias, y es imposible atribuirles todas solamente a Pitágoras. Por otra parte, si es considerable la bibliografía de obras y de artículos consagrados a los misterios órficos, no por ello es menos cierto que no sabemos nada con seguridad en cuanto a su nacimiento y a su organización; todos los informes con que contamos al respecto son dudosos. Por lo que toca a los misterios de Eleusis, datos más sólidos no nos dejan ninguna duda en cuanto a la organización de los mismos, pero no es menos difícil representarse con certidumbre las ceremonias que presidían las iniciaciones. No obstante, parece ser que en esta ciudad, en la que las grandes familias se repartían las principales funciones religiosas, se hundía en las tinieblas a los iniciados, se les espantaba con visiones de muerte y luego, de pronto, se les inundaba con una luz resplandeciente; en pocas palabras, se cree que la ceremonia de iniciación llevaba consigo el simbolismo de una llamada a una vida nueva.

II. EL NACIMIENTO DE LA EXIGENCIA RACIONAL

1. LOS PRIMEROS JONIOS

EN EL momento en que florecía en Grecia la corriente mística de la que nacieron los misterios, surgía en Jonia una primera forma de pensamiento racional, por obra de hombres cuya originalidad y cuyo vigor espirituales han cautivado de nuevo el interés de los filósofos, desde Nietzsche a Heidegger. En vez de partir del problema del alma —cuya individualidad es misteriosamente postulada en el mito órfico—, de su origen y de su destino, los jonios se preguntan, como naturalistas, por el mundo. En este periodo originario de la filosofía, no se aborda explícitamente el problema de la situación del hombre en el universo tal como se abordará cuando el pensamiento humano (a partir de los sofistas) cobre consciencia, en virtud de una distancia interior, de la complejidad del conocer. En esta época, ocurre como si el espíritu del investigador, impresionado sobre todo por los aspectos variados del universo, pusiese a éste en tela de juicio, englobando, a la vez, al ser humano.

Al parecer se debe a Tales, el primero de esos grandes hombres de Jonia, la noción de *physis*, en el sentido de un principio de unidad que, bajo el movimiento y la transformación de las cualidades diversas de lo real, produce y hace evolucionar las cosas. Poco importa, entonces, que Tales haya identificado esta *physis*, este elemento fundamental, con el agua, después quizá de haber reflexionado sobre las crecidas del Nilo. Lo esencial es que enunció, por vez primera, la exigencia de una realidad natural objetiva, es decir, existente independientemente del hombre, y que abrió de tal modo el camino a toda investigación científica. En Anaximandro, autor de un tratado *Sobre la naturaleza*, del que subsiste un fragmento, interviene una realidad originaria, indeterminada e ilimitada, el *apeiron*, del que el mundo procedería mediante una ruptura, seguida de diferenciaciones progresivas. Tuvo el presentimiento de una evolución de las especies vivas a partir del limo del mar; y también la idea —¿habrá que ver en ella la expresión filosófica de las creencias órficas?— de una suerte de pecado ligado a la ruptura de la unidad original. En cuanto a Anaxímenes, su discípulo, cree que el elemento esencial es el *aire*, entendido probablemente en un sentido que engloba tanto a los vientos, los vapores y las nubes como al espacio y al aire respirable. Su teoría es la primera de entre todas aquellas que, singularmente flore-

cientes en la Antigüedad, atribuyen un papel privilegiado a este elemento indispensable para la vida. Engendraría la noción del *pneuma*, hálito creador de la vida y animador de los organismos.

Todas estas primeras filosofías sorprenden por su nueva preocupación, por una visión racional de la realidad, por su audaz reivindicación de una verdadera explicación despreñada de los mitos. Con ello, y, verosímilmente sin hacerlo de manera deliberada, transformaron por completo la noción homérica del alma que, de ser el simple doble del cuerpo visible, a lo sumo capaz de contemplar las vicisitudes de la existencia, se ve elevada a la dignidad de principio cosmológico, fuente y motor del movimiento y de la vida.

Tal elevación suponía el abandono de su individualidad después de la muerte, aunque esta consecuencia, a juzgar por algunos textos, se les escapó probablemente a los pensadores jonios. Pues si el alma individual no es más que una partícula del alma universal aplicada a un cuerpo particular, y de naturaleza idéntica, su destino no puede ser sino el de retornar a ella después de la muerte, como la ola vuelve al mar.

2. HERÁCLITO Y EL DEVENIR

La filosofía jonia alcanza su punto culminante con el pensamiento de Heráclito. Poseemos de Heráclito (muerto quizá hacia el año 480 a. c.) cierto número de sentencias lapidarias cuya autenticidad, por lo que toca a algunas de ellas, es dudosa.¹ Este pensador genial, considerado actualmente como el padre del método dialéctico, tuvo una intuición de las cosas que hace de él casi un moderno, hasta tal punto es verdad que nuestra civilización, *mutatis mutandis*, se inscribe bajo el signo de esa movilidad universal a la cual está ligado su nombre. La visión heracliteana del mundo, con la de Parménides, que fue su contemporáneo, constituyen los dos polos entre los que oscilará constantemente el pensamiento occidental; se puede decir que sus doctrinas antagónicas, vistas desde nuestra perspectiva, se nos aparecen como las columnas de Hércules de toda nuestra tradición.

En Heráclito la movilidad, inscrita en el seno mismo del universo, engendra sin cesar la multiplicidad de sus formas. La energía fundamental, animadora y ordenadora de este devenir eterno, tiene

¹ La interpretación de los presocráticos plantea muchos problemas filosóficos delicados y a menudo controvertidos. Se encontrará la traducción al francés de los fragmentos de y de las doxografías de Heráclito (y también de Parménides y Empédocles) en Yves Battistini: *Trois contemporains*, col. "Les Essais". Gallimard, 1955. [En esp., Juan García-Bacca: *Los presocráticos*, FCE, 1979.]

como sede un elemento seco y cálido, concebible únicamente en función de movimientos a los que se reducen todos los procesos orgánicos y naturales, al que Heráclito llama el *fuego*. Llama "camino ascendente" y "camino descendente" a lo que sería como la ley de las transformaciones constantes de lo real. Se admite que hay que entender por ello un proceso de contracción y de dilatación, en el que la condensación extrema del fuego produciría la tierra, la cual se disolvería en agua mientras que las exhalaciones de ésta habrían de engendrar el aire, del que nacería nuevamente el fuego. Continuamente las modificaciones de las temperaturas acarrear cambios de estado de los cuerpos orgánicos y hacen pasar a los sólidos al estado de líquido o de gases. Parece ser, igualmente, que Heráclito concibió la idea de ese *eterno retorno* que encontramos en los estoicos y en Nietzsche ("El fuego, al propagarse, juzgará y se apoderará de todo"). En todo caso, sus discípulos le atribuyeron la creencia de que el mundo, en fechas regulares y fijadas por el destino, es absorbido totalmente por el fuego del que emana, para renacer después, y así eternamente.

Es difícil formarse una idea de lo que pudo ser la "psicología" de Heráclito, poeta y filósofo. A este respecto, existe un significativo texto de Sexto Empírico,² consagrado a una exposición de las ideas heraclitianas por Enesidemo, pero no sabemos en qué medida este último puso su propio pensamiento. Atribuye a Heráclito la idea de que "lo que nos rodea está dotado de consciencia". Tal concepción parece confirmada por otros fragmentos del propio Heráclito que designa al fuego universal con el nombre de *Logos*. Enesidemo dice igualmente que la razón humana, según Heráclito, se debía al hecho de que "aspiramos la razón divina por la respiración". Si olvidamos en el sueño, para recobrar la consciencia al despertar, es porque "en el sueño, cuando se cierran las aberturas de los sentidos, el espíritu que está en nosotros queda separado del contacto con lo que nos rodea, y solamente se conserva nuestra relación con él por la respiración, como una suerte de raíz". Al despertar, este espíritu "mira a través de las aberturas de los sentidos, como a través de ventanas, y recobra, al reunirse con el espíritu que lo rodea, la facultad de la razón". El fragmento termina con una afirmación que da testimonio de la indisoluble solidaridad postulada por Heráclito entre el alma universal y el alma humana.

Tal como los carbones cambian y se vuelven ardientes cuando se les acerca al fuego y se apagan cuando se alejan de él, la parte del es-

² *Adversus mathematicos* (Contra los que enseñan matemáticas), libro VII.

píritu circundante que mora en nuestro cuerpo pierde su razón cuando queda separada, y, semejantemente, recobra una naturaleza parecida a la del Todo cuando el contacto se establece a través del mayor número de aberturas.

Al atribuir la existencia del alma humana a una porción de la realidad universal, parece que los problemas que se relacionan con esto son para Heráclito, precisamente, los mismos que se plantean a propósito de la realidad por entero. Si el hombre es capaz de respirar, de sentir y de razonar, es porque existe en el universo del aire, de las cualidades y de la razón: "El hombre está naturalmente privado de razón"; "El hombre no tiene razón. Sólo el medio ambiente está provisto de ella." Y como las cualidades se hallan en constante oposición, hay que deducir que la oposición es requerida por la sensación misma, ligada a un determinado tipo de relación establecida entre contrarios. En cuanto al paso de la sensación al razonamiento, está marcado en él por una distinción entre la opinión y el conocimiento. ("La multitud no medita sobre nada de lo que sobreviene; y aun una vez instruida, no comprende; se lo imagina.")

El hombre, este microcosmos, combina en él los elementos que luchan en el universo, y está como ellos sometido al "camino ascendente" y al "camino descendente". Las comparaciones heraclitianas de la vida con un río son demasiado conocidas para que sea necesario insistir en ellas:

No puedes meterte dos veces en las mismas corrientes; porque nuevas aguas fluyen siempre sobre ti. Nos metemos y no nos metemos en las mismas aguas; somos y no somos.

Ser y no ser es devenir sin cesar; y en este flujo universal seres y cosas cambian de lugar eternamente:

Y es lo mismo en nosotros, lo que está vivo y lo que está muerto, lo que está despierto y lo que duerme, lo que es joven y lo que es viejo; los primeros cambian de lugar y se convierten en los últimos, y los últimos, a su vez, cambian de lugar y se vuelven los primeros.

El corolario de esta absoluta movilidad es la relatividad universal:

Las cosas frías se tornan calientes y lo caliente se enfría, lo húmedo se seca y lo desecado se vuelve húmedo. El agua del mar es la más pura y la más impura. Los peces pueden beberla y les es saludable; no es potable, sino funesta, para los hombres.

Y como los contrarios coexisten por doquier, transformándose los unos en los otros, el hombre mismo es teatro de contradicciones permanentes:

No es bueno para los hombres obtener todo lo que desean. Es la enfermedad lo que hace agradable la salud; mal, bien; hambre, saciedad; fatiga, reposo.

El fuego y el agua no pueden equilibrarse largo tiempo en una alma, y la muerte sobreviene cuando uno de estos dos elementos adquiere un predominio demasiado fuerte:

Para las almas es la muerte devenir agua, y muerte para el agua devenir tierra. Pero el agua viene de la tierra y el alma del agua.

La muerte por el agua acecha a las almas que se dejan conquistar por el placer:

Es un placer para las almas devenir húmedas,

mientras que el fuego, manifestado por la tensión interior, les confiere un valor moral singular.

El alma seca es la más sabia y la mejor.

No obstante, parece que el excesivo predominio del fuego acarrea igualmente la muerte. Los fragmentos que nos hablan de este fin del alma son de los más sibilinos y no nos permiten conocer sus caracteres específicos:

Los dioses y los hombres honran a quienes caen en la batalla. Los más grandes muertos obtienen más grandes porciones.

Por el hecho de que el alma humana se identifica con la fuerza animadora del universo, se siente uno tentado a inferir que su destino es retornar al principio ordenador del universo, y que el ser humano ya no es nada cuando el fuego, sabiduría del mundo que le confiere la razón, lo ha abandonado:

Es mejor arrojar cadáveres que estiércol.

Sin embargo, algunos fragmentos parecen desmentir esta inferencia:

Los muertos sienten en el Hades. Cosas aguardan a los hombres después de la muerte, que no se esperan, y ni siquiera imaginan.

Si la consciencia de la complejidad de los problemas implícitos en lo que los modernos llamarán la "teoría del conocimiento" falta por fuerza en Heráclito, no podríamos atribuirle, sin riesgo de error, una visión del mundo obnubilada por un materialismo ingenuo, pues si para él todo es materia —aunque habría que saber exactamente qué es lo que entiende por *Logos*—,³ se trata de una materia en movimiento, hasta tal punto que no disocia los dos términos. Y su sentimiento profundo, y aun trágico, del mundo como un sistema eterno de relaciones en el que nada está en reposo, lo condujo ciertamente a pensar que lo que nosotros llamamos sensibilidad y razón, en cuanto se trata del producto de una relación, no pertenece exclusivamente ni al *sujeto*, ni al *objeto*, para expresarlo en lenguaje moderno. Pero no nos atreveríamos a hacer mayores conjeturas sin violentar las cosas. Por otra parte, nos está permitido observar que la elección del fuego como elemento primordial señala un progreso en relación con las especulaciones anteriores, puesto que el agua y el aire no participan en todos los cambios de la naturaleza.

Es sabida la importancia que la filosofía hegeliana y el materialismo dialéctico han dado a la visión heraclitiana del mundo, en su preocupación común por rebasar el marco, considerado demasiado estrecho, de las evidencias fundadas en una rígida aplicación del principio de identidad.

3. PARMÉNIDES Y EL SER INMÓVIL

Mientras que Heráclito había fundado su concepción del mundo en la comprobación de los cambios cualitativos que nos da la percepción sensible, disolviendo todas las formas de lo real en el eterno devenir, Parménides es el autor de una doctrina que constituye la reivindicación intransigente del pensamiento racional, con su exigencia de la identidad, como fundamento único y criterio de la verdad. Una cosa, para él, es o no es. Para salvaguardar la permanencia que requiere el ejercicio del pensamiento en el transcurso de las variaciones de los datos sensoriales, hizo del devenir una pura apariencia, sin consistencia posible en esta realidad una e idéntica a

³ "No existe más que una sabiduría: conocer el Pensamiento que rige todas las cosas por todas las cosas."

"No podrías alcanzar las fronteras del alma, por lejos que en todos los caminos te conduzcan tus pasos: tan profunda es la Palabra que la habita."

sí misma, que su razón considera como la evidencia lógica irrefragable. Pues un objeto, para moverse, debe estar y no estar al mismo tiempo en un lugar dado. Es impensable, porque es contradictorio y puesto que es contradictorio es falso. Como el pensamiento exige esto: lo que es (*to éon*), es absolutamente, es necesario afirmar que no hay más que una sola realidad, increada e indestructible, cuya unidad, plena e indivisible, excluye todo movimiento real, o lo que es lo mismo, todo cambio real. Aparte de esta verdad absoluta, no pueden existir más que apariencias, opiniones sujetas a la ilusión y al error. Así también, no se puede admitir ni generación, ni destrucción, ni devenir.

La escasez de las fuentes, así como su carácter problemático, no nos permiten saber qué suerte reservaba esta doctrina, por completo lógica, al dominio de la psicología, necesariamente colocada del lado de la ilusión propia de esa *opinión* que Parménides subordina a la verdad. Piensa que el hombre ha salido del limo de la tierra, y que el alma, en cuanto principio de vida, es un compuesto de calor y de frío en equilibrio; la proporción de estos elementos en un individuo determina el carácter de su pensamiento, y la vejez proviene de una pérdida de calor. La sensación, en cuanto *es*, no puede desaparecer nunca completamente, y aun el cadáver experimenta sensaciones del frío, el silencio y la oscuridad. Parménides parece haber atribuido la diversidad de las sensaciones a efluvios que traen a los poros la imagen de los objetos, y haber admitido que el sujeto es también activo en cierta manera, considerando que el ojo, por ejemplo, emite rayos que entran en contacto con los objetos exteriores. Lo que parece ser cierto es que el alma, en cuanto principio motor, es despojada por Parménides de toda consistencia ontológica, en beneficio del alma entendida como sujeto de conocimiento. Pues su dignidad no estriba en la vida —que es movimiento y no-ser— sino en el pensamiento, que coincide con la existencia absoluta.

4. ALCMEÓN DE CROTONA

El motivo de inspiración en Pitágoras revestía un doble aspecto: místico y científico. Un hombre eminente, Alcmeón, desarrolló el segundo de tal manera que puede ser proclamado fundador de la psico-fisiología experimental. Vinculado a la escuela médica de Crotona —anterior quizá a la cofradía pitagórica de esta ciudad— y discípulo de Pitágoras, era todavía —de creer a Aristóteles— un hombre muy joven cuando el maestro alcanzó una edad avanzada. Anatómista y fisiólogo, se entregó a la disección de numerosos cadáveres

de animales y sus experiencias le permitieron describir dos clases de vasos en el cuerpo humano: las venas (*flebes*) que conducen la sangre y las arterias, a las que encontró vacías de sangre. Esta distinción se olvidó después, y durante largo tiempo se confundieron todos los vasos. Alcmeón se entregó también a investigaciones acerca del funcionamiento de los órganos sensoriales. Parece haberse entregado, en este campo, a investigaciones sistemáticas, preguntándose, sobre todo a propósito de la visión, cuál era el papel desempeñado por el ojo mismo y por la imagen reflejada en este órgano; y, a propósito del oído, qué papel había que atribuir al aire. Sus trabajos lo llevaron a descubrir algunos canales o “pasajes” (los nervios no eran considerados todavía como tales) que ponen en relación a los diferentes órganos con el cerebro, y lo llevaron también a atribuir a éste una función de importancia capital, al descubrir que se podía impedir, mediante lesiones de algunos “pasajes”, que le llegasen sensaciones. Parece haber distinguido —pero no sabemos cómo— las sensaciones del pensamiento. Sea como fuere, tuvo el mérito de ver que el cerebro desempeñaba en esto un papel privilegiado, pues antes de él se admitía que el *sensorium commune* era el corazón. Hipócrates y Platón conservaron su importante descubrimiento, pero Empédocles, Aristóteles y los estoicos retomaron a la idea antigua.

Alcmeón, que se entregó igualmente a investigaciones embriológicas, se preguntó por la naturaleza del sueño y por las condiciones que rigen la salud. Al parecer, algunas de sus concepciones se hallan incorporadas en las doctrinas hipocráticas. Pues consideraban que la *Dike*, la justicia, representa el estado normal del mundo y que la salud se debe al equilibrio de las potencias (*isonomia*) y a las justas proporciones de las cualidades (*crase*): húmedo, seco, frío, caliente, dulce, salado... Cuando algunas de estas cualidades predominan injustamente se instala el estado anormal, que acarrea la enfermedad.

La importancia de Alcmeón, por la primacía que dio a la experimentación sobre la teoría, a la antropología sobre la cosmogonía, no podría ser exagerada; y es probable que su influencia haya sido considerable.⁴

5. LOS CUATRO ELEMENTOS DE EMPÉDOCLES

Es una figura extraordinaria la de Empédocles, filósofo, poeta, médico y mago inspirado. En su obra lírica —escrita en verso, a imitación de Parménides— se encuentran de nuevo la mayor parte de

⁴ Para los datos doxográficos y bibliográficos, cf. John Burnet, *La aurora del pensamiento griego* (ed. franc.: *l'Aurore de la Philosophie grecque*, por A. Reymond, París, Payot, 1919, pp. 225-227).

los elementos que fundaban las doctrinas de sus predecesores: el agua de Tales, el aire de Anaxímenes, el fuego y el devenir de Heráclito, el ser absoluto de Parménides, en un contexto cuya inspiración está emparentada estrechamente, por lo demás, a la de la corriente órfico-pitagórica. Pues su concepción del alma, en la que reaparece la intuición órfica de la vida, diverge de la visión por completo cosmológica de los jonios. Ve en ella una realidad caída de una edad de oro, cuya esencia, origen y destino son sobrenaturales. Las almas, "demonios inmortales", han sido expulsadas de la morada de los bienaventurados a consecuencia de una falta nacida del Odio; precipitadas a la tierra, entran en el torbellino de los elementos, obligadas a transmigrar de un cuerpo a otro, hasta su liberación final. Para renacer en el rango de los dioses, liberados de la rueda de los nacimientos, hay que vivir en la pureza y el ascetismo. Empédocles cree acordarse de sus existencias anteriores: "en otro tiempo, fui ya muchacho y muchacha, arbusto y pájaro, pez mudo en el mar" (*Frag.* 117). Extiende la metempsicosis igualmente a las plantas, primeras criaturas vivientes aparecidas aquí abajo, e invoca esta ley de la transmigración de las almas para condenar el sacrificio de animales, ya sea para hacer ofrendas a los dioses o para alimentarse. Esta concepción mística del alma, llamada a un destino tan alto, va acompañada en él de visiones muy naturalistas del mundo, que es mezcla de cuatro elementos: el fuego, el aire, la tierra y el agua. Estos elementos, "raíces" de todas las cosas, a la vez materiales y dotados de conciencia, se reúnen y se disgregan sin cesar, por la doble acción del Amor y del Odio, y condicionan las cualidades fundamentales de los humores: cálido, frío, seco, húmedo. Por tanto, en el comienzo, hay una pluralidad de principios inmutables y específicos. Para conciliarla con la unidad, Empédocles echa mano de su teoría de la mezcla, atribuyendo a estos elementos fundamentales —invariables en cantidad y en cualidad— el carácter de agruparse en virtud de dos leyes: la atracción de lo semejante por lo semejante y la repulsión de los contrarios. Estas leyes son invocadas por él en favor de una forma de evolucionismo que no sabemos cómo conciliar con sus visiones místicas del alma: pues refiere a los cuatro elementos la vida y la forma de los cuerpos, y atribuye al limo, elevado a una determinada temperatura, la capacidad de producir animales. Al principio, la tierra estaba poblada de monstruos:

Sobre la tierra nacieron multitud de cabezas sin cuellos, y brazos erraban desnudos y privados de hombros. Ojos vagaban, desprovistos de frentes. (*Frag.* 57.)

Al azar de los encuentros, estos cuerpos incompletos tendieron a unirse en virtud de la ley de afinidad, y muchas criaturas

...nacieron con rostros y pechos que miraban en diferentes direcciones; algunas, fueron progenie de bueyes con rostro de hombres, mientras que otras, por el contrario, vinieron al mundo siendo progenie de hombres con cabeza de buey, y criaturas en quienes la naturaleza de los hombres y de las mujeres estaba mezclada y provista de partes estériles. (*Frag.* 61.)

Entre estos primeros seres hubo algunos que fueron, fortuitamente, capaces de conservar la vida y de reproducirse. La columna vertebral, que fue primero un tallo sólido y unido, se fragmentó en vértebras en virtud de dislocaciones accidentales y de fracturas, mientras que a través del cuerpo, durante su génesis, corrientes de agua crearon las cavidades abdominales, los intestinos, el sistema urogenital y una corriente de aire centrífugo formó las ventanas de la nariz. Los órganos de la respiración y de la nutrición fueron los primeros que surgieron en las primeras formas animales; después vinieron los órganos sexuales, diferenciados según la cantidad de calor. El papel de este último es esencial para la vida; su disminución produce el sueño y su agotamiento la muerte. Se deben a Empédocles, que se entregó a la disección, las primeras nociones positivas de embriología. Descubrió que el embrión se alimentaba por la placenta y no, como creía Alcmeón, por todo el cuerpo. En la matriz, el embrión está encerrado en una membrana que contiene también las aguas, el *amnios* (el nombre se ha conservado). El alma se forma con el embrión y es inseparable de la sangre:

Nutrido de altas olas de sangre estridente, el corazón lleva a los hombres el pensamiento en las espirales de su flujo. La sangre que baña al corazón es pensamiento. (*Frag.* 105.)

Como todas las partículas ínfimas de las cosas, se mueve por los canales llamados *poros* (*poroi*). Al admitir que el corazón es la sede de las sensaciones, Empédocles señala un retroceso en relación con Alcmeón; igualmente, para él, por no distinguir entre el sentir y el pensar, el corazón es la sede de la vida mental. La formación de los músculos es resultado de una mezcla de partes iguales de los cuatro elementos. Una superabundancia de fuego y de tierra produce los ligamentos (*neura*), y una superabundancia de agua y de tierra, los huesos. En cuanto a las uñas, son *neura* que han recibido aire.

Existe un texto muy significativo de Empédocles (*Frag.* 100) acer-

ca del aire en el fenómeno de la respiración. Vio que ésta interesa a todo el organismo, por intermedio de los poros diseminados por la superficie de la piel, y no solamente a los órganos asignados a esta función. Para explicar que el aire penetra por los poros cuando la sangre se retira al interior del cuerpo, y que es expulsado cuando la sangre afluye a la periferia, Empédocles recurrió a la analogía de una clepsidra sumergida en el agua. Cuando se cierra el tubo superior, el agua no puede entrar por los pequeños orificios inferiores, a causa de la presencia del aire; pero en cuanto se quita el dedo que obstruye el tubo, el agua penetra a medida que el aire escapa. Los poros desempeñan un gran papel en la concepción de Empédocles, pues a través de ellos se transmiten las partículas que se desprenden de los objetos para suscitar la percepción. Los órganos sensoriales corresponden a estos objetos, en virtud de la afinidad que une a sus elementos comunes. En virtud de los efluvios desprendidos y captados, una porción de la cosa percibida viene a unirse a una misma sustancia contenida en el sujeto receptor. En otras palabras, Empédocles atribuye el conocimiento, pues sus fragmentos revelan un sentido patético de las "correspondencias" entre todo lo que existe, a una acción de lo semejante sobre lo semejante:

Gracias a la tierra, al agua, al aire que hay en nosotros, conocemos la tierra, el agua y el éter divino, y el fuego devorador por el fuego, y el amor por el amor, y el odio por el odio maldito. (*Frag.* 109.)

Es el producto de una relación de simpatía entre las emanaciones y los órganos receptivos. Lo que está emparentado con las partes constitutivas del individuo produce en él, a la vez que el conocimiento, un sentimiento de placer. Lo que le es opuesto suscita la aversión. Estas afinidades explican en él todas las percepciones. En lo tocante a la vista, hay en el universo una luz que se adhiere a todo objeto sensible, y cuyos rayos llegan al ojo. Estas emanaciones luminosas, formadas de partículas ínfimas, tienen una afinidad con la luz interna del ojo. Cuando un rayo incide en el ojo, las partículas del fuego interno de éste salen al encuentro de las partículas del rayo y producen la imagen. De su atribución de partículas a la luz, Empédocles dedujo que le es necesario un determinado tiempo para desplazarse de un punto a otro. Por lo que toca al sonido, es captado por el laberinto del oído y depende de los poros a lo largo de los cuales se mueve. Empédocles describió el cartílago del caracol en el oído interno, al que consideró como el órgano propio de la audición.

Como ya he observado, lo difícil es conciliar, en este pensador ge-

nial, su concepción mística del alma y sus ideas naturalistas. Pues no es dudoso que el Amor y el Odio, para él, son tan corporales como los demás componentes del universo: el fuego, el aire, la tierra y el agua. El individuo es engendrado por la unión transitoria de estos elementos, y resulta que su dosificación explica sus cualidades particulares; podemos descubrir en ello una suerte de rudimento de una caracterología: la idea de que el cuerpo, su estructura y su funcionamiento, influyen en la vida psíquica y mental.

La teoría de Empédocles, en su aspecto hillozoísta y alquimista, ciertamente ejerció una gran influencia. En el plano de la medicina, la volvemos a encontrar en la escuela hipocrática, en la doble forma del principio homeopático: *similia similibus curantur*, y de la teoría de los cuatro temperamentos.

6. EL "NOUS" DE ANAXÁGORAS

A la idea jonia de que la materia contiene en sí misma la fuerza que la anima, Anaxágoras⁵ opone una concepción que prelude el idealismo platónico: la de un principio ordenador del universo, independientemente de los elementos que lo componen y de lo que contiene. Este principio es el *Noûs*, a saber, la Inteligencia o el Espíritu, aunque sea conveniente, sin duda, no atribuir a este término el sentido absolutamente inmaterial que reviste desde Platón. Pues si Anaxágoras designa con él una suerte de razón o de inteligencia universal, un principio de organización cósmica, lo hace en forma de un fluido universal.

Identifica a este *nous* con la divinidad, y su cosmogonía le atribuye la formación de mundos innumerables. Es este fluido cósmico, por doquier en acción, el que confiere a la materia un movimiento giratorio del centro a la periferia, y que anima a todo lo que vive: plantas, animales y hombres. Entre estas distintas formas de vida, Anaxágoras no ve más que una diferencia de grado. Parece admitir que aun las plantas están provistas de conciencia, que experimentan placer cuando crecen, y pesar cuando caen sus hojas.⁶ Es decir, que aparentemente no distingue la conciencia de las funciones vitales, y

⁵ Nacido en Clazomene, quizá hacia el año 460 a. c., Anaxágoras es el primer filósofo que se estableció en Atenas. Fue expulsado más tarde acusado de impiedad, por instigación de los adversarios de Pericles, de quien era maestro y amigo (Platón, *Fedro*, 269 a). Como médico, se entregó a investigaciones acerca de los animales y de las plantas, y muy probablemente hizo disecciones.

⁶ Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2ª ed., Berlín, 1906, 46 a 117.

que la generalización debe entenderse en el nivel del movimiento y de esa actividad que hoy llamamos biológica. Al parecer, no se planteó el problema de una conciencia propia del ser humano en cuanto tal, y fuente de su acción específica. Así también, no es fácil comprender cómo es que este principio ordenador —que es a la vez espíritu, hálito, alma, conocimiento— puede, a la vez, permanecer separado del mundo y dar cuenta y razón del movimiento y de la vida. Los seres vivos, nacidos del limo de la tierra, son llenados por el espíritu que toma conciencia de los fenómenos por los órganos imperfectos de los sentidos. Parece ser que la expansión más o menos grande del *nous* en sus manifestaciones particulares, debe atribuirse a la mezcla de los elementos que constituyen los organismos. Pues si permanece, nos dice Anaxágoras, separado de las sustancias que se mezclan sin cesar en el universo,

todas las demás cosas participan en cierta medida en cada cosa, mientras que el *nous* es infinito y autónomo, y no está mezclado con nada, sino que existe por sí solo, él mismo, por sí mismo (*Frag.* 12.)

no está por ello menos ligado a esos organismos variando en función de los elementos que se mezclan. Así, en él como en Empédocles, aparece cierta noción de la influencia de la vida orgánica en el psiquismo. La sensación sería el producto de modificaciones que sobrevienen en el organismo en virtud de contactos, o de impresiones, con elementos diferentes. Pues Anaxágoras, en oposición a la concepción de Empédocles de la percepción de lo semejante por lo semejante, introduce la idea de una percepción de lo contrario por lo contrario. Del principio de que “en cada cosa hay una parte de cada cosa” (*Frag.* 11), deduce que todo organismo contiene todas las diferencias posibles de cualidad y, por consiguiente, elementos opuestos a los de todo objeto posible de percepción. Así, la vista, por ejemplo, es el producto de una imagen proyectada sobre la parte de la pupila que tiene un color opuesto al del objeto percibido. Conocemos lo frío por lo caliente, lo fresco por lo salado, lo dulce por lo amargo, en virtud de un contraste entre los elementos que coexisten, en grados diversos, en el sujeto y en el objeto. Anaxágoras observa, a este respecto, que la percepción es dolorosa cuando su fuente es demasiado intensa, y de esto deduce que “toda sensación envuelve un dolor, atenuado por el hálito”.⁷

⁷ Para la doxografía acerca de la percepción según Anaxágoras véase John Burnet, *op. cit.*, pp. 314-316.

7. DIÓGENES DE APOLONIA

Según Diógenes de Apolonia,⁸ salido de la escuela de Anaxímenes, el aire es el principio universal del cosmos, cuya cohesión asegura; es también el hálito vital que hay en el individuo como la fuente unificadora de sus funciones fisiológicas y psíquicas.

Médico y filósofo, es en la experiencia inmediata donde Diógenes encuentra las “grandes pruebas” de esta supremacía del aire:

... Los hombres y los demás seres animados viven del aire al respirarlo, y allí está su alma y su inteligencia...; pues si se les quita mueren y su inteligencia se extingue. (*Frag.* 4.)

Eternamente móvil, este principio primero es el origen de todo movimiento. En virtud de un proceso de rarefacción y de condensación, produce la diversidad de las cosas y de los mundos, que son infinitos en número. Sus múltiples transformaciones bastan para explicar los fenómenos variados del universo. Diógenes tuvo claramente la idea que más tarde desarrollaría Leibniz: hay siempre entre las cosas un elemento diferencial, por mínimo que sea, y su semejanza no constituye nunca una perfecta identidad:

... no es posible a las cosas... ser exactamente iguales las unas a las otras hasta que vuelven a ser, una vez más, la misma cosa. (*Frag.* 5.)

El alma de los vivos está compuesta de un aire más cálido que la atmósfera circundante, pero mucho más frío que el que rodea al sol,

... este calor no es el mismo en cualesquiera dos especies de criaturas vivientes, ni, por consiguiente, en cualesquiera dos hombres; pero no difiere mucho, sino sólo tanto como es compatible con su semejanza. (*Frag.* 5.)

Probablemente por influencia de Anaxágoras, Diógenes de Apolonia atribuye a este aire todos los caracteres del *nous*. Es algo “que tiene por un dios” (*Frag.* 5) a la vez “grande y poderoso, y eterno e inmortal, y de gran saber”. (*Frag.* 8.)

Al parecer, Diógenes redujo todos los fenómenos fisiológicos y psíquicos a las condiciones del aire que circula con la sangre en el or-

⁸ Nacido hacia el año 469 a. c., y contemporáneo de Anaxágoras, Diógenes de Apolonia, que enseñó en Atenas, es el autor de un tratado *De la naturaleza*, que comprendía verosíblemente una meteorología y una antropología, de las que han sobrevivido algunos fragmentos.

ganismo. Si encuentra trabas, si está comprimido en el pecho, el pensamiento se hace más difícil. Las percepciones son tanto más claras cuanto más seco y puro es el aire, mientras que su humedad, que atribuye a la embriaguez, al sueño, a las pléoras, es perjudicial también al ejercicio del pensamiento. Es particularmente importante el papel del aire que rodea al cerebro y al corazón, pues estos órganos son las sedes de su unión con la sangre en el sistema vascular y esta unión rige las funciones sensoriales. Diógenes nos ha dado de los vasos sanguíneos, sobre todo de las arterias, una descripción que constituye un importante documento acerca de los conocimientos anatómicos de la época.⁹ Creía que el examen de la lengua, situada en la encrucijada de los vasos, puede proporcionarnos valiosas indicaciones acerca de la manera en que el aire y la sangre se mezclan en el organismo. Le parecía que una mezcla armoniosa era la condición del bienestar y de la salud, y que el exceso de sangre era una fuente de trastornos patológicos.

Es probable que la noción de *pneuma* en el sentido de un fluido vital idéntico al aire, que aparece ya en la escuela hipocrática de Cos, deba mucho a la obra de Diógenes, la cual es a su vez una nueva elaboración de la teoría de Anaxímenes. Es probable también que las ideas de Diógenes de Apolonia (por intermedio de Diocles de Caristos, contemporáneo de Zenón de Citio) hayan influido en el fundador del estoicismo, en quien la doctrina del *pneuma* cobra una importancia esencial.

⁹ Aristóteles, *Hist. An.*, I, 2, 511 b 30.

III. LA PSICOLOGÍA MÉDICA EN LA ANTIGÜEDAD

1. LOS ORÍGENES DE LA MEDICINA HIPOCRÁTICA

AUNQUE no se trate aquí de una historia de la medicina, no es posible dejar a un lado el movimiento al que está vinculado el nombre de Hipócrates, que implica un conocimiento científico y psicológico del hombre en la época de Platón y en el que se encuentran elementos de psicoterapia, de caracterología y aun de fisiognomía.

La medicina anterior, en Grecia, era sacerdotal. Píndaro nos dice que "el héroe curador de todas las enfermedades, alimentado por Quirón en su antro rocoso", Asclepios —el Esculapio de los latinos—, cuyo culto se remonta verosímelmente a una decena de siglos antes de nuestra era, curaba mediante "dulces encantamientos", "pociones benéficas", aplicaciones o con la cirugía.¹ Los templos que se le consagrarían más tarde, en Cos, en Tricca, en Cnido y en Epidauro se convirtieron en lugares de peregrinación y se han encontrado *anathemas* o *ex votos* de los enfermos curados. El movimiento hipocrático se vincula a esta medicina sacerdotal, pero al mismo tiempo se aparta de ella por una preocupación de racionalidad comparable a la de la filosofía con relación al mito. No es dudoso, por lo demás, que haya habido en sus orígenes una influencia de las escuelas filosóficas, la de los jonios y, con seguridad, la de los pitagóricos, además de aportaciones orientales —difíciles de determinar—, en particular de Egipto y de la India. Por otra parte, parece ser que la escuela hipocrática engloba el conocimiento de una medicina clínica practicada desde antiguo en Cos y en Cnido, aunque estuviese envuelta en magia.

La leyenda se mezcla constantemente a la historia en lo que concierne a la figura misma de Hipócrates² y el problema histórico del

¹ *Tercera Nemea y Tercera Pítica.*

² Es posible admitir que Hipócrates nació en el año de 460 a. c. en la isleta de Cos (una de las Espóradas) en la que su padre, sacerdote de Asclepios, le enseñó la medicina, y que en el transcurso de una larga existencia, entreverada de viajes de estudio o de giras de conferencia por Egipto, Grecia y el Asia Menor, aseguró, gracias a su genio, el triunfo de la escuela de Cos sobre su rival de Cnido. Quizá aprendió retórica con Gorgias, repudiando su agnosticismo, y conoció directamente a Demócrito, a Sócrates y a Eurípides. Algunos autores le atribuyen la salvación de Atenas por la instalación de hogueras en las calles de la ciudad, en ocasión de la epidemia de peste en la que pereció Pericles, en 429 a. c.

“padre de la medicina” ha suscitado numerosos trabajos. Pero poco importa que él mismo sea o no el autor de unos setenta tratados del *Corpus hippocraticum* que nos han sido retrasmítidos por la escuela de Alejandría y cuyas fechas no pueden ser determinadas. Lo esencial es que constituye un documento excepcional de la vida médica y científica en el siglo V a. c., pues el *Corpus*, a pesar de algunos textos discordantes, muestra constantes que versan sobre la orientación de la medicina y los tratamientos recomendados en casos determinados.

2. LAS CAUSAS Y LA CURACIÓN DE LAS ENFERMEDADES

La *Antigua Medicina*, por ejemplo, nos enseña cómo surgió la famosa teoría hipocrática de los humores, expuesta en la *Naturaleza del hombre*, que atribuye al ser humano —considerado como un todo de partes independientes, pero sometido a un ritmo cuaternario, que preside todas las cosas—³ cuatro humores: la sangre, el flema (llamado igualmente linfa o pituita), la bilis amarilla, la bilis negra o atrabilis, cada uno de los cuales está relacionado con un órgano particular: el corazón, el cerebro, el hígado y el bazo. Se sabe que esta teoría fundó la teoría caracterológica de los cuatro temperamentos: el sanguíneo, el linfático, el bilioso y el atrabiliario (según que predomine uno de los cuatro humores) considerados como el producto de la reacción del organismo al medio ambiente, algo así como el punto de conjunción del individuo y el universo. El equilibrio de los humores es la *crasis* y su ruptura (enfermedad) es la *discrasis*. El equilibrio amenazado tiene una tendencia natural a restablecerse, mediante una operación de química orgánica que modifica, corrige, “cuece” los humores para expulsarlos (la *cocción*). Los humores cocidos son expulsados por el sudor, las expectoraciones, la orina, las evacuaciones, los vómitos... y esto es la *crisis* que tiene lugar en días fijos llamados *días críticos*. Si falta, puede producirse un depósito en alguna parte del organismo, que producirá una enfermedad local que resuelve, en cierta manera, la enfermedad general del organismo (absceso, tumefacción de una articulación, gangrena local, etcétera).

La armonía se considera, así, como la condición de la salud, y la curación de las enfermedades como la obra de la naturaleza, el médico no puede hacer más que ayudar a esta última en su lucha para restablecer el equilibrio amenazado. Este desequilibrio puede

³ Hay cuatro puntos cardinales, cuatro estaciones, cuatro edades de la vida, cuatro elementos fundamentales en el universo.

tener causas diversas: internas (un exceso de humores, de preocupaciones o de fatiga) y externas (un cambio brusco de clima, la presencia de miasmas en el aire o un traumatismo accidental). Pero el hipocratismo atribuye un papel esencial al “terreno”, considerado a menudo como decisivo para la evolución de una enfermedad. La escuela otorga gran importancia al régimen, que debe estar adaptado a cada caso tomando en cuenta los hábitos del enfermo y las condiciones particulares: edad, sexo, temperamento, resistencia, etc. La medicina hipocrática sabía también que algunos individuos son “alérgicos”, como decimos hoy, a determinados alimentos.

El tratado *Régimen de las enfermedades agudas* contiene una polémica contra la escuela rival de Cnido, a la que se reprocha una falta de amplitud y de seguridad en el pensamiento, el recurso a remedios fáciles y uniformes (demasiadas purgas, demasiada leche y suero, etc.), una incapacidad de elevarse por encima de los hechos inmediatamente dados para anticiparse a los síntomas sentidos por el enfermo. Pues la escuela hipocrática se preocupa por establecer un diagnóstico de la enfermedad, y reconoce que el mejor médico es el que se muestra capaz de prever.

En pocas palabras, el tratamiento requiere un saber empírico, fecundado por la observación y la reflexión. Se ha mencionado a menudo su adagio: “Hay que ligar la medicina a la filosofía, pues el médico filósofo es el igual de los dioses.” Se trata, en este caso, de una determinada filosofía, imbuida de un simbolismo realista de los números, que atribuye una importancia esencial a determinados ritmos, particularmente cuaternarios y septenarios, y que no separa al hombre —microcosmos— del universo. Al ser humano se le concibe como ligado al cosmos por todas las fibras de su ser físico y psíquico; el *Corpus* no señala esa ruptura con el mundo que caracteriza el surgir de la consciencia humana y que, en esa época, fueron los sofistas los primeros en poner a la luz.

3. LA ENERGÍA VITAL Y EL PAPEL DEL CEREBRO

De manera general —aunque se inserte en un contexto metafísico— se predica una suerte de empirismo, que se preocupa por la influencia ejercida en el ser humano por el clima, las estaciones, la naturaleza del suelo y, en general, por todos los elementos del mundo circundante. El aire, en especial, es considerado elemento esencial y el papel que desempeña constituye el tema de una obra, *Vientos*. El motivo es análogo al que existe en filosofía desde Anaxímenes: la importancia capital del aire que debemos respirar para vivir.

Los organismos vivos están condicionados por tres elementos: la alimentación, la bebida y una energía vital invisible (el *pneuma*) que desempeña un papel primordial, así en el hombre como en el universo. Esta fuerza vital que llena "el intervalo inmenso que separa la tierra del cielo" anima y hace que se muevan los cuerpos celestes, asegura la cohesión y los movimientos de todo lo que existe. Como alimento del fuego, se halla presente inclusive en el agua del mar, que de otra manera no podría contener animales acuáticos. Este principio fundamental es el aire, fuera del cuerpo, y el soplo vital, dentro de él; da la vida lo mismo a los hombres que a los demás seres y organiza las defensas naturales contra las enfermedades.⁴

Esta importancia que la escuela hipocrática atribuye al aire está en relación directa con el papel que desempeña el cerebro en el organismo. En el tratado acerca de la *Enfermedad sagrada*, son refutadas las teorías que sitúan a la inteligencia en el corazón, o en el diafragma, en favor del cerebro, verdadera sede de la inteligencia. De él parten ramificaciones a todas las partes del cuerpo, y en él desembocan, igualmente, los diversos canales de los sentidos. Influye en todos los humores del cuerpo; si es herido, sobreviene la parálisis o la muerte; si está demasiado húmedo, la confusión de los sentidos acarrea la locura. Ahora bien, si en la escuela hipocrática se inviste al cerebro de una dignidad tan alta es porque el aire, por su mediación, comunica su naturaleza al organismo; es decir, porque desempeña el papel de un intermediario. Basta con remplazar al aire por el "impulso vital" (*élan vital*), por ejemplo, para que la concepción nos parezca más profunda que ingenua.

4. EL HOMBRE EN EL UNIVERSO

En el tratado de las *Carnes*, el autor deduce del esbozo de una especie de cosmogonía los conocimientos anatómicos y fisiológicos indispensables para el médico.⁵ Se trata del fuego cósmico, del "fuego

⁴ Este principio de una "fuerza vital" —que Descartes rechazará para atribuir todas las funciones del organismo a factores mecánicos y fisicoquímicos— conduce a admitir la intervención de "imponderables" puramente cualitativos y, por consiguiente, no mensurables.

⁵ La preocupación que manifiesta la escuela hipocrática por obtener información es de una magnitud sorprendente, según se puede juzgar por este pasaje de las *Epidemias*: "Por lo que respecta a las enfermedades, he aquí cómo las discernimos. Nuestro conocimiento se apoya en la naturaleza humana universal y en la naturaleza propia de cada persona; en la enfermedad; el enfermo, las sustancias administradas, el que las administra y en lo que se puede sacar como conclusión para bien o para mal; en la constitución general de la atmósfera y

innato" que tiene la inteligencia de todo, que ve y oye, que conoce el presente y el porvenir. En virtud de él se explican el nacimiento de las diversas partes del mundo, la formación de los seres vivos y la naturaleza de la salud y la enfermedad. Pues el hombre, en cuanto está formado de partículas de elementos que componen el universo, puede ser considerado como un microcosmos. Al fin de la obra, una teoría septenaria se vincula estrechamente a las especulaciones pitagóricas con los números: la resistencia del hombre normal al ayuno es de siete días, los niños tienen todos sus dientes al cabo de siete años, etc. Dos breves tratados: el *Feto de siete meses* y el *Feto de ocho meses*, confirman la virtud adjudicada a este número; igualmente lo hace el tratado de las *Semanas* en el que una organización septenaria interviene en la formación del mundo, el transcurso del año, la estructura geográfica de la tierra, la disposición del cuerpo humano.

El conocimiento de la salud y de la enfermedad se reduce al de las relaciones entre los elementos que componen al ser humano y entran en juego en su comercio con el universo, ya que la enfermedad nace de su desequilibrio; y en virtud de que se considera que la alimentación y el ejercicio obran sobre estos elementos, al aumentar o disminuir el poder de algunos de ellos, la escuela les atribuye tan gran importancia; representan a sus ojos factores cuya influencia es más fácil de regular que la de otros: climáticos o geográficos, por ejemplo, cuya acción sobre el ser humano no deja de reconocerse. Numerosas anotaciones constituyen algo así como el embrión de una climatología; hacen referencia a la acción del clima que, cuando es regular y equilibrado, favorece la belleza física y ejerce una buena influencia sobre el carácter; a las estaciones que, cuando están claramente marcadas permiten la formación de mayor variedad de tipos humanos, a la vez que refuerzan el vigor del organismo, su energía natural y la agudeza de la inteligencia; a sus variaciones, que repercuten en el proceso de formación de los individuos, diferente en verano o en invierno, durante las sequías o las lluvias; a las di-

las constituciones particulares según las diversidades de cielo o de lugar; en los hábitos, el régimen de vida, las ocupaciones, la edad de cada uno; en las palabras, las maneras, los silencios, los pensamientos, los sueños, los insomnios, las cualidades y los momentos de los sueños; en los gestos desordenados de las manos, las comezones y las lágrimas; en los paroxismos, los excrementos, las orinas, los esputos y los vómitos; en la naturaleza de las enfermedades que se suceden unas a otras y en los depósitos anunciadores de ruina o de crisis; en el sudor, el enfriamiento, en los escalofríos, la tos, el estornudo, el hipo, el eructo, los gases silenciosos o ruidosos, las hemorragias y las hemorroides. Son estos datos y todo lo que permiten descubrir lo que hay que examinar con cuidado."

versas consecuencias de un clima uniformemente frío o cálido. La medicina hipocrática tampoco ignoró la importancia de los factores sociales. Observa que el trabajo físico y determinadas costumbres desempeñan un papel en la determinación de la salud o de la enfermedad; y observa también que las instituciones y las leyes, según el valor del ideal que proponen, tienen repercusiones psicológicas. A este respecto, se señala una diferencia entre los habitantes de las ciudades griegas del Asia, que se administran libremente, y los de los Estados sometidos a una autoridad despótica (tratado *De los vientos, de los lugares y de las aguas*).

5. LA SABIDURÍA HIPOCRÁTICA

En pocas palabras, los tratados del *Corpus* consideran al hombre como solidario, en su doble aspecto físico y moral, de su medio natural y social. Se ha podido calificar de humanismo médico a la doctrina que se desprende de los tratados, por cuanto no encierra solamente el enriquecimiento de conocimientos particulares en el interior de una técnica, sino también un ideal del hombre, encaminado a fomentar y salvaguardar una verdadera sabiduría humana. Se incita al médico de la escuela a que nunca pierda de vista el bien y la utilidad de sus semejantes, a que se cuida de no emprender nada que pueda serles nocivo. El autor de los *Preceptos* recomienda a los médicos "no entregarse al boato, despreciar lo superfluo y la fortuna, ver a veces gratuitamente a los enfermos, prefiriendo el placer del reconocimiento al de un vano lujo. Si se presenta el caso de socorrer a un extranjero o a un pobre, éstos son los primeros a los que se debe atender. No se puede amar la medicina sin amar a los hombres".⁶ Hay allí un ideal elevadísimo de la práctica médica y aun de lo que llamamos hoy el "respeto de la persona", de que da sobrado testimonio el texto del famoso juramento.⁷

⁶ Citado por Pierre Galimard, *Hippocrate et la tradition pythagoricienne*, París, 1939, p. 62.

⁷ "Por Apolo médico y Esculapio juro: Por Higias, Panacea y todos los dioses y diosas a quienes pongo por testigos de la observancia de este voto, que me obligo a cumplir lo que ofrezco con todas mis fuerzas y voluntad. Tributaré a mi maestro de Medicina igual respeto que a los autores de mis días, partiendo con ellos mi fortuna y socoriéndoles en caso necesario; trataré a sus hijos como a mis hermanos y, si quisieren aprender la ciencia, se la enseñaré desinteresadamente y sin otro género de recompensa. Instruiré con preceptos, lecciones habladas y demás métodos de enseñanza a mis hijos, a los de mis maestros, y a los discípulos que me sigan bajo el convenio y juramento que determina la ley médica y a nadie más. Fijaré el régimen de los enfermos de modo que les sea más

Lo que prevalece en el comportamiento médico y lo orienta es la fe en un orden universal benefactor, el sentido de los límites humanos. El médico hipocrático no debe emprender nada temerariamente; preferirá abstenerse antes que causar perjuicio. El primero de sus deberes consiste en no dañar. Pues se admite que el ser vivo, por la intervención de una razón inmanente al instinto, segrega en cierta forma defensas naturales regeneradoras. La *physis*, en la escuela hipocrática, designa tanto la naturaleza individual — así lo que nosotros llamamos constitución — como la naturaleza humana en general, caracterizada por la acción de un agente desconocido que cura las enfermedades.⁸ Pero si la naturaleza es la gran sanadora, la utilidad de la medicina estriba en el auxilio importante, a veces decisivo, que puede aportar. En pocas palabras, la idea de una solidaridad entre las partes del organismo, la preocupación por el conjunto en cuanto estructura del ser vivo, y las condiciones postuladas de su equilibrio y de su florecimiento, nos remiten a la existencia de leyes naturales que hay que respetar.

En el tratamiento de las enfermedades, la preocupación por las condiciones generales de higiene (alimentación, baños, paseos, ejercicios...) desempeña un papel preponderante. *El régimen saludable* trata de ella, y la *Antigua medicina* declara que el arte médico, por entero, podría redescubrirse por intervención de la reflexión

provechoso según mis facultades y mi conocimiento, evitando todo mal e injusticia. No me avendré a pretensiones que afecten a la administración de venenos, ni persuadiré a persona alguna con sugerencias de esta especie; me abstendré igualmente de administrar a las mujeres embarazadas pesarios abortivos. Mi vida la pasaré y ejerceré mi profesión con inocencia y pureza. No practicaré la talla, dejando esa operación y otras a los especialistas que se dedican a practicarla ordinariamente.

"Cuando entre en una casa, no llevaré otro propósito que el bien y la salud de los enfermos, cuidando mucho de no cometer intencionadamente faltas injuriosas o acciones corruptoras y evitando principalmente la seducción de las mujeres jóvenes, libres o esclavas. Guardaré reserva acerca de lo que oiga o vea en la sociedad y no sea preciso que se divulgue, sea o no del dominio de mi profesión, considerando el ser discreto como un deber en semejantes casos. Si observo con fidelidad mi juramento, séame concedido gozar felizmente mi vida y mi profesión, honrado siempre entre los hombres: si lo quebranto y soy perjuro, caiga sobre mí la suerte adversa." (*Aforismos y pronósticos de Hipócrates*, Biblioteca Económica Filosófica, Madrid, 1904.)

⁸ "Es la naturaleza la que cura las enfermedades. Ella descubre por sí sola las vías convenientes, sin tener necesidad de ser dirigida por nuestra inteligencia. Es ella la que nos enseña a abrir y a cerrar los ojos, a mover la lengua y a otras cosas semejantes, sin auxilio de un maestro. Se basta para multitud de cosas necesarias." (Citado por el doctor Carton, *L'Essentiel de la Doctrine d'Hippocrate*, extractado de sus obras, París, 1933, p. 53.)

sobre la alimentación que conviene tanto al hombre sano como al enfermo.

Este respeto por las actividades naturales se suma a una gran discreción por lo que toca a los remedios, "y el arte de curar [es] el de seguir el camino por el cual cura espontáneamente la Naturaleza".⁹

Como todo lo que existe en el universo, las enfermedades son divinas y naturales a la vez. La epilepsia no se sustrae a esta regla; el tratado *De la enfermedad sagrada* pone en tela de juicio su carácter excepcional y la conveniencia de su tratamiento por la magia. Dios, que es fuente de pureza, no puede manchar al hombre y es impío recurrir a tales prácticas. La epilepsia tiene como causa un movimiento desusado de la flema, que impide al aire —portador de la inteligencia— llegar al cerebro, que es el órgano central de la vida psíquica. Otra explicación de esta enfermedad aparece en el tratado *De los vientos* —en el que se afirma el papel preponderante de la sangre y la circulación normal en el equilibrio de las funciones intelectuales— pero la explicación no es menos natural: se trataría de una perturbación de la naturaleza de la sangre y de su recorrido por el cuerpo.

6. ASPECTOS PSICOTERAPÉUTICOS

Hay en la colección hipocrática preocupaciones que constituyen una forma *avant la lettre* de esa medicina que llamamos hoy "psicosomática". Pues los médicos de Cos prestaban atención a las interferencias que se establecen entre el organismo y el psiquismo. Los tratados de las *Epidemias* sobre todo —en los que se estudia el alma humana que se desarrolla hasta la muerte, la consciencia que se regocija o se aflige, y que se manifiesta inclusive capaz a veces de autoscopia— nos dan testimonio de ello. Se les recomienda a los médicos que no choquen inútilmente con los enfermos, que cuiden su lenguaje, sus ropas, su aspecto físico y aun su olor; que no de-

⁹ *Aforismos*, 2, Madrid, Biblioteca Económica Filosófica, 1904. Se encuentran en el pensamiento contemporáneo algunos aspectos que nos recuerdan esta confianza de los hipocráticos en la vida natural. Así, G. Canguilhem, en su *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (Clemont-Ferrand, 1943, p. 143), escribe: "Por deferencia a la polaridad dinámica de la vida podemos calificar de normales a tipos y funciones. Si existen normas biológicas es porque la vida, siendo no solamente sumisión al medio sino institución de su medio propio, pone por eso mismo valores no solamente en el medio, sino también en el organismo. A esto es a lo que llamamos normatividad biológica."

Véase Louis Bourgey: *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*, París, Vrin, 1958, p. 256 (Bibliografía, pp. 277-282).

jen de prestar atención a esos pequeños detalles que pueden crear un cuadro agradable.

Algunos tratamientos, aunque parezcan ser menos eficaces en sí mismos, son aconsejables de preferencia, si el paciente los acepta mejor (*Aforismos*). Para estimular al organismo, el médico recurrirá en algunos casos a una verdadera acción psicológica, despertando en su paciente sentimientos que acrecienten su vitalidad. Las *Epidemias* contienen inclusive la anotación de un caso en que el médico recurre a la autosugestión al persuadir a su enfermo, mediante una ingeniosa estratagema, de que el pus se está escapando de su oído. En los *Humores*, algunas observaciones hacen referencia a la fuerza de carácter en las diversas circunstancias de la vida y a la incapacidad de dominarse: gusto por las bebidas fuertes, juegos de dados...; o a los diversos aspectos de la actividad psíquica; las búsquedas, las preocupaciones, las emociones, etc. Se observa que el pensamiento es afectado, a veces, por encuentros fortuitos que interesan la vista o el oído, y que algunos hechos exteriores: frotamiento de una piedra de molino, caminata a lo largo de un precipicio, aparición de una serpiente, etc., pueden tener repercusiones inesperadas. Y que los sentimientos y las emociones ejercen una acción particular sobre partes correspondientes del cuerpo: sudores, palpitaciones...

En cuanto al sueño, el autor del *Régimen* declara que es el estado en que el alma disfruta de su plena actividad, lo que indirectamente quiere decir que posee menos vitalidad en estado de vigilia en que los órganos de los sentidos, en cambio, trabajan más. En cuanto a los ensueños, la escuela hipocrática distinguía dos clases: aquellos cuyo carácter adivinatorio da señal de un origen sobrenatural, y los sueños cuyas imágenes pueden proporcionar al médico indicaciones acerca de las preocupaciones del que duerme o inclusive acerca de los sutiles cambios que sobrevienen en su organismo antes de que se manifieste verdaderamente la enfermedad.¹⁰

Elementos de fisionomía aparecen en algunas observaciones, como las de que "los rubios que tienen la nariz puntiaguda y los ojos pequeños son en general malvados. Si tienen la nariz aplastada y los ojos grandes, son comúnmente buenos" o "cabeza grande con ojos negros grandes y nariz gruesa y chata son signos de bondad".¹¹

¹⁰ Véase la tesis del doctorado en medicina de Raymond-Gaston Baissette: *Aux sources de la médecine, vie et doctrine d'Hippocrate*, París, Librairie Louis Arnette, 1931; el autor trata por extenso una cura a la que Hipócrates sometió al rey de Macedonia, Perdicas II, y en la que la interpretación de los sueños hubo de desempeñar el papel esencial.

¹¹ Véase Dr. Paul Carton, *op. cit.*, p. 59.

7. DE HIPÓCRATES A GALENO

La obra de Hipócrates ejerció una influencia sin igual en la medicina de la Antigüedad. Se la dogmatizó muy pronto y constituyó el objeto de un estudio muy cuidadoso por parte de la escuela de Alejandría, y encontramos todavía los fundamentos esenciales de la misma en el segundo siglo de nuestra era, en Galeno, cuya influencia prevaleció hasta el Renacimiento.

En Alejandría, el respeto con que se rodeó al *Corpus hippocraticum* no impidió que se hiciesen investigaciones originales, favorecidas por las condiciones de vida y de trabajo ofrecidas a los sabios, que disponían de laboratorios y estaban autorizados a practicar disecciones. El médico latino Celso nos informa, inclusive, de que Herófilo, el médico más eminente de esta época, que fue también gran ginecólogo y partero, sometió a la vivisección a criminales que le cedía Ptolomeo Soter. Pero esto es muy dudoso.

Sea como fuere, Herófilo, además de los trabajos sobre los órganos de los sentidos y la estructura del ojo, describió el cerebro, al que consideraba la sede principal de las sensaciones. Aunque haya confundido los ligamentos y los nervios, reconoce a estos últimos, en relación con el cerebro y la médula espinal, un papel importante en los procesos sensoriales. Admite que los seres vivos están sometidos a la acción de cuatro fuerzas: nutritiva (cuya sede es el hígado), excitante (cuya sede es el corazón), sensible (cuya sede son los nervios), pensante (cuya sede es el cerebro), y ve una relación estrecha entre la respiración y las pulsaciones, pues admite en los pulmones una sístole y una diástole análogas a las pulsaciones cardíacas. Preguntándose por los sueños, les atribuye, según su naturaleza particular, un triple origen: divino, orgánico o psíquico.

Un contemporáneo de Herófilo, Erasístrato (330-250), que se entregó, también en Alejandría, a investigaciones anatómicas y fisiológicas, atribuye a la sangre un papel privilegiado en relación con el de los demás humores del organismo.

En cuanto a Galeno, sus concepciones están enmarcadas en una fisiología finalista, pues ve en el hombre un alma que se vale de un cuerpo. Distingue en el *pneuma*, considerado por él como esencia de la vida, el *pneuma psychicon*, cuya sede es el cerebro, pero que interesa también al sistema nervioso; el *pneuma zoricon* (espíritu vital), manifestado por los latidos del pulso, que mantienen el calor del organismo; y el *pneuma physicon* (espíritu natural) cuya sede es el hígado, que asegura la nutrición. Estos tres pneumas rigen funciones más diferenciadas, a las que se considera como las

facultades naturales de los órganos del cuerpo: *atractiva, alteradora, retenedora y expulsadora*.

El papel de la respiración tiene importancia capital, por cuanto asegura la continuidad de la vida por una regeneración continua del *pneuma* vital que aspiran del aire los pulmones y los poros cutáneos.

Se encuentra igualmente en Galeno la noción del hombre como microcosmos. A los cuatro elementos fundamentales del macrocosmos: fuego, aire, agua, tierra, corresponden lo caliente, lo frío, lo húmedo, lo seco, así como los humores principales del organismo: sangre, flema, bilis amarilla, bilis negra. La resultante de la mezcla humoral es el temperamento (*sanguíneo, flemático, bilioso, atrabiliario*).

Observador y aun experimentador en fisiología (sobre todo, practicó cortes de la médula espinal a diferentes niveles y observó las parálisis provocadas), Galeno fue un espíritu más dogmático que Hipócrates. Quizá porque vivió en una época menos inclinada a la tolerancia que la de su gran precursor. Estableció en principio el tratamiento de los contrarios por los contrarios, reservado por Hipócrates a las enfermedades cuyas causas parecían evidentes. Para las enfermedades consideradas endógenas, la medicina hipocrática recomendaba el tratamiento por lo semejante, y, proclamando una mayor fidelidad a su pensamiento, la escuela homeopática afirmaría el principio de *similia similibus curantur*.

IV. LA ENSEÑANZA DE LOS SOFISTAS Y EL MÉTODO SOCRÁTICO

1. EL DESCUBRIMIENTO DE LA SUBJETIVIDAD

Los escritos de los sofistas no han sobrevivido más que en fragmentos que plantean un delicado problema de interpretación y han sufrido el infortunio histórico de llegarnos sobre todo a través de los comentarios críticos de Platón y de Aristóteles; por tanto, han pasado a la posteridad envueltos en reproches codificados, de una validez que dista de ser incontestable. No cabe la menor duda de que su actitud desenvuelta hacia la religión los perjudicó en la opinión del público y que desempeñó un papel en la reprobación que generalmente suscitan.

El autor belga Eugène Dupréel, al someter a un examen crítico toda la documentación que les concierne, ha emprendido la tarea de rehabilitar su memoria.¹ Les reconocen una sinceridad que se les suele negar, y solamente imputa a Gorgias algunos de los rasgos de carácter con que se caracteriza a los sofistas en general: un humor desenvuelto y el gusto por la paradoja.

Pero, sea cual fuere el aspecto moral de su pensamiento, éste tiene un valor singular desde el punto de vista psicológico, pues fueron ellos los primeros en poner a la luz, con sorprendente perspicacia, lo que hoy llamamos *subjetividad humana*. Antes de ellos se puede dudar de que los hombres hayan tenido verdaderamente conciencia de un problema inherente a la realidad humana como tal, es decir, en cuanto implica la presencia en el mundo de un ser que siente, que quiere y que piensa, cuya existencia condiciona, a la vez, las preguntas y las respuestas. Gracias a la acción de los sofistas se efectúa, a este respecto, una inversión de las perspectivas abiertas por sus precursores, cuyo interés se dirigía de golpe al contexto de la vida humana. En efecto, su enseñanza versó sobre el hombre como tal, con sus exigencias propias de inteligencia y de moralidad. Y mientras que en la misma época Sócrates, que les debe mucho, cargaría todo el acento en el hombre en general, en la humanidad que se esfuerza por descubrir en el individuo particular, parece ser que a ellos les impresionaron más las diferencias individuales, hasta el punto de culminar —aunque esto no sea absolutamente seguro— en

¹ *Les sophistes Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*. Éditions du Griffon, Neuchâtel, 1948.

una forma de individualismo intransigente, pragmático en Protágoras, más teórico en Gorgias.

2. EL RELATIVISMO DE PROTÁGORAS

La famosa máxima de Protágoras:² “El hombre es la medida de todas las cosas, de la existencia de las que existen y de la no existencia de las que no existen”³ ha dado lugar a interpretaciones diversas. Si se entiende por “hombre” el ser humano en general, nos encontramos en presencia de una profesión de fe humanista. Así comprendió las cosas F.C.S. Schiller, que proclamó a Protágoras padre del pragmatismo preconizado por él.⁴ En Platón, por el contrario, la máxima se presenta como la expresión de un relativismo puramente individual. Al hombre de Protágoras nos lo recordarían entonces algunos personajes de Pirandello, amurallados en sus conocimientos instantáneos y transitorios. El ilustre sofista habría querido demostrar no solamente que los individuos, aun colocados de la misma manera frente a un objeto, lo perciben diferentemente en razón de su estructura particular,⁵ sino que el mismo hombre, colocado ante un objeto que ha percibido anteriormente, experimentará otra impresión porque él mismo ha cambiado.⁶

Lo que importa, de cualquier modo, es la afirmación de Protágoras de que el conocimiento es imposible en el sentido de una aprehensión de las cosas en sí mismas, y que se sitúa, forzosamente, en el nivel de lo que Kant llamaría el mundo fenoménico. La voluntad de atenerse al plano de lo humano aparece en esta otra declaración, casi igualmente célebre: “De los dioses, no sé si son, ni cuál es su figura. Muchas cosas impiden saberlo, la oscuridad (del asunto) y la brevedad de la vida humana.”⁷

A la idea de una verdad inscrita en la realidad como tal, Protágoras opone la de la verdad que se desprende al contacto con esta rea-

² Amigo de Pericles y de Eurípides, Protágoras fue contemporáneo, de mayor edad, de Demócrito (nacido hacia 460 a. c.), de Anaxágoras (nacido hacia 500 a. c.) y de Empédocles (que quizá nació en el mismo año que él). Parece que el dilema planteado por Heráclito y Parménides fue uno de los fermentos esenciales de su reflexión.

³ Platón, *Teetetes*, 152 a; trad. esp. en *Diálogos*, Universidad Nacional de México, 1922, p. 30.

⁴ *Humanism philosophical essays*, Londres, 1903.

⁵ “Tales como me parecen los objetos tales son para mí, y tales como te parecen a ti, tales son para ti...” (Platón, *Cratilo*, 386 a; trad. esp. cit., p. 191.)

⁶ Platón, *Teetetes*, 154 a; trad. esp. cit., p. 36.

⁷ Diels, 80 (74) B 4.

lidad, de la verdad como algo construido por el hombre. En esto, es sorprendente el aspecto moderno de su pensamiento. Pues introduce la preocupación primordial del hombre en sociedad, señala la importancia de las convenciones, expresa la exigencia de un valor propio a la comunidad humana, creadora de la cultura. Protágoras se percató de que la virtud, por cuanto supone una rectificación de las tendencias naturales, es en buena parte una cuestión de educación. Sócrates adoptaría nuevamente esta idea situándola en una perspectiva totalmente moral, al insistir en la identidad del bien y del conocimiento que se adquiere.

Diógenes Laercio dice que Protágoras fue el primero en declarar que hay, respecto de todas las cosas, dos razonamientos que se oponen. ¡Nueva prueba de una singular clarividencia! Se le reprocha el haber enseñado, a este respecto, que el razonamiento más débil debería convertirse, en virtud del arte de la retórica, en el más fuerte.⁸ Se trataría de demostrar que lo negro puede ser blanco, de convertir en justa una causa injusta. Las burlas de Aristófanes han prevalecido en cuanto al sentido atribuible a esta función de la elocuencia filosófica. Pero a este respecto Dupréel se muestra escéptico. El razonamiento "más débil" ¿no podría ser aquel que, aun siendo el mejor, tuviera en contra suya a la opinión corriente y vulgar?

Si no se sabe gran cosa de fuente segura acerca de Protágoras, no podemos dudar, empero, de que insistió en la importancia decisiva de la sensación para el conocimiento. Al decir de Platón, su escepticismo radical en cuanto al conocimiento del mundo exterior tenía por fundamento el papel exclusivo que atribuía a los sentidos. Se percató de que el acto de la percepción dependía de una determinada estructura sensorial, y que el escollo consistía en sustancializar las cosas en esta materia; en mostrar, por ejemplo, que lo que llamamos color nace del encuentro de un sujeto y un objeto, y que no se está en presencia de una cosa que sería el color percibido y de otra que sería la visión de este color.⁹

Aprehendiendo las cosas bajo el signo de la movilidad, a ejemplo de su maestro Heráclito, Protágoras sostuvo que la experiencia es inseparable de una impresión producida por la entrada en relación de dos realidades, independientes primero la una de la otra, y cuyos movimientos se afectan recíprocamente. En otras palabras, pensó que la cualidad de un objeto no constituía su propiedad permanente, sino sólo un modo de su movimiento o una fase de su existencia, y que de tal manera el conocimiento es resultado de

⁸ Aristóteles, *Retórica*, B 24. 1402 a 1423. Diels, 80 (74) A 21.

⁹ Véase *Teetetes*, 154 d; trad. esp. cit., pp. 42-43.

un contacto establecido entre algo exterior y un organismo, hallándose así uno y otro modificados por este encuentro en el proceso perceptivo.

Al parecer, Protágoras consideró que la memoria nos reconduce siempre a las percepciones originarias, que dejan su huella, pero con pérdida en relación con ellas. Así también, veía en las ideas generales una suerte de ilusión nacida de la creencia en la realidad de las palabras. Nominalista riguroso de modo precursor, consideraba los conceptos como etiquetas que recubren un saber constituido siempre, en la medida en que es válido, por impresiones individuales.

3. GORGIAS Y EL LENGUAJE

Si Platón, a pesar de su aversión por la sofística, elogia a veces a Protágoras, se muestra particularmente severo con Gorgias.¹⁰ Hay una teoría de este último que se ha hecho célebre¹¹ y que se resume de la siguiente manera: nada existe; aun si hubiese ser sería incognoscible; y aun si hubiese ser y fuese cognoscible, sería incommunicable a otro.

Tal tesis, que apuntaba sin duda a la ontología de Parménides, deja en la sombra a todos los demás aspectos del pensamiento de Gorgias. Se ha inferido nada menos que profesaba un nihilismo radical, que negaba todo valor así a la noción de verdad como a la de conocimiento. Sin considerar aquí esta cuestión, de orden esencialmente metafísico, no parece que haya lugar a oponer, desde el punto de vista psicológico, su concepción a la de Protágoras. Está emparentada con ella por la idea de que el conocimiento es el producto de dos elementos que se mezclan: uno proveniente del exterior y el otro obra del sujeto mismo. Lo que parece constituir la verdadera originalidad de Gorgias es la tercera proposición de la tesis que se le atribuye, que se refiere a la comunicación. Denota que era Gorgias un espíritu sagaz. En efecto, el sujeto individual, cuando conoce, no está en las mismas condiciones que aquel al que se dirige, lo que quiere transmitir encierra una experiencia particular, incommunicable directamente, que el auditor no puede más que infe-

¹⁰ Siciliano como Empédocles, Gorgias, que había adquirido una gran fama como orador, profesor de retórica y hombre político, interviene en Platón en el gran diálogo que lleva su nombre, e igualmente en el *Fedro* y en el *Banquete*. Es en esta última obra donde Agatón parodia uno de sus discursos y Sócrates lo califica de "orador terrible".

¹¹ La cita sobre todo Sexto Empírico (*Adv. Math.*, VII, 65, 599). Diels, 82 (76) B 3.

rir a base de su propia experiencia. Todo el problema de la naturaleza y de la función del lenguaje parece ponerse en tela de juicio, por el valor del acuerdo que establece entre las percepciones del autor del discurso y las que fundan la experiencia de sus auditores. En virtud de la idea singularmente avanzada de que el lenguaje no puede simbolizar más que con signos arbitrarios las cosas que pretende expresar, se puede atribuir a Gorgias un nominalismo radical, pero no se debe inferir, por fuerza, que el nihilismo —si hubo nihilismo— fuese en él absoluto y permanente.

No es dudoso que la sofística preparó en buena parte el advenimiento del escepticismo en Grecia, por obra de Pirrón de Elida (335-275 a. c.), que mostraría por las cosas exteriores una total indiferencia, fundada en la imposibilidad de conocer su verdadera esencia y, por consiguiente, de hacer sobre ellas algún juicio válido. Para Pirrón y sus discípulos, de los que Diógenes Laercio nos da una lista en su Libro IX, el alma se encuentra relegada entre las nociones incomprensibles. Unos decretan que es inexistente y otros la juzgan incognoscible. La Academia Nueva, al adoptar un escepticismo menos radical, sobre todo con Arcesilao y Carnéades parece haber admitido un dualismo del alma y del cuerpo. Pero no se conocen los detalles de su doctrina psicológica.¹²

4. LA BÚSQUEDA SOCRÁTICA

Como los sofistas, Sócrates se interesa en el ser humano¹³ ardentemente; pero el ser humano captado en una perspectiva esencialmente moral. Más que el individuo en la acepción psicológica del término, con sus facultades de percepción y de conocimiento, y en cuanto tal objeto posible de estudio, es la persona —diríamos hoy— la que constituye el foco de su interés. Al alma como principio de movimiento y de vida, colocada en primer plano por los jonios, él añade como valor esencial la razón y el carácter moral; ve en

¹² Acerca de Pirrón y su posteridad, la voluminosa obra de Victor Brochard sigue siendo fundamental (*Les sceptiques grecs*, París, Imprimerie Nationale, 1887).

¹³ La figura de Sócrates, nacido en Atenas hacia el año 470 a. c., es casi legendaria. Es sabido que lo conocemos esencialmente a través de Platón y de Jenofonte, que nos han dado retratos un poco divergentes. Moralista un tanto estrecho en Jenofonte, aparece en Platón como el portavoz de su propio idealismo (sobre todo en la *República*). De la enseñanza que se le atribuye han surgido escuelas antagónicas, lo que no facilita el conocimiento de un hombre que no escribió nada. En estas circunstancias, lo más cómodo es atenerse al testimonio de Aristóteles, que atribuye a Platón la transformación del mensaje ético de Sócrates en una verdadera metafísica de las ideas.

ella la sede de esa personalidad espiritual que su método quiere instaurar y consolidar, para hacerla plenamente dueña del cuerpo que anima. De tal modo, su meta es buscar, en las fluctuaciones de la vida sensible, “invariables” capaces de dar sostén a ese papel del alma en cuanto sujeto razonable del conocimiento y de la acción. Las descubre en las nociones (justicia, verdad, virtud, felicidad, belleza) que a su juicio expresan la verdadera naturaleza del hombre y las cuales se esfuerzan en definir en su esencia idéntica y permanente. Su identificación de la moral y de la verdadera ciencia postula que la acción humana puede y debe estar sometida a principios válidos para el ser humano en general, por cuanto todo individuo posee una naturaleza profunda, sustraída a las vicisitudes temporales. Lo que es bueno o verdadero para uno debe ser bueno y verdadero para los demás. La investigación socrática envuelve una universalidad de derecho orientada toda ella sobre un aspecto de la vida que, indudablemente, se descuida demasiado en nuestros días: el de los valores encarnados por la existencia del ser humano y del sentido que confiere a la vida. A las convenciones, a los prejuicios, a las ideas recibidas sin examen, Sócrates opone la existencia de una reflexión capaz de instaurar una vida moral que se determina con pleno conocimiento de causa. La tentativa expresa una elevadísima coincidencia subjetiva, y se ha observado que con el “demonio” que él invoca, fuente profunda de su inspiración, aparece una suerte de esbozo de la “Profesión de fe del vicario saboyano”, y del imperativo categórico de Kant. Antes del cristianismo, este moralista invita a sus contemporáneos a un incesante examen de conciencia, al esfuerzo sostenido de una toma de consciencia de sí para sí y en relación con otro, con vistas a un progreso moral, que considera es lo único verdaderamente importante. Esfuerzo que perseguirá para con todos y contra todos, hasta su misma muerte. Su *conócete a ti mismo* se inscribe en esta mira esencialmente ética. El conocimiento no versa sobre la realidad del alma, de la cual no duda, sino sobre sus riquezas ocultas que hay que descubrir para volverse mejor; si exhorta a los atenienses a este conocimiento de sí mismos por sí mismos, es porque lo mueve una convicción profunda de que saldrán ganando en firmeza moral, de que ya no se dejarán impresionar por las argucias de los sofistas.

Por lo que respecta a la naturaleza y al destino del alma así entendida, la dificultad de distinguir entre sus propias ideas y las de Platón no nos permite más que conjeturas. Baste con observar que la concepción socrática supone, en todo caso, una fe metafísica: la de una racionalidad inmanente a las profundidades de la vida.

En Sócrates la psicología está totalmente subordinada a la ética, al ser la introspección función del sentido que se trata de dar a la conducta humana. El hombre socrático es un ser que quiere alcanzar la dicha en virtud de una tendencia más o menos oscura, postulada como la raíz misma de sus deseos. Y este ser debe comprender que sólo el bien puede satisfacer este anhelo. Pero la habilidad dialéctica de Sócrates sólo podía afirmar, sin demostrarla, la identidad establecida entre los objetos del deseo y el bien, entre lo deseable —en el sentido psicológico del término— y el fin del hombre —en el sentido metafísico—; finalmente, entre el bien, la belleza, la virtud y lo útil. Su “sólo sé que nada sé” es un procedimiento didáctico, fundado en realidad en la convicción de que el contraste entre la búsqueda del placer o del poder, y la búsqueda del soberano bien, no es sino aparente, y que obedece a una falta de discernimiento, a un conocimiento insuficiente del bien, única garantía de la felicidad humana; la acción justa es, pues, la que está guiada por un conocimiento claro, fundado a su vez en una elucidación teórica, y es a esta ciencia del bien a lo que nos quiere llevar su ramosa *mayéutica*.

El lazo de la razón y las pasiones se mantiene en cuanto el hombre esclarecido, que obra entonces forzosamente bien, según Sócrates, pone su pasión en esa acción buena. Pero no deja de ser cierto que todo el dominio verdaderamente “psicológico”, por ejemplo, el de los conflictos que surgen entre los mandamientos de la conciencia moral (por no hablar de las vicisitudes de esta última) y las fuerzas instintivas se halla ausente de tal concepción exclusivamente ética y, a pesar de las apariencias, más preocupada por una idea de lo humano que por los hombres en su diversidad concreta. Parece que Sócrates fue un hombre de salud física y moral excepcionales, animado por una fe no menos excepcional en el poder de esa razón humana que experimentaba en sí mismo. La mayor ceguera a sus ojos, si hemos de creer el testimonio de Platón,¹⁴ es desconocer que la mayor desdicha, peor que la enfermedad del cuerpo, es “vivir con un alma, no sana, sino corrompida, y además injusta e impía”.

En pocas palabras, la concepción socrática del alma es inseparable de una filosofía de la sabiduría, ciencia por excelencia, por cuanto engloba a todas las demás virtudes particulares (piedad, justicia, valor, templanza); y de una sabiduría que se puede enseñar, puesto que es posible obrar sobre el alma de tal manera que se vea obligada a expresar la verdad de que está preñada.

¹⁴ *Gorgias*, 479 b; trad. esp. en *Diálogos*, Universidad Nacional de México, 1922, p. 180.

V. LA PSICOLOGÍA DE PLATÓN

I. LA ESPIRITUALIDAD DEL ALMA Y SU DESTINO

Si se admite la distinción establecida tradicionalmente entre las doctrinas de Sócrates y de Platón, la obra de este último se nos aparece como un intento de conferir un estatuto ontológico a la intuición que tuvo Sócrates del alma humana como esencialmente moral. De tal manera constituye, más que una psicología en la acepción moderna del término, lo que podríamos llamar una *meta-psicología*, inscrita en un contexto de fuerza y riqueza incomparables. “El alma —declara— es, luego de las divinidades, lo que de más divino hay para el hombre y lo que más directamente le interesa.” (*Leyes*, V.)*

Mientras que los pensadores que le precedieron, inclusive cuando sintieron —como fue el caso de Anaxágoras— la exigencia de caracterizar al alma por oposición a la vida natural, no la separaron completamente de una determinada materialidad, aunque fuese de una materialidad muy sutil, Platón quiere demostrar que es absolutamente incorpórea, y repudia todas las teorías anteriores que, al identificar el alma con un elemento o con una mezcla de elementos, le parecen comprometer irremediamente su carácter espiritual y su destino sobrenatural.¹

Para apoyar su tesis, recurre a varios argumentos: el alma posee desde siempre la verdad; es el principio de todo movimiento; simple e indivisible, y por tanto no compuesta, escapa por fuerza a la descomposición; es capaz de una reminiscencia que demuestra su existencia anterior; por participar en la idea de vida, se encuentra investida de una actividad eterna, que excluye la muerte. De tal modo Platón concibe la vida psíquica como independiente de la vida del cuerpo, al que gobierna tal como el alma universal, de la que es una porción, rige los movimientos del universo. Si se encuentra en la tierra mezclada a la materia y al devenir es por haber sido arrojada, por una suerte de caída; y de este cuerpo que habita aquí en la tierra aspira a liberarse como de una prisión. Su destino es volver

* Trad. esp.: *Las leyes*, en *Diálogos*, VIII, por J. Bergua, Ediciones Ibéricas, Madrid, 1960.

¹ Véase sobre todo *Fedón*, 70 ab, 84 b, 86 bd, 92 b, *La República*, III, 386 d (trad. esp.: *La República o el Estado*, 2ª ed., Buenos Aires-México, 1943, Espasa-Calpe Argentina).

a su patria originaria, a través de reencarnaciones sucesivas. Ahora bien, tal fin tiene como condición su liberación del mundo material. Se lleva a cabo, de tal manera, en el alma humana, un conflicto ontológico, pues se halla desgarrada entre la oscura nostalgia de una eternidad divina y los atractivos de la vida terrestre. Esta vida nunca es capaz de calmar la sed de absoluto que la posee, y debe comprender que su tarea consiste en elevarse por encima de los placeres del cuerpo, en vencer las tentaciones, en huir del mundo y de sus seducciones, en avivar su reminiscencia de las ideas que ha conocido en la realidad suprasensible. La dialéctica, capaz de superar la multiplicidad de los datos sensoriales y de disipar la ilusión que a ellos se adhiere, le permite lanzarse por esta vía liberadora; igualmente el amor, que despierta en ella el recuerdo de la idea de lo Bello reflejada en cierta medida por las cosas y por los seres, y que la conduce a la preocupación por el bien absoluto, cuyo esplendor domina el mundo inteligible, el único que es verdaderamente real. A los ojos de aquel que está orientado hacia la verdadera realidad, aquella en la que nada pasa ni muere, el mundo natural pierde su poder de seducción. De tal modo, en esta vida misma se da un paso decisivo, y la muerte podrá constituir una liberación para el alma, que se sustraerá a la rueda de los nacimientos y recuperará su verdadero habitat. Platón nos cuenta cómo fue precipitada el alma en la materia y en el devenir; enumera los castigos y las recompensas que la aguardan en el más allá, pero poniendo cuidado en precisar que se trata de símbolos. Así, las almas no purificadas por la filosofía descienden al Hades para recibir el pago que se han merecido. Penas eternas en el Tártaro les serán infligidas a las que se han endurecido en el mal; las demás, después de una larga estancia en el Hades, eligen el cuerpo (de un ser humano o de un animal) que habrán de ocupar; y esta elección está determinada por el pasivo o el activo que han adquirido en una encarnación anterior.

2. EL PROCESO DEL CONOCIMIENTO

A Protágoras, que hacía depender todo conocimiento de las sensaciones, Platón objeta que la ciencia no se puede reducir a ellas. Si tal fuese el caso, el enfermo, que siente su enfermedad, la conocería mejor que el médico. En realidad, la ciencia se asienta en un lugar que no son las sensaciones perpetuamente cambiantes. Esto no impide que Platón, inclusive en este nivel del conocimiento, corrija ya el moviismo radical que atribuye a Pitágoras. Distingue entre las sensaciones conforme a un determinado grado de ob-

jetividad que les es propia. Pues una impresión cualquiera no podría estar completamente desprovista de ella aun si el objeto se encuentra modificado en cierta medida ni si ella misma es perturbada por él, y deja siempre trasparentar algo de ese objeto. Si el color, por ejemplo, no fuese una suerte de fuego, si no perteneciese a las especies susceptibles de obrar sobre el fuego ocular, no habría ninguna percepción de color. Por otra parte, es abusivo pretender que toda sensación es completamente original con relación a las que la han precedido, sin que haya nada que reconduzca a una experiencia anterior. La observación común prueba lo contrario: un dedo aparece a la vista como un dedo, ya sea que pertenezca al extremo o al medio de una mano o que sea grande o pequeño (*Rep.*, VII, 523). Todo conocimiento implica una determinada permanencia, y si los objetos se hallasen en perpetua transformación el pensamiento no podría hacer de ellos presa alguna (*Cratilo*, 439-440). Esta permanencia no es menos necesaria del lado del sujeto del conocimiento, y por eso este último no puede descansar en las sensaciones. Entra en ello otro elemento, decisivo: la actividad racional, que coordina lo semejante. Esta actividad es inseparable en Platón de su condición metafísica, y el famoso "mito de la caverna" expresa el despegue necesario de la simple existencia y el acercamiento a las ideas eternas. Igualmente la reminiscencia, recuerdo latente de nuestro origen supraterrrenal y de las realidades que el alma ha encontrado, nos pone en el camino del verdadero conocimiento, abierto solamente al que se desprende del mundo sensible.

Cuando Platón, en el *Menón*, nos muestra a Sócrates interrogando a un muchacho esclavo de manera que le conduce a descubrir, por sí mismo, la solución de un problema geométrico: construir un cuadrado cuya superficie sea el doble de la de otro cuadrado dado, lo hace para demostrarnos que este ser inculto llevaba en sí mismo la solución; y esto significa, para Platón, haberla conocido en una vida anterior. Instaure así una suerte de técnica de las reminiscencias, para rebasar el estadio de las creencias y de las opiniones y alcanzar el verdadero saber. Es con esta perspectiva innatista como llega a sacar a luz la actividad propia del espíritu, su capacidad de juzgar y de razonar, distinta de las sensaciones. Se sabe la importancia que tuvo a sus ojos el pensamiento matemático gracias al cual —a pesar de las apariencias variables según la magnitud y la distancia— el espíritu llega a hacer inteligibles las proporciones de los cuerpos y sus movimientos. Ve en la matemática un sistema de coordinación fundado en principios cuya esencia es bien definida: números pares e impares, superficies, ángulos... Pero como no puede justificar por

sí misma tales principios, Platón la subordina a la dialéctica, que nos introduce en el dominio en que la razón, en su soberanía, descubre el sentido verdadero de todo lo que existe, y donde aparecen a plena luz los principios que permiten el conocimiento del universo en su estructura profunda. En este estadio de conocimiento sensible está completamente eclipsado.

3. UNA PSICO-FISIOLOGÍA FINALISTA

Pero cualquiera que pueda ser su preocupación por reservar una actividad lo más independientemente posible al alma —que estará en el cuerpo como está el piloto en su navío, al que debe conducir y gobernar— el problema del conocimiento y de la acción remiten forzosamente a Platón al ser humano constituido por un organismo; admite, por lo demás, que el alma, en el transcurso de sus peregrinaciones, sufre una influencia que obstaculiza o retarda la realización de su destino, y que, por eso mismo, mantiene forzosamente con el cuerpo relaciones de un cierto orden. Pero, ¿de qué orden? La respuesta no es fácil, independientemente de las dificultades intrínsecas de la doctrina, por cuanto las afirmaciones de Platón a este respecto expresan los pasos dados por un pensamiento que nunca descansa en la satisfacción de sí mismo.

En el *Fedro*, Platón compara al alma con un carro de dos caballos conducido por un cochero. El cochero simboliza la razón, uno de los caballos la energía moral y el otro el deseo. Esta división tripartita se encuentra de nuevo en la *República*:

Si el alma de cada uno de nosotros se divide en tres partes... a mi parecer... a éstas... corresponden tres placeres, propios de cada una; y por consiguiente, tres clases de deseos y de dominaciones.

...La primera de esas partes es aquella por la que el hombre conoce; la segunda es aquella por la que el hombre incita; la tercera tiene demasiadas formas para ser comprendida bajo un nombre particular, pero ya la hemos designado por lo más notable y por lo que más predomina en ella. La hemos llamado apetito concupiscible a causa de la violencia de los deseos que nos arrastran a comer, beber, al amor y a los demás placeres de los sentidos; y la hemos llamado amiga de las riquezas, porque el dinero es el medio más eficaz para satisfacer esta clase de deseos (*Rep. IX, 581 d, e*).

Ahí Platón especifica que la razón tiene como sede la cabeza, la energía moral el pecho y el deseo el abdomen.

La misma manera de ver se encuentra de nuevo en el *Timeo*,* esa obra de la vejez, en la que Platón nos cuenta cómo el arquitecto del universo, "Autor y obrero de los seres divinos", encargó a sus propios hijos la génesis de los mortales (69 c).

Nos encontramos en presencia de una psico-fisiología finalista que explica "por qué" las tres partes del alma ocupan ese lugar distinto en el cuerpo. Si el "principio divino" del alma tiene su sede en la cabeza, separada del pecho por el cuello, es porque quiere permanecer, todo lo posible, protegido de las mancilladuras provenientes del alma inferior; como esta última contiene "una parte naturalmente mejor, y otra peor", la primera está situada más cerca de la cabeza, entre el diafragma y el cuello, para que pueda contribuir, en concierto con la razón, a contener los apetitos; y estos últimos tienen su sede lo más lejos posible del alma deliberadora, "en el intervalo que separa el diafragma del ombligo" (*Timeo, 69, 70, 71*). La médula es considerada por él como lazo que une al alma con el cuerpo. La sangre tiene su fuente en el corazón, nudo de todos los vasos, y se refresca en los pulmones. El aire, o *pneuma*, penetra en el cuerpo humano por vías definidas, desde la boca y los pulmones hasta el corazón. De ahí, corre por el organismo entero, rige la vida, el equilibrio de las funciones, los movimientos del pensamiento.

De la concepción platónica se desprende que sólo la parte superior del alma tiene el privilegio de la inmortalidad: una inmortalidad cuyo carácter personal no parece ser nada dudoso:

En fin, cuando los lazos que reúnen los triángulos en la médula, rotos... no pueden atar ya, los lazos del alma se aflojan y con ello, ésta, libre y vuelta a su naturaleza, escapa llena de alegría porque todo cuanto es contra natura es doloroso, mientras que lo conforme a ella, agradable. He aquí por qué, si la muerte causada por enfermedades o heridas es dolorosa y violenta, la que llega tras la vejez, de acuerdo con los deseos de la naturaleza, nada tiene de penosa y trae consigo más bien alegría que dolor. (*Timeo, 81 d. e.*)

En el *Fedón*, igualmente, Platón declara que el alma que se ha nutrido de la verdad divina no teme "desparramarse en el momento en que se separará del cuerpo, o dispersarse al soplo de los vientos, o partir en vuelo y, una vez partida, ya no estar en ninguna parte" (84 a, b).

La afirmación de la inmortalidad personal había de constituir uno

* Trad. esp. en *Diálogos*, VII, por J. B. Bergua, Ediciones Ibéricas, Madrid, 1960.

de los motivos importantes del prestigio de que disfrutaría Platón entre los apologistas cristianos, desde Justino hasta San Agustín. Sin embargo, podemos preguntarnos, al igual que en el caso de los jonios, si la consecuencia lógica de la teoría no sería el retorno del alma individual al alma universal y cósmica. Por otra parte, si lo esencial del alma, si el elemento divino que hay en ella es únicamente la facultad cognoscitiva o la razón, tal parece que las afecciones, los apetitos, los deseos, por cuanto son producto de su unión con el cuerpo, no habrán de poder sobrevivir a la destrucción de este último; la cuestión consiste entonces en saber cómo y por qué esta alma, puro pensamiento, ha podido precipitarse en la prisión del cuerpo.

Todo lo que Platón escribe, en el *Timeo* en particular, acerca de las cualidades sensibles se inserta en la perspectiva finalista que preside su concepción del alma tripartita, tal como sus comentarios sobre el hígado (espejo liso y brillante, sede de la adivinación), sobre la imaginación y sobre el bazo (en el que las impurezas se depositan, lo que explica su hinchazón en caso de fiebre), sobre los intestinos (largos y sinuosos, a fin de que los alimentos permanezcan largo tiempo en el cuerpo para que el hombre se vea liberado de una perpetua preocupación alimenticia), sobre la médula, los músculos, los huesos y los tendones que reúnen los huesos y la médula; sobre la carne, la cabeza, la piel, los cabellos, las uñas, los aparatos circulatorio y respiratorio, sobre la digestión y la asimilación, sobre el desequilibrio de los alimentos, la degeneración de los tejidos y la formación de los humores, sobre la bilis, la pituita... (*Timeo*, 61-86).

4. LOS TRASTORNOS PSÍQUICOS Y LOS FACTORES INCONSCIENTES

Particularmente curiosa es la actitud objetiva que observa Platón al tratar los trastornos psíquicos; en las descripciones que nos da, el caracterólogo disputa con el moralista. Si admite que las enfermedades tienen a menudo causas externas: abuso de alimentación, excesos sexuales, desproporción entre los gastos físicos y la alimentación, piensa también

... que la mayor parte de los reproches que se hacen a los hombres a propósito de su intemperancia en los placeres, cual si en realidad fuesen voluntariamente viciosos, son reproches injustos,

pues nadie es malo porque quiere, sino que llega a serlo por una mala educación o "por una mala disposición del cuerpo" de la que el alma padece a causa del cuerpo:

por ejemplo, los humores de las pituitas, agrias o saladas, y todos los humores y bilis que atraviesan el cuerpo, no encontrando una salida exterior, son retenidos dentro. Entonces mezclan sus emanaciones a los movimientos del alma, y la producen enfermedades de todas clases, más o menos graves y numerosas, según el número e importancia de las curaciones. Y ello porque lanzándose a los tres lugares en que el alma reside, sea cual sea aquel en que caigan, causen allí tristezas y penas de todas clases, tanto la audacia como la cobardía, volviendo al hombre olvidadizo y perezoso de inteligencia.

Si añadimos a esto la influencia de las malas instituciones políticas y de la corrupción del medio, que nadie se preocupa por reformar, se comprende la existencia del mal:

Por lo que sería preciso acusar a los padres mejor que a los hijos; a los maestros de preferencia a los discípulos. En todo caso, todos debemos esforzarnos cuanto nos sea posible, mediante el estudio (educación), la ciencia, y una buena disciplina, en huir de la maldad y alcanzar la virtud, su contraria (*Timeo*, 86-87).

En cuanto al sistema de educación que preconiza Platón en la *República* no podríamos decir que recurra a la psicología, pues consiste en orientar y aun en obligar al individuo a seguir una vía trazada por Platón el filósofo. Sin embargo, esta pedagogía abunda en observaciones penetrantes, por ejemplo, a propósito de los apetitos y de los deseos que se manifiestan en los sueños, en las cuales podemos ver una especie de presciencia del papel de inconsciente descrito por el psicoanálisis. En unos, nos dice, estos deseos "gracias a la razón" se desvanecen enteramente o son débiles o pocos en número; mientras que en otros... son "más numerosos y al mismo tiempo los más fuertes";

son los que se despiertan durante el sueño, cuando esta parte del alma, que es racional, pacífica y a propósito para mandar, está como dormida, y la parte animal y feroz, excitada por el vino y por la buena comida, se rebela y, rechazando el sueño, intenta escaparse y satisfacer sus apetitos. Sabes que en tales momentos esta parte del alma a todo se ofrece, como si se hubiera libertado violentamente de todas las leyes de la conveniencia y del pudor; no distingue nada, ni dios, ni hombre, ni bestia. Ningún asesinato, ningún alimento indigno le causa horror; en una palabra, no hay acción por extravagante y por infame que sea, que no esté pronta a ejecutar (*Rep.* IX, 571).

Inclusive, se encuentran en Platón observaciones que podrían interpretarse hoy en el sentido de una determinada plasticidad del "in-

consciente", o de la repercusión favorable sobre éste de una vida preocupada por el equilibrio. Se disfrutará del reposo, escribe,

...cuando un hombre observa una conducta sobria y arreglada; cuando antes de entregarse al sueño reanima la antorcha de su razón, alimentándola con reflexiones saludables, conversando consigo mismo; cuando, sin saciar la parte animal, le concede lo que no puede rehusarle, para que se tranquilice y no turbe... la parte inteligente del alma...; cuando se acuesta tranquilo y sin resentimiento...; cuando todo duerme en él, menos su razón, que se mantiene despierta...

y si se ha tratado de calmar con la reflexión la efervescencia de los sentimientos, es entonces también cuando:

...el espíritu ve más en claro la verdad, se intima con ella y no se siente turbado por fantasmas impuros y sueños criminales.

Pues la consideración de estos últimos torna manifiesto que

...hay en cada uno de nosotros, incluyendo a los que parecen más dueños de sus pasiones, una especie de deseos crueles, brutales, sin freno, como lo prueban los ensueños... (*Rep.* IX, 572.)

VI. LA PSICOLOGÍA DE ARISTÓTELES

1. ARISTÓTELES Y SUS PRECURSORES

COMO la de Platón, la psicología de Aristóteles está dominada por una ontología que presta al universo, por la intervención de una causa final y de un principio de perfección en las cosas una arquitectura estable y armoniosa en la que cada parte está ordenada por el conjunto. Pero se abre paso un sentido de la observación objetiva, un gusto por lo concreto, una preocupación por lo individual que le confieren, en cierta medida, a pesar del marco dogmático, muchos rasgos de una psicología en el sentido moderno del término.¹

Aristóteles se preocupó por las teorías de sus precursores, a veces para criticarlos altanaramente. Los juicios que formula a su respecto están ordenados con método y constituyen útiles instrumentos para el conocimiento de su pensamiento. Considera que los pitagóricos y los platónicos, en su preocupación por afirmar el carácter sobrenatural del alma, descuidan las condiciones reales, físicas y orgánicas de su existencia; y a los pensadores materialistas, a los atomistas en particular, les reprocha el confundir el principio vital con los elementos que éste organiza. Demócrito, por ejemplo, no podía explicar con sus átomos el comportamiento de los seres vivos, que manifiesta sin duda la intervención de una elección, de un pensamiento (*De Anima*, 1, 3, 405 b, 15-25). Tal física no puede explicarnos la naturaleza de las sensaciones, muy diferentes de los simulacros que se producen en el mundo material. El agua que refleja un paisaje no ve el paisaje.

Demócrito, cuando piensa que la visión es una imagen reflejada, está en un error. Es extraño que no se le haya ocurrido la idea de preguntarse por qué sólo el ojo ve, y no lo hacen ninguna de las cosas en las que se reflejan los simulacros (*De Sensu*, II, 438 a, 5-14).

La aparición de la vida no es reductible a los procesos físico-químicos; estos últimos son su condición necesaria, pero no suficiente, y le deben su orientación. El principio vital, por tanto, difiere de los elementos que componen el mundo físico. Es absurdo re-

¹ Si se trata, por ejemplo, de preguntarse por las imágenes de los sueños, comienza por declarar: "A propósito de la adivinación que tiene lugar mientras se duerme, y que se dice que proviene de los sueños, no es fácil ni tratarla a la ligera, ni darle fe". (*Parva Naturalia*, 462 b.)

presentarse el alma como si fuera fuego; lo mismo valdría identificar al carpintero o a su arte con los instrumentos que utiliza, por el hecho de que la obra es resultado de esta colaboración (*De Partibus Animalium*, II, 7, 652 b, 7-15).

2. LA OPOSICIÓN A PLATÓN

Platón fue el primero que quiso demostrar el carácter inmaterial del alma como garantía de su inmortalidad. Pero su intento, por el hecho de que atribuyó al alma, como su papel esencial, el reintegrarse a una realidad metafísica puramente ideal, culminó en separarla del cuerpo, en excluir las sensaciones del dominio de la verdad, a pesar de las correcciones que se pueden encontrar en su obra. Esta suerte de guerra civil que introduce en el hombre repugna al espíritu positivo de Aristóteles, cuya oposición a las ideas trascendentes de su maestro es bien conocida. Según él, si se observan las cosas concretamente, existe más bien una unión y colaboración entre el alma y el cuerpo. La unidad funcional de este último, articulada en funciones diversas, depende de ese único principio activo que es el alma, sin anterioridad real en relación con los elementos que unifica, coordina y gobierna. El alma no puede subsistir sin un cuerpo al que anime (*De Anima*, II, 2, 414 a). Es principio de vida y de movimiento, immanente a las funciones biológicas y fisiológicas. En cuanto causa primera de la vida, de la sensibilidad y de la inteligencia, es acto, esencia, "forma": y no de una virtualidad cualquiera, sino determinada, es decir, de una existencia capaz "en potencia" de realizarse en esta forma particular.

He aquí, todavía, un absurdo propio de esta doctrina y de la mayoría de las teorías relativas al alma: unen al alma con el cuerpo y la colocan sin precisar en nada la razón de esta unión, ni la disposición del cuerpo que esto comporta. Sin embargo, se ve claramente que tal explicación es indispensable: pues en virtud de las relaciones entre el alma y el cuerpo es por lo que aquella obra y éste padece, por lo que uno es movido y la otra mueve; ahora bien, ninguna de estas relaciones recíprocas pertenecen a cosas cualesquiera. Sin embargo, esos pensadores se esfuerzan solamente en explicar la naturaleza del alma, pero, en lo que concierne al cuerpo que debe recibirla, no añaden ninguna otra cosa, como si fuese posible que, como dicen los mitos pitagóricos, cualquiera alma revista cualquier cuerpo. Pero esto es inadmisibles, pues es evidente que cada cuerpo posee una forma y una figura que le es propia. Los partidarios de la metempsicosis presentan las cosas de manera semejante a aquel que sostuviere que

el arte del carpintero puede ejercerse con flautas: esto es imposible, pues toda técnica debe valerse de los instrumentos que le son propios, y el alma del cuerpo que le conviene (*De An.* I, 3, 407 b, 13-26).

En pocas palabras, el alma no es esa exiliada de que habla Platón, encerrada en un cuerpo con la nostalgia de despojarse para siempre de él; es ella la que asegura la armonía funcional de las funciones vitales.

3. EL ALMA COMO "FORMA" DEL CUERPO

En otras palabras, el ser humano no está constituido por una alma y un cuerpo como dos entidades yuxtapuestas. Los dos términos expresan los aspectos inseparables de su unidad viviente, el tejido real de sus sensaciones, de sus afecciones, de sus actividades. Aristóteles se ve así conducido a definir el alma como "la entelequia primera de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia".² Principio de movimiento, de crecimiento, de generación, unifica toda sus funciones, sin exceptuar las operaciones de la sensibilidad y del entendimiento.

No tiene caso averiguar si el alma y el cuerpo son una sola cosa, tal como no tiene caso distinguir la cera y la impronta, ni, de manera general la materia de una cosa cualquiera y aquello de lo que es materia (*De Anima*, I, 5, 411 a; igualmente II, 1, 412 b, 5).

El alma es al cuerpo lo que el filo del hierro es al hacha, lo que la vista es al ojo:

Si el ojo fuese un ser vivo, la vista sería su alma: pues la vista es la esencia del ojo. El ojo, por su parte, es la materia de la vista, y si la vista llega a faltar, ya no hay ojo, sino por homonimia, como un ojo de piedra o un ojo dibujado. (*De An.* II, 1, 412 b 20.)

Y no es posible separar el órgano de la función:

... el alma es, en sentido primordial, aquello por lo que vivimos, percibimos y pensamos... con justa razón algunos pensadores han estimado que el alma no puede estar, ni sin un cuerpo, ni ser un cuerpo; pues no es un cuerpo, sino algo del cuerpo; y por eso está en un cuerpo... (*De An.* II, 411 a, 15-20.)

² *De Anima*, II, 1, 412 a, 27-28. (Hay que entender por entelequia el desarrollo de un ser cuyas diferentes partes son solidarias, y que posee la forma que es capaz de revestir; y por *vida en potencia* la disposición de los órganos adecuados para cumplir algunas funciones vitales.)

Por considerar el alma "causa y principio del cuerpo vivo" (*De An.* II, 4, 415 b 10), la psicología se encuentra ligada en Aristóteles a la biología y aun a la botánica. Pues admite una manera del alma en la planta misma, en cuanto ésta es capaz de nutrirse, de reproducirse, de crecer conforme al tipo de su especie. En el animal, las funciones vitales aparecen en grado superior, porque le permiten discernir mediante la sensación las cualidades de las cosas, y aun desplazarse por sí mismo según los deseos o las aversiones que éstas suscitan en él. El alma, en este nivel, es sensitiva, apetitiva y motriz. Aristóteles, que observó mucho a los animales, se persuadió de que su comportamiento, en muchos casos, presenta analogías con el del hombre:

En la mayoría de los demás seres vivos, hay rasgos de cualidades físicas, que se hallan más claramente diferenciadas en el hombre. En efecto, como hemos dicho en el caso de los órganos, observamos en muchos animales disposición a la mansedumbre o al salvajismo, un carácter fácil o difícil, valor o cobardía, temor o seguridad, impetuosidad o astucia y aun algunos rasgos de semejanza con los cálculos de la inteligencia humana (*Historia de los animales*, VIII, 1, 588 a, 18 b, 3).

Y discierne además que:

En lo tocante a algunos de estos caracteres, la diferencia que hay entre el hombre y el animal no es más que una diferencia de grado: unos son más marcados en el hombre, y otros en los animales... Lo que acabamos de exponer se ve de manera evidente cuando se considera lo que es propio de la infancia. En el niño, en efecto, se puede ver una suerte de impronta y de germen de las disposiciones que serán más tarde las suyas propias, en tanto que el alma no difiere, por así decirlo, en nada, a esta edad, de la de los animales. Por tanto, es muy razonable sostener que algunos caracteres psíquicos son los mismos en el hombre y en el animal, mientras otros guardan una fuerte semejanza y otros más no guardan entre sí más que una analogía (*Historia de los animales*, VIII, 1, 588 a, 18 b, 3).

4. LO PROPIO DEL HOMBRE

El paso del animal al hombre está caracterizado por una suerte de perfección. Aparece la mano, que nos da testimonio sorprendente del poder de la inteligencia; y, sobre todo, la inteligencia misma en su forma racional, capaz de descubrir en el mundo sensible inva-

riantes, tipos; de llegar a comprender principios universales, axiomas eternos (como aquel que supone constantemente el silogismo: lo que es verdad del todo es verdad de la parte). Esta inteligencia racional propia del hombre es "imposible, inmortal y eterna" (*De An.* III, 5).

Es el *nous* introducido por Anaxágoras, quien según Aristóteles no supo captar su verdadera esencia. Acerca de este *intelecto agente o activo*, como lo llama, y del que nos dice que entra en el feto "por la puerta" (*De Gen. Anim.*, II, 3, 736 b 37), se han sucedido los comentarios a través de los siglos, hasta tal punto su propio pensamiento al respecto es ambiguo.³ Reconoce, por lo demás, que no se sabe nada con seguridad acerca de este *nous*, salvo que se trata de otro género de alma (*De Anima*, II, 2, 413 b). Le atribuye un pensamiento que no es intermitente y fragmentario como nuestro pensamiento discursivo, sino pensamiento en acto de todas las realidades inteligibles. Este *nous* es, en relación con nuestro pensamiento ordinario, "pensamiento del pensamiento"; por cuanto hace posible la intuición intelectual de los primeros principios, es fundamento de toda ciencia (*Met.*, XII, 7, 9).

El problema consiste en relacionar dialécticamente la descripción empírica de Aristóteles con este intelecto universal, que tiene que individualizarse, puesto que vive en un cuerpo; en comprender verdaderamente el papel atribuido al alma individual: el de una actualización progresiva, en relación con esa instancia que es "acto eterno". Evidentemente, el problema no es de orden psicológico, sino metafísico. Toca al problema del origen del pensamiento racional del hombre y a la dificultad de considerarlo como resultado de la experiencia sensible; un problema que dos milenios de investigaciones no han resuelto todavía, suponiendo que pueda llegar a resolverse algún día.

5. LA PRIMACÍA ONTOLÓGICA

La doctrina de Aristóteles descansa sobre una distinción fundamental entre el orden cronológico y un orden ontológico más profundo, que confiere a la vida un movimiento cuyo sentido es actualizar virtualidades emanadas de una perfección originaria. Por tanto, lo imperfecto procede idealmente de lo perfecto, tal como el niño supone al adulto, aunque lo suponga "en potencia". Así Aristóteles se

³ La doble interpretación, averroísta y tomista, polariza en cierta forma el problema del *nous* en Aristóteles. Se sabe que la solución de Averroes, que se había puesto como tarea restituir el pensamiento auténtico de Aristóteles, es afirmar que el *intelecto agente* es uno y el mismo para todos los hombres, y que por tanto le corresponde todo lo que hay de eterno en el individuo.

ve llevado a postular a Dios como primer motor inmóvil, como ser absolutamente inmaterial, como pura forma (*Met.*, XII, 7, 1072 b, 25, 30). La descripción de los seres naturales en movimiento, y realizados en la materia, por el Aristóteles biólogo y psicólogo, se inscribe por tanto en el marco de un sistema cerrado; se aplica a objetos cuyo desarrollo, en sus fases presentes y aun futuras, es conocido por el Aristóteles metafísico. No por ello es menos cierto que el interés de su teoría, en el campo de la psicología en cuanto tal, estriba en la descripción del organismo concreto, real y significado por la coordinación armoniosa de sus partes.

6. EL OBJETO DE LA PSICOLOGÍA

La clasificación de las almas en vegetativas, sensitivas e intelectivas no supone en él diferenciaciones cualitativas de partes del alma en el sentido platónico. Se trata de una distinción establecida entre estructuras orgánicas más o menos complejas, en un sentido muy semejante al que entendemos hoy cuando comparamos estructuras diversas con el comportamiento que las caracteriza (*De Anima*, II, 2, 213 ab; II, 3, 414 b). Desde este punto de vista, a la luz de la psico-fisiología moderna, su manera de ver no tiene nada de anticuado, a pesar del contexto dogmático.

Parece ser que todas las afecciones del alma están dadas en un cuerpo: el valor, la mansedumbre, el temor, la piedad, la audacia y también la alegría, lo mismo que el amor y el odio; pues, al mismo tiempo que se producen estas determinaciones, el cuerpo experimenta una modificación (*De Anima*, I, 1, 402 b, 15).

Después de haber enunciado sin ambigüedad lo que parece ser un prelude al famoso paralelismo psico-fisiológico, Aristóteles nos da testimonio de una conciencia muy clara de la dualidad propia del objeto de la psicología, de esa suerte de escollo interior-exterior con el que tropiezan todavía hoy las investigaciones:

De esto resulta que, en las definiciones, se debe tomar en cuenta este estado de cosas: se definirá, por ejemplo, la cólera por un movimiento de tal cuerpo o de tal parte, o de tal facultad, producido por tal causa y para tal fin. Y por eso es por lo que el estudio del alma depende del médico, ya se trate del alma por entero, o bien del alma tal como la describimos. De tal modo, el médico y el dialéctico definirán diferentemente cada una de estas afecciones, lo que es, por ejemplo, la cólera: para el último, es el deseo de devolver la ofensa,

o algo de ese género; para el primero es la ebullición de la sangre que rodea al corazón, o bien la ebullición de lo caliente. Uno da explicación de la materia y el otro de la forma y de la noción: pues la noción es la forma de la cosa, pero es necesario que se realice en tal materia... (*De Anima*, I, 1, 402 b, 30, 403 b).

Sea como fuere, a partir de la consciencia que el ser vivo toma de sí mismo, se elabora un conocimiento cualquiera, y la sensación nos remite, forzosamente, no a un exterior interpretado en términos de movimientos, sino a un sistema interno de cualidades y de significaciones. Aristóteles lo comprendió bien, pues vio en la sensación, esencialmente, una capacidad de discernir en el mundo sensible cualidades: lo blanco, lo rojo; lo dulce, lo amargo; lo duro, lo blando... , en virtud de un acto que pone en juego un elemento externo (el poder que tiene el objeto de afectar a uno o a varios órganos de los sentidos) y un elemento interno (la actividad de estos órganos mismos).

7. LAS SENSACIONES Y LA PERCEPCIÓN

Si la presencia de la razón es necesaria para el conocimiento de las estructuras esenciales de la realidad, los materiales sobre los cuales se ejerce le son proporcionados por los sentidos. Sin las cualidades que éstos nos revelan, la razón sería incapaz de hacer inteligible al mundo. Pero, ¿cómo nos las revelan? Aristóteles considera esencial el hecho de que el alma permanece interior en el proceso de la sensación. Según él, Heráclito se equivocó —y fue en esto demasiado fielmente imitado por Protágoras y aun por Platón— al pensar que la imagen es el resultado de una combinación de dos cuerpos y que la impresión sensible se debía a una doble aportación de materia. De hecho, el hombre que conoce hace existir en cierta manera —intencional, formal, inmaterialmente— al objeto conocido en su intelecto: “no es la piedra lo que está en el alma, sino su forma” (*De An.*, III, 8, 431 b, 25).

Así, Aristóteles sustituye la idea de emanaciones materiales del objeto recibido por el sujeto por la de la aprehensión, por este último, de una “forma” que supone un intermediario: la transparencia, lo diáfano. El ojo se vuelve luminoso y coloreado, mientras que la córnea lo protege contra las sustancias cuya luz y cuyos colores reproduce. Por tanto, es sólo la forma la que modifica los sentidos, un poco a la manera como un sello marca en la cera su impronta, sin dejar en ella nada de su metal.

La luz ha sido asimilada al fuego, porque no existe y no aparece

más que cuando hay fuego. Pero éste no debe confundirse con la luz que emana. El fuego es un cuerpo. La luz es la manifestación visible de esa cualidad que es la transparente que poseen algunos cuerpos, sobre todo el agua y el aire (*De An.*, II, 7, 418 b). Pero si esta transparencia es la condición de la luz, la del fuego es otra. Allí donde falta, los objetos más translúcidos "en potencia" permanecen opacos. El ojo, en el acto de la visión, contiene luz. Está constituido por un cuerpo transparente que es un líquido acuoso; la prueba de esto es el flujo que se produce a consecuencia de una perforación del ojo. (*De Sensu*, II, 438 a, 13-19). La única excepción a esta conjunción necesaria de la luz y de lo diáfano para que se produzca la visión, está constituida por los casos de fosforescencia, los cuales, por lo demás, no permiten la percepción del color propio del objeto (*De An.*, II, 7, 419 a). Lo mismo ocurre en lo tocante a los demás sentidos a los que Aristóteles analiza para mostrar que su función implica siempre un intermediario, punto de reunión de las cualidades y del órgano que las percibe. En el caso del tacto, corresponde este papel de intermediario a la piel.

De modo general, la psicología de Aristóteles apunta, en relación al idealismo platónico, a rehabilitar la sensación como fuente de conocimiento, al establecer que no podría engañar en cuanto a su objeto propio. La visión de blanco equivale a desprender del mundo la cualidad, la esencia de blanco. El error comienza sólo con el juicio, cuando interviene una afirmación acerca de este blanco mismo:

La sensación de los sensibles propios es siempre verdadera o, por lo menos, está sujeta del mínimo modo posible al error. La percepción... viene en segundo lugar y en este punto ya puede deslizarse el error: pues que el sensible sea blanco es un punto acerca del cual no es posible engañarse, pero que lo blanco sea tal o cual cosa determinada es algo sobre lo cual el error es posible (*De An.*, II, 428 b, 15-20).

Cada sensación de la misma cosa captada en el mismo momento no dice jamás a la vez que tenga cierta cualidad y que no la tenga. E incluso captada en momentos diferentes no se contradice en lo que respecta al estímulo. Por ejemplo, el mismo vino, si ha cambiado él o si ha cambiado el organismo, ha podido parecer primero azucarado y luego no azucarado. Pero el sabor de lo azucarado, tal como es en el momento que es, no ha cambiado nunca: siempre es verídica la sensación a su respecto. Y todo futuro sabor azucarado le es necesariamente semejante (*Met.*, I, 5, 1010 b, 18-26).

La visión del pintor no está falseada por las leyes de la perspectiva. Si una visión a distancia parece inexacta, es por comparación

con una visión de cerca, a la que se admite como fiel al objeto y que sirve de criterio para la rectificación. Ocurre solamente que el conjunto no permite a veces discernir los detalles, como es el caso cuando el bosque nos impide ver el árbol. Pero no por ello son menos sentidos los detalles, y basta con apartarse de la visión global para que se tornen manifiestos. Si miramos una longitud de varios metros, ya no distinguimos un metro como tal. Algunas de las observaciones de Aristóteles, a propósito de la percepción de los conjuntos, se encuentran revaloradas hoy por las concepciones de los psicólogos de la *Gestalt*. Por otra parte, admite la existencia de indiscernibles, que no son ceros, y uno piensa entonces en las "pequeñas percepciones de Leibniz:

Quando una cosa que está más allá de la sensación no es sensible en sí misma, no lo es tampoco considerada aparte. Pues es de una manera latente como se encuentra incluida en una sensación más distinta. Y un sensible de esta especie, aun separado, no será tampoco sentido de manera manifiesta. No obstante, será sensible puesto que lo es ya de una manera latente y lo será manifiestamente una vez añadido a otros (*De Sensu*, VI, 446 a, 11-26).

Después de haber tratado por separado a los cinco sentidos, Aristóteles se planteó el problema de la unificación de las sensaciones en un sujeto perceptor. "El acto del sensible y el acto del sensorio constituyen un solo acto" (*De An.*, III, 2, 426 a, 15). Observa que el proceso sensorial constituye "una inseparable unidad en un tiempo inseparable" (*De An.*, III, 2, 426 b, 25), y de esta manera es conducido a la noción de un *sentido común* (esto es, "no particular"). Este mediador entre los sentidos particulares, al que se debe la unificación de sensaciones diferentes, es la sensación de la sensación, algo análogo a lo que llamamos hoy consciencia:

...los diversos sentidos... obran entonces no como sentidos separados, sino formando un solo sentido, cuando se produce una simultaneidad de sensaciones relativamente al mismo objeto; éste es el caso cuando percibimos que la hiel es amarga y amarilla: pues no pertenece ciertamente a otro sentido declarar que estas dos cualidades constituyen una sola cosa. De ahí viene también que el sentido común se engañe: basta, por ejemplo, que una cosa sea amarilla para que crea que es hiel (*De An.*, III, 1, 425 a, 30, 425 b).

Esta sensibilidad primera aparece, por tanto, como el sostén del mundo de la experiencia que forzosamente es *una* experiencia. Se

encuentran en Aristóteles, a propósito de esta "alma" unificadora, concebida como una suerte de fluido, algunas explicaciones que constituyen una sutil supervivencia del *animismo*, pero que no podríamos pretender que son un progreso en relación con los médicos hipocráticos, ni siquiera en relación con Platón. En efecto, es al corazón al que atribuye un papel privilegiado, admitiendo que este órgano es la sede del *pneuma* psíquico, a saber, del principio de la vida, de donde parte el movimiento mismo:

... este lugar de origen es, de las tres regiones determinadas del cuerpo, la que está situada en la parte intermedia entre la cabeza y el vientre. En los animales sanguíneos, es la parte que colinda con el corazón: pues todos los animales sanguíneos tienen un corazón y el principio del movimiento y de la sensibilidad parte de allí (*Parva naturalia*, 456 a).

Es el corazón el que recibe las sensaciones a través de las venas (Aristóteles parece desconocer el papel que desempeñan los nervios y los músculos). Este *pneuma*, este soplo congénito, suerte de naturaleza sutil, difundida por el organismo, es el sujeto del calor vital, el sustrato de la vida sensorial, el primer instrumento del alma. Se exhala constantemente de la sangre, condición de su existencia, por influencia del calor natural del cuerpo. Este calor es mantenido por un *pneuma* externo físico: el aire que respiramos.⁴ Por los vasos del mesenterio, el alimento, cocido por el calor y el *pneuma*, pasa al corazón, en el que se transforma en sangre. Esta última, cargada de alimento, hierve en los vasos, como lo atestiguan las pulsaciones. Aristóteles no distingue entre las venas y las arterias. Con el nombre de *poroi*, designa indistintamente los nervios, los tendones, los uréteres y los ligamentos. Admite que el cerebro humano es más voluminoso que el de los animales, pero dice que no contiene sangre. Es frío y compensa, por cocción, el calor que sube del corazón. En cambio, la médula espinal y la médula ósea son calientes.

A pesar de las dificultades que presenta el doble aspecto, a la vez sustancialista e instrumentalista, de las observaciones de Aristóteles acerca del psiquismo humano, y a pesar de sus concepciones fisiológicas anticuadas, sigue siendo cierto que su concepción constituye, en relación con los que le precedieron, un claro progreso en el plano de la teoría del conocimiento. Pues da testimonio de un ahondamiento en el estudio, y de una descripción mucho más estructurada de los procesos que entran en juego en la percepción.

⁴ Véase W. Jaeger, *Das Pneuma im Lykelon*, Hermes XVIII (1913) y G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma*, París, Lovaina, 1945.

Por lo demás, se percató de que la sensación, lejos de constituir un empequeñecimiento para el pensamiento, avanzaba en el sentido del desarrollo de la vida. Dentro de esta perspectiva, se ocupa de la organización sensorial misma. Mientras que el tacto y el gusto son los sentidos más importantes para la vida natural, el olfato, la vista y el oído manifiestan ya un grado superior. Y la misma progresión aparece en el juego de las sensaciones. Si el calor de un lugar en el que se entra es igual a aquel que se experimentaba antes y por el cual el cuerpo ha sido modificado de alguna manera, no se le siente. Si es inferior, se experimenta una sensación de frío; por tanto, es preciso que sea superior para discernirlo (*De An.*, II, 11, 424 a). De igual manera, cuando se ha percibido un color o una nota, se es ciego o sordo a su repetición inmediata o se tiene una impresión falsa, y el nuevo color o la nueva nota parecen ser de intensidad más débil. Por tanto, la sensación normal no puede nacer sino vinculada a una precedente, que sea a la vez de cualidad semejante y de intensidad inferior. Pero, ¿cómo es posible esto, ya que la sensación precedente ha desaparecido entonces del órgano? Hay que ver en eso una prueba de que el conocimiento no está fundado sólo en sensaciones, como creía Protágoras, y que tampoco es simplemente producto de la sola razón, como se desprende de la filosofía de Platón. Es una actividad compleja, en la que lo inferior, que no se basta a sí mismo, encuentra en lo superior su orden y su sentido:⁵

... por eso no podríamos aprender o comprender ninguna cosa en ausencia de toda sensación y, por otra parte, el ejercicio mismo del intelecto debe ir acompañado de una imagen, pues las imágenes son semejantes a sensaciones, salvo en que son inmateriales. La imaginación, sin embargo, es distinta de la afirmación y de la negación, pues se necesita una combinación de nociones para constituir lo verdadero o lo falso (*De An.*, III, 8, 432 a, 5).

8. LA IMAGINACIÓN, LA MEMORIA, LOS SUEÑOS

Esta alusión de Aristóteles a la imaginación considerada como una realidad *sui generis* va acompañada en él de observaciones penetrantes. En primer lugar ocurre que la imagen, distinta de la sensación de que procede, es indispensable a la actividad del pensamiento, pero puede ser verdadera o falsa:

⁵ Véase Pierre Salzi, *La genèse de la sensation dans ses rapports avec la théorie de la connaissance chez Protágoras, Platon et Aristote*, París, Alcan, 1934, pp. 31-48.

Que la imaginación no sea la sensación, es evidente... la sensación, es, en efecto, o potencia o acto; por ejemplo, vista o visión; por el contrario, puede haber imagen en ausencia de la una o de la otra, tales son las imágenes que percibimos en el sueño. Luego la sensación está siempre presente, mientras que la imaginación no lo está. Por otra parte, si la imaginación y la sensación fuesen idénticas en acto, todas las bestias deberían poseer imaginación; pero no es así, como se ve por el ejemplo mismo de la hormiga, de la abeja y del gusano. Luego las sensaciones son siempre verdaderas, mientras que las imágenes son las más de las veces falsas... Por último, como hemos dicho anteriormente, aparecen imágenes visuales inclusive cuando se tienen los ojos cerrados (*De An.*, III, 3, 428 a, 5).

La imaginación, que no es la ciencia o la intelección, tampoco es la opinión, pues "...la opinión va acompañada de convicción...". Ahora bien, ninguna bestia posee la convicción, mientras que la imaginación se encuentra en varias de ellas. Además, toda opinión va acompañada de convicción, la convicción de persuasión, y la persuasión de razón; ahora bien, entre las bestias, hay algunas que poseen claramente imaginación, pero no razón (*De An.*, III, 3, 428 a, 15-20).

Así, la imaginación se manifiesta como una facultad intermedia entre la sensibilidad y la razón. Se halla estrechamente vinculada a la memoria. Cuando los sentidos especiales están inactivos, no por ello se detiene la vida psíquica, y su actividad vincula la función sensible a la función imaginativa —esto se produce en los sueños— y a la memoria. Cuando un estímulo externo ha dejado de obrar, los movimientos sensoriales se prolongan y al estar reforzadas estas sensaciones retardadas por la aportación de sensaciones semejantes se constituye todo un complejo de imágenes. La imaginación se distingue de la memoria por cuanto esta última supone la intervención de un "sensible común", el tiempo, que nos conduce de nuevo a una continuidad vivida, a imágenes-copias de experiencias anteriores. La confusión en este dominio es el caso de los "desequilibrados", que confunden "sus imágenes mentales con realidades" (*De Mem. et Rem.*, I, 451 a). La memoria se distingue igualmente de la sensación y del acto cognoscitivo por cuanto envuelve el tiempo sentido. Si la memoria correspondiese únicamente a la parte intelectual del alma, sólo se la encontraría en el hombre, siendo así que la observación demuestra su presencia en buen número de animales. Aristóteles distingue, a propósito de esto, la simple conservación del pasado y su retorno espontáneo al espíritu, de la facultad de rememoración voluntaria por un esfuerzo intelectual que sitúa este recuerdo en el tiempo. Sólo

esta memoria voluntaria es una función de la inteligencia, de ese *nous* que es lo propio del hombre.

El que rememora, en efecto, llega a la conclusión de que, anteriormente, ha visto, u oído o sentido alguna experiencia de este género, y este proceso es una suerte de búsqueda, la cual, por naturaleza, no se produce más que en los seres a quienes pertenece la facultad deliberadora... (*De Mem. et Rem.* en *Parva Naturalia*, 453 a, 10).

Pero este "acto de reminiscencia", como dice Aristóteles, no nos conduce de nuevo a un saber adquirido en una existencia anterior, como creía Platón; sirve para volver a encontrar, con esfuerzo o sin él, un recuerdo desaparecido de la conciencia (es decir, en el vocabulario de Aristóteles, que se ha tornado simplemente potencial). Y este acto es posible porque los movimientos dejados en nuestros órganos por las percepciones tienden a sucederse conforme a un determinado orden, en el que operan relaciones de continuidad, de semejanza, o de contrariedad que constituyen el hábito:

Quando... rememoramos, somos movidos según el movimiento después del cual, aquel que buscamos, tiene la costumbre de producirse (*De Mem. et Rem.*, 451 b, 15).

Este intento de restablecer la continuidad rota de la memoria no siempre tiene éxito:

... La prueba de esto está en el trastorno que sienten algunas personas cuando no son capaces de acordarse de una cosa, a pesar de una gran tensión de espíritu, trastorno que sigue persistiendo una vez que han abandonado todo esfuerzo de rememoración (*De Mem. et Rem.*, 453 a, 15).

Aristóteles piensa que los "temperamentos melancólicos" están particularmente sujetos a este desagradable estado interior, que consiste aquí en un difícil restablecimiento de los mecanismos desencadenados por el esfuerzo de rememoración.

A propósito de los sueños, enuncia una idea que ya encontramos en Hipócrates, a saber, que pueden anunciar las enfermedades. Pues estas últimas, observa, van precedidas de movimientos insólitos en nuestro organismo, los cuales escapan al estado de vigilia, porque entonces son eclipsados por impresiones sensoriales más intensas.

En el sueño ocurre todo lo contrario, pues los movimientos pequeños nos dan entonces la impresión de ser grandes (en razón de la inac-

ción de los órganos sensoriales). Lo que a menudo ocurre en el sueño lo muestra con evidencia: nos imaginamos, por ejemplo, que truena o que hay relámpagos, cuando en realidad los oídos no perciben más que débiles ruidos; o también, que se come con delicia miel o sabores dulces, cuando tan sólo una gota de flema escurre (al esófago); o que se camina a través del fuego, siendo así que se trata solamente de que un ligero calor afecta a algunas partes del cuerpo. Una vez despiertos, todo esto se nos aparece bajo su verdadero aspecto (es decir, como lo que son, cosas insignificantes en realidad). Pero, como en todas las cosas los comienzos son modestos, es evidente que modestos son también los comienzos de la enfermedad y de las demás afecciones que amenazan producirse en nuestro cuerpo. Saquemos en conclusión, por tanto, que es manifiesto que estos comienzos deben necesariamente aparecernos con mayor claridad en el sueño que en el estado de vigilia (*De Div. per somnum*, I).

9. EL PRINCIPIO DE PERFECCIÓN

Por razón de su ontología, todo se encadena en la concepción del Estagirita y la psicología está ligada a la moral. Vegetales, animales, seres humanos, son contemplados en la perspectiva de una conquista incesante de la materia por la forma, por la atracción de un Bien supremo, la perfección divina, que hace pasar a la materia por formas cada vez más perfectas; se trata de una evolución en círculo, si es que podemos hablar de evolución a propósito de una realidad ya evolucionada, ordenada jerárquicamente por especies que permanecen fijas, cuya forma persiste a través de los individuos que la actualizan. Este principio de perfección, que en la esfera del pensamiento obra como un estimulante de la búsqueda de la belleza y de la verdad, se manifiesta en el nivel del deseo por el impulso hacia el placer. Para un organismo vivo, ser es crecer y reproducirse para la conservación de la especie. Lo "divino en el alma" para los seres inferiores es este impulso a engendrar para que su especie se perpetúe, en el espacio y en el tiempo a la vez (*De An.*, II, 4, 415 a, 22). Y el deseo permanece ligado al sentido, mientras que la voluntad es la forma que adopta bajo el control de la razón. La moral aristotélica no tiene por meta, como la de Platón, un destino supraterrrenal, sino que es una búsqueda de la felicidad aquí en la Tierra. En la *Ética nicomaquea* (Libro X), Aristóteles declara que el placer remata la actividad como una suerte de fin que se le añade a la manera como la belleza se añade a la juventud. Toda actividad es fuente de placer, siempre que se ejerza conforme a la naturaleza del ser que la despliega. En el hombre, su naturaleza de ser razonable

lo inclina muy naturalmente al ejercicio del pensamiento, principal fuente de dicha. Una vida humana vivida conforme a la razón asegura la felicidad, idéntica a la virtud. En su más alto grado, esta virtud es la vida puramente contemplativa del sabio. Prácticamente, dicha y virtud se reúnen en una moral del justo medio (el valor es mejor que la cobardía y que la temeridad; la generosidad es preferible a la avaricia y a la prodigalidad...).

VII. LA PSICOLOGÍA DEL EPICUREÍSMO Y DEL ESTOICISMO

1. LA EXIGENCIA INMANENTISTA

EN LAS doctrinas epicúrea y estoica, la exigencia inmanentista de que da testimonio Aristóteles se radicaliza y se manifiesta en forma de un monismo preocupado por una nueva coherencia. Epicuro vuelve a Demócrito, ese pensador criticado por Aristóteles, con la voluntad de combatir toda metafísica espiritualista, con el propósito deliberado de mostrar que una teoría materialista de la vida no sólo es posible, sino preferible.¹ El epicureísmo, despreciador de las creencias órfico-pitagóricas, quiere demostrar que los hombres no cuentan más que con su propia vida, sus propios fines y su razón personal, y que hay que rechazar, por falaz, la idea de un universo sometido a causas finales, por una providencia o una razón universal. La única realidad es la de los átomos. Nada es incorpóreo, salvo el vacío, totalmente incapaz de sentir, de obrar o de pensar. Así también, es absurdo considerar incorpórea el alma. He aquí una verdad preciosa, a los ojos de Epicuro, por cuanto permite alejar los tormentos que engendran el deseo, la esperanza o el temor de una vida de ultratumba, y llegar de tal manera a esa liberación interior que condiciona la única dicha verdadera accesible al hombre.

2. LAS CONDICIONES HISTÓRICAS

Esta doctrina apareció cuando la *polis* griega agonizaba, en una época en que la nostalgia de una salvación personal tendía a imponerse al gusto de la especulación por sí misma. Epicuro era adolescente cuando murió Alejandro.² Se sabe que, a su muerte, se produjo una

¹ La influencia cultural de Epicuro ha sido mucho más vasta que la de los primeros atomistas (Leucipo y Demócrito); por eso, a pesar de su intuición genial, no hago mención de esta primera manifestación de la física corpuscular. Habitualmente se coloca a Demócrito (Leucipo casi nos es desconocido) entre los presocráticos, y John Burnet observa, a propósito de esto, que tal costumbre oscurece el verdadero curso del desenvolvimiento histórico. Pues Demócrito, contemporáneo y menor que Sócrates, es posterior a Protágoras, y su teoría está condicionada tanto por una interrogación sobre el problema del conocimiento como por preocupaciones morales. (*La aurora del pensamiento griego*, introducción.)

² Nacido en 341 o 342 a. c., Epicuro escribió mucho, pero su obra ha desaparecido. No se dispone más que de tres cartas a discípulos (a Heródoto so-

lucha encarnizada entre sus generales para repartirse la herencia imperial, y Grecia quedó desgarrada por luchas intestinas. Periodo de sangre y de asesinatos, del que nacieron monarquías militares, absolutistas y burocráticas. Periodo de descomposición en el que los atenienses, tan orgullosos en otro tiempo de su libertad, erigieron un altar, como a un dios salvador, a Demetrio Poliorceta, ese extravagante gozador a quien, en la época en que Epicuro abría en la ciudad su escuela, llegaron incluso a alojar en el Partenón.³ Debíó de ser grande entonces la tentación que sintieron los mejores espíritus a evadirse de la historia, y el epicureísmo puede revestir el sentido de una oposición a la bestialidad y a la crueldad por un espíritu lúcido y desengañado. La necesidad de comprender, de coordinar y de justificar todas las formas de la realidad, que culmina en Aristóteles, cede el paso a la preocupación por una vida liberada de trastornos, indiferente o endurecida ante los acontecimientos políticos y sociales. “Vivir oculto” sería el precepto constante de la escuela. Sordos a los extravíos de su tiempo, el “filósofo del jardín” y sus discípulos volverían a tomar, a su manera, la antorcha de la cultura griega, y así su papel fue análogo al que desempeñaron los monjes en la Edad Media. Es conocida la inmensa veneración de que se rodeó a Epicuro —tan denigrado, por lo demás— mientras vivió, y el culto que sus discípulos le rindieron después de su muerte, hasta el punto de que los centros epicúreos fueron los más temibles rivales del cristianismo hasta que éste recibió la investidura de la autoridad imperial.

3. LOS ÁTOMOS Y EL “CLINAMEN”

Centrada en torno de la conquista de una sabiduría liberadora, fundada en una física dogmática, la doctrina epicúrea no deja a la psicología más que un lugar subordinado. Es la actitud moral lo que le importa en primer lugar, y la ciencia de la naturaleza no debe servir más que para justificarla racionalmente:

bre la física, a Pitocles sobre la meteorología, a Meneseo sobre la moral), de una colección de *pensamientos*, del texto de un *testamento*, de algunos fragmentos, descubiertos en el siglo XVIII, de un tratado sobre la naturaleza. A esta escasa documentación se añaden fragmentos de otros epicúreos, el admirable poema de Lucrecio, *De rerum natura*, una *Vida de Epicuro* por Diógenes Laercio, traducciones y citas en autores de otras tendencias (Cicerón, Séneca, Plutarco, etc.).

³ “Esos pobres atenienses han perdido hasta tal punto el espíritu, que han cesado inclusive de ser espirituales. Se da a uno de los meses el nombre de Demetrio; se le da también al último día de cada mes. La fiesta de Dionisios se convierte en la fiesta de Demetrio.” (Ch. Normand, *Histoire grecque*, París, Alcan, 1903.)

En primer lugar hay que convencerse de que el conocimiento de los fenómenos celestes, considerados ya sea en sí mismos, ya sea en conexión con los demás fenómenos, no tiene en sí otro fin que la ataraxia y una firme confianza: tal cual es el fin, igualmente, de todas las demás búsquedas (*Carta a Pitocles*).

Ahora bien, la ciencia de la naturaleza establece que, en definitiva, no existen más que corpúsculos en movimiento, *átomos*, como decía ya Demócrito, increados e indestructibles, cuya única diferencia está en su forma y su tamaño, aunque este último no se pueda percibir nunca. A la teoría de Demócrito, el epicureísmo añade la idea de *clinamen*, es decir, de una desviación de los átomos. Arrastrados por su peso y precipitándose a modo de lluvia, no hubiesen podido nunca apartarse de sus trayectorias paralelas, ni, por tanto, tropezar unos con otros y aglomerarse para formar los mundos, si no poseyesen alguna capacidad de desviarse un poco de la línea recta. Atribuyendo este poder al átomo, Epicuro introdujo en la naturaleza un principio de indeterminación que le permitió evitar las consecuencias morales implicadas por un mecanismo riguroso, y salvaguardar, de tal manera, la libertad humana. Pues ve en ella un modo particular de la espontaneidad que subsiste en el interior de los agregados formados por los átomos. Nada viene de nada y la voluntad libre sería inconcebible en un mundo sujeto a un determinismo absoluto. Este elemento de contingencia, introducido en la naturaleza, ha sido acogido, en general, con gran frialdad por los filósofos, desde Cicerón hasta Leibniz. En cambio, Karl Marx, en su tesis de Jena, en 1841 (*Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro*), le rinde homenaje por esta intuición del átomo como un centro de fuerza, como una fuente de energía, que restituye a la naturaleza y a los individuos una vida de la que el mecanismo de Demócrito no podía dar cuenta y razón.

4. LA MATERIALIDAD DEL ALMA Y EL CONOCIMIENTO

Si los átomos en movimiento constituyen la única realidad, el alma no podría ser una excepción privilegiada. No se distingue del cuerpo más que por una sutileza mayor de los elementos que la componen, y está formada por partículas esféricas, pequeñísimas, infiltradas entre las del cuerpo y esparcidas de tal manera por todo el organismo. Esta difusión del alma en el organismo explica, a juicio de los epicúreos, la solidaridad que manifiestan entre sí las diferentes partes de un ser vivo. A ese cuerpo sutil que constituye el alma,

atribuyen la doble función de difundir la vida por el organismo y de permitir las actividades psíquicas, afectivas e intelectuales. Estas actividades tienen como condición la unión del alma y del cuerpo, y esta unión demuestra a sus ojos la materialidad del alma. Si fuese de naturaleza distinta a la del cuerpo, no podría moverlo, ni padecer con él. El epicureísmo tiene clara noción de la acción recíproca que se ejerce entre las dos instancias (la decadencia de las fuerzas vitales e intelectuales que acompaña a la del cuerpo, los trastornos o la ausencia aparente de la conciencia en la embriaguez, en algunas enfermedades como la epilepsia, en el desmayo...) y decide la problemática que se desprende de ello, mediante la afirmación de su materialidad común. Epicuro, además, piensa que las cosas son más complicadas de lo que creía Demócrito, para quien los átomos del alma eran simplemente ígneos; considera que la vida orgánica —y con mayor razón la función psíquica— supone la presencia de varios elementos en la composición del alma. Además de un elemento ígneo (al que Lucrecio llama *calor* o *vapor*), y de otros análogos a gases o al aire, hay uno sin nombre (*nominis expers*), nacido de una determinada combinación accidental de átomos que engendró la sensibilidad y cuya importancia es decisiva. Dotado de sutileza y movilidad muy particulares, compuesto de los átomos más pequeños y más finos, es la sede de las sensaciones, y a él atribuye la escuela las actividades psíquicas y mentales. La finura de los elementos que constituyen lo que Lucrecio llama “el alma del alma”,⁴ o el *animus* por relación al *anima*, permite la entrada en contacto con los aspectos de la realidad que escapan a las percepciones sensoriales cuyos materiales son más bastos. En lenguaje moderno, esto viene a ser lo mismo que decir que el alma es sensible a vibraciones imperceptibles por los sentidos. El papel de este elemento tiene evidentemente como condición la función que rige la vida orgánica, puesto que la individualidad de la persona, en tal teoría, es forzosamente de orden físico. El cuerpo, compuesto de átomos más pesados y menos móviles, sirve de abrigo y de protección a los que forman el alma; éstos no pueden, de tal modo, dispersarse en el aire, que es lo que ocurre en el momento de la muerte. Porque es material, el alma puede experimentar sensaciones al entrar en contacto con las cosas. Todos los cuerpos emiten siempre emanaciones, efluvios, que son otros tantos “simulacros”, es decir, minúsculas imágenes de ellos mismos:

... hay... imágenes de igual forma que los cuerpos sólidos, las cuales, por su sutileza, están mucho más allá de lo que percibimos. No es

⁴ *De Rerum Natura*, III, 145.

posible, en efecto, ni que tales emanaciones puedan nacer en el medio ambiente, ni que encuentren condiciones favorables a la construcción de imágenes en relieve o lisas, ni que los efluvios, así emanados de los cuerpos, conserven en el mismo orden la posición y el lugar que tenían en los sólidos mismos. A estas imágenes las llamamos simulacros (*Carta a Heródoto*).

Infinitamente más sutiles que los objetos captados por los sentidos, estos simulacros se desplazan por el espacio con rapidez "inconcebible":

... el movimiento que los arrastra por el vacío, al no encontrar ningún obstáculo que se le oponga y lo haga retroceder, realiza toda suerte de recorridos imaginables en un tiempo inconcebible para el espíritu. Pues la lentitud o la rapidez de un movimiento es resultado de la resistencia o de la no resistencia que encuentra (*Carta a Heródoto*).

En estado de vigilia, estos simulacros penetran en nosotros por los órganos de los sentidos. Durante el sueño, se introducen por los poros y producen los sueños. Epicuro les atribuye, inclusive cuando se combinan de cierta manera, la aparición en el sueño de objetos que no existen en ninguna parte (la imagen de un centauro, por ejemplo). Epicuro niega que el aire pueda hacer el papel de intermediario en las percepciones visuales y auditivas, puesto que él mismo está compuesto de átomos. Es a través de sus intersticios como se deslizan los de las emanaciones, y el papel que desempeña es más bien el de un amortiguador:

... la audición, también, proviene de una determinada corriente que emana del objeto, que hace oír una voz, un sonido, un ruido; en resumidas cuentas, de lo que, de alguna manera, determina una impresión auditiva. Esta corriente se difunde y se divide en partículas sólidas y homogéneas, que conservan, a la vez, una determinada conformidad entre ellas mismas y una identidad de naturaleza con el objeto particular que las ha emitido: de tal modo, determinan en nosotros, las más de las veces, una percepción clara de este objeto; faltando lo cual, no hacen sino revelarnos la existencia, fuera de nosotros, de un objeto sonoro. Pues sin una determinada emanación emitida por el objeto y conforme a él, la percepción del sonido no podría tener lugar como lo hace... (*Carta a Heródoto*).

La sensación, fuente única de conocimiento, constituye la evidencia primera, la *fides prima*,⁵ según Lucrecio. Todas las sensaciones

⁵ Lucrecio, *De Rer. Nat.*, IV, 505.

se reducen a un determinado contacto con lo que está fuera de nosotros. "Pues el tacto, el tocar ¡oh dioses poderosos! es el sentido de nuestro cuerpo por entero."⁶ Si el error existe, es porque la actividad espontánea del alma —reflejo en nosotros de la contingencia natural— puede conducirnos a interpretaciones fantásticas. El juicio, en cuanto proviene también él de las sensaciones, no podría convenir de error más que a otros juicios y no a la sensación como tal. Pues esta última es un estado del sujeto que nos reconduce por fuerza a una realidad objetiva que lo produce, es decir, al mundo de los objetos, insertos ellos mismos en un movimiento total. En cambio, las interpretaciones de las sensaciones pueden ser erróneas —tal es el caso de algunos juicios o de los delirios— y estar sujetas a rectificación. Y para distinguir las interpretaciones falsas (contradichas o no confirmadas) de las verdaderas (confirmadas o no contradichas), el materialismo epicúreo apela, en el dominio del conocimiento, a una suerte de norma perceptiva en la que la repetición parece desempeñar el papel esencial.

5. LA PSICOTERAPIA EPICÚREA

La actividad espontánea del alma le permite ejercer sobre el cuerpo la acción que supone la técnica moral de los epicúreos: el recurso apaciguador, en los momentos de sufrimiento, a los recuerdos de los momentos felices, y la proscripción de los pensamientos deprimentes, para alcanzar la felicidad inclusive cuando el alma orgánica padece con el cuerpo al cual se encuentra mezclada. Con la tranquila firmeza de que dio testimonio en la enfermedad que acarrió su muerte, Epicuro dio de su teoría una suerte de demostración experimental. Esta teoría tiene como fundamento el papel atribuido a las ideas-imágenes —ya se refieran a un objeto de deseo o de aversión, o bien se refieran al sujeto que va a ejercer tal acción o a comportarse de una determinada manera— de mover el *animus*; y el poder de este último de ejercer entonces, por intermedio del *anima*, una acción de estímulo o de freno sobre algunos movimientos corporales. No es fácil representarse claramente este proceso tal como lo concibió Epicuro, y se corre el gran riesgo de introducir en esto estructuras elaboradas por la psicología moderna. No obstante, parece ser cierto que se dio cuenta de que un dominio de la imaginación (distinta de las sensaciones, en cuanto que como *animus* puede ser afectada por átomos demasiado finos y móviles para ser

⁶ *Ibid.*, III, 434.

perceptibles a los órganos sensoriales) es la condición *sine qua non* de la libertad interior postulada por su moral.

Como ya he recordado, todas las elucidaciones de Epicuro tienen mucho menos como objeto el saber por el saber mismo que una técnica para la salvación personal. La meta esencial es la eliminación del sufrimiento, la conquista de esa calma interior que es la *ataraxia*; implica la liberación del temor de los dioses y de los castigos de ultratumba, así como de las preocupaciones relativas a una finalidad cualquiera del universo. A propósito de la muerte, Epicuro ha enunciado conceptos penetrantes respecto de este hecho indudable, a saber, el de que pensamos forzosamente en ella con nuestra conciencia de vivos. Prolongando mentalmente nuestra vida aquí, nos imaginamos una existencia *post mortem* capaz de experimentar nuestros deseos y nuestros temores.

Al reducir la vida moral al placer, Epicuro piensa, sin embargo, que no hay verdadero placer salvo el duradero. Por eso, lejos de preconizar el recurso a los placeres fugitivos, se lanza a concebir una suerte de economía en este dominio, para no admitir más que las necesidades indispensables a la vida (beber, comer, dormir). Y aun es conveniente satisfacerlas con moderación. Los demás deseos, sobre todo los que están ligados a la vanidad y a la ambición, deben mantenerse cuidadosamente a raya. Se trata, en suma, de una política personal, que envuelve una actitud moral que se reduce al interés juiciosamente entendido. La injusticia no da frutos, porque puede tener consecuencias cuyo temor emponzoña al alma. De igual manera, la amistad es un gran bien, porque nos aporta un sentimiento de seguridad y de consuelo. En el plano de la vida política y social, el "vivir oculto" de los epicúreos expresa su abstencionismo de principio, el cual no se deberá derogar más que cuando entre en juego el interés de la propia salvaguardia.

Encontramos en Lucrecio una explicación naturalista de los orígenes del hombre y del desarrollo de la civilización. Así también, no ve en ello nada que deba incitarnos a adjudicar a los dioses, que sienten una perfecta indiferencia, un mérito atribuible únicamente al trabajo y a la experiencia de los humanos. En la doctrina epicúrea, si la razón pretende ejercer la soberanía en el dominio moral, su papel gnoseológico, en cambio, se reduce a la capacidad de utilizar materiales que resumen o condensan datos sensibles. Esta capacidad constituye otra forma de la evidencia (que se añade a la evidencia sensible): la de una suerte de pensamiento universal, formado en nosotros por la rememoración de series constantes, y que se traducen sobre todo en *anticipaciones* y *prenociones*. De esta manera,

conceptos como los de "hombre", por ejemplo, o de "calor", revisiten para nosotros un sentido inmediato en cuanto evocan un gran número de percepciones anteriores. La transformación de las sensaciones particulares en nociones es maquina, pero, sin embargo, no excluye esa reflexión que la actividad del alma hace posible y que presiden algunas relaciones. Epicuro invocaba antes que nada el papel desempeñado por la *concomitancia*, la *analogía*, la *similitud* y la *fusión* (imágenes en cuadros compuestos).

6. EL PANTEÍSMO ESTOICO

La larga historia del estoicismo no es una simple retrasmisión; se trata más bien de un motivo fundamental diversamente orquestado.⁷ Al pasar a Roma, el aspecto moral de la teoría prevaleció hasta el punto de no dejar más que un lugar muy secundario a la especulación metafísica; y la doctrina se convirtió esencialmente en una técnica de disciplina personal, de educación del carácter. En el estoicismo romano, todo el acento se carga en la voluntad humana en cuanto capacidad de negación que funda la libertad interior, en cuanto poder de decir no a los impulsos, a los deseos, a los fantasmas de la imaginación, para desarrollar y conservar una firmeza de alma teóricamente inquebrantable; es una escuela de dominio de sí mismo, de vigilancia constante, y, al mismo tiempo, de sumisión al destino. Pues el panteísmo que enmarca a este voluntarismo estoico postula que los acontecimientos se encadenan rigurosamente en un orden universal, que es para todos los seres individuales la ley de su destino.

7. EL "PNEUMA" DIVINO

Una solidaridad fundamental une a los elementos de lo real, en cuanto participan todos en el *pneuma* divino, animador eterno del mundo. Este *pneuma*, principio de cohesión en el mundo inorgánico, actúa como vida organizadora en el mundo vegetal y engendra, en el mundo humano, una forma de vida en la que la razón se hace explícita. Nos encontramos, así, en presencia de una escala ascendente, de una jerarquía debida a un desarrollo en el que lo supe-

⁷ Se sabe que el estoicismo se remonta a Zenón (de Cito), que enseñó bajo el Pórtico (*stoa*) de Atenas, probablemente desde el año 300 a. c., que fue defendido después por su discípulo Cleantes (de Assos), y por el alumno del discípulo, Crisipo (de Soli), apodado, en virtud de la importancia de su obra, "el segundo fundador del Pórtico", puesto que se trasladó a Roma, donde habrían de ilustrarlo los nombres de Séneca, Epicteto y Marco Aurelio.

rior, como en Aristóteles, envuelve a lo inferior, aunque se inscriba aquí en el contexto de una doctrina que se declara materialista. En efecto, al igual que en el epicureísmo, la vinculación del alma al cuerpo, cuyas afecciones comparte, es invocada por Cleantes como argumento en favor de su materialidad, pues a sus ojos una comunidad de naturaleza es la condición necesaria de tal unión. Pero —contrariamente al epicureísmo— la doctrina estoica ve en esta comunidad de la naturaleza la prueba misma de que la razón, que se abre y florece en el hombre, no le puede pertenecer como su privilegio exclusivo. Da por segura la existencia de una razón universal, fundamento del orden cósmico, al cual el hombre debe adherirse lo más completamente posible. El *vivir de acuerdo con la naturaleza* de Zenón, así como el *naturam sequi* de Cicerón, expresan este doble aspecto, antropológico y ontológico, del comportamiento nacional, del que dependen, a la vez, la dicha y la virtud. Si el primer precepto de la famosa máxima estoica: *soporta y abstente* ordena una sumisión al destino en un sentido que nos recuerda a veces el *Amor fati* de Nietzsche: *ama lo que te ocurre, interésate únicamente por los acontecimientos que se hallen ligados a tu destino*,⁸ el segundo indica una preocupación por evitar la dispersión, por concentrarse en una meta privilegiada: *es una locura trabajar toda la vida si nuestra imaginación y nuestros esfuerzos no tienden hacia una meta determinada*.⁹

En el plano teórico, aunque la noción de *pneuma* ocupa en la doctrina un lugar central, aparecen fluctuaciones en cuanto a la manera de concebir la naturaleza y su acción en las cosas y en los seres.¹⁰ Zenón echa mano de una concepción netamente materialista (la materialidad del alma está demostrada por su naturaleza de *pneuma*) reservando el nombre de *Logos* al principio universal que rige el desenvolvimiento necesario de las cosas. En Cleantes, el término aparece para designar a una divinidad material e inmanente, idéntica al alma del mundo. Se trata de un soplo ígneo que, penetrando al cosmos por entero, le asegura la cohesión y la vida, y del cual el alma humana es un fragmento. Es una constante de la doctrina la de que las diversas realidades cósmicas, aunque poseen su individualidad distinta del mundo circundante, constituyen un solo ser. Y a través

⁸ Marco Aurelio, *Pensamientos*, Libro VII y LVII; trad. esp., en *Los estoicos*, 3ª ed., Ediciones Ibéricas, Madrid, 1943.

⁹ Marco Aurelio, *Pensamientos*, cap. XX, § 5.

¹⁰ Véase *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à Saint-Augustin*, por G. Verbeke, Biblioteca del Instituto Superior de Filosofía, Universidad de Lovaina, París-Lovaina, 1945.

de toda la historia del estoicismo aparece la idea fundamental de la solidaridad que une a los seres humanos al mundo, en cuanto son, en el gran todo, órganos minúsculos, microcosmos. Es indudable la analogía de la cosmogonía de los estoicos con su manera de concebir el psiquismo humano, todas cuyas actividades son explicadas por fluidos que atraviesan el organismo corporal. Estos fluidos están sometidos a la hegemonía de la parte del alma que mora en el corazón.¹¹ Ahora bien, los estoicos piensan que este centro hegemónico, en lo tocante al alma cósmica, es el sol, hogar de las corrientes ígneas que recorren el universo y engendran la vida. Por cuanto este *pneuma* divino rebasa las realidades terrestres, no es inconcebible que se le puedan dirigir plegarias. El himno de Cleantes nos da testimonio de ello. Su teodicea muestra que el carácter inmanente de la doctrina estoica no puede afirmarse sin reserva y que la ruptura con el dualismo de Platón dista de cobrar siempre el aspecto radical que le confiere Epicuro. Cleantes, por otra parte, si admite que el alma pasiva es una parcela separada del *pneuma* de los padres, piensa que se liga a un elemento superior (el *nous*) preexistente a su unión con el cuerpo y que, por tanto, no desaparece con él. Esta supervivencia, según Crisipo, está reservada a las mejores almas. De todas maneras, no podría tratarse de una verdadera inmortalidad, puesto que la doctrina admite que periódicamente una conflagración universal absorbe todo lo que existe y a las almas mismas. Por lo demás, no es fácil comprender por qué las almas de los mejores —aquellos que han restaurado en su alma la perfecta tensión del fuego divino— no deberían absorberse en él después de la muerte, al igual que las almas de los insensatos que se descomponen y retornan a los elementos.

Por lo demás, la preocupación por una supervivencia personal pasa claramente a segundo plano en los estoicos del Imperio:

... la muerte pone fin a la rebelión del sentido, a la violencia de las pasiones, a los desvaríos del pensamiento y a la esclavitud que la carne nos impone (*Pensamientos*, de Marco Aurelio, Libro VI, 28)

Todo lo que es material se confunde pronto con la masa de la sustancia universal; toda causa es absorbida en un instante en la ra-

¹¹ De esta sede hegemónica del alma, o *Logos*, que corresponde al *animus* de Lucrecio, parten las corrientes neumáticas cuyo papel consiste en llevar la vida hasta los extremos más apartados del organismo, a la manera de los tentáculos del pólipo. Zenón, a propósito de esta distribución del soplo psíquico en el cuerpo, no distinguía menos de ocho partes del alma, atribuyendo a esta sede, sobre todo, la percepción, el asentimiento y el discurso.

zón universal; todo recuerdo se funde al instante en la eternidad (Libro VII, 10).

El que tiene miedo a la muerte, tiene miedo de verse privado de todo sentimiento, o de tener otros distintos. Mas, si no tiene ningún sentimiento, no sentirá, por consiguiente, ningún mal, y si adquire otra facultad de sentir, será un ser de diferente especie y no cesará de vivir (Libro VIII, 58).

8. EL MUNDO, EL ALMA, LA LIBERTAD

En el dominio del conocimiento, el estoicismo no reconoce la distinción establecida por Aristóteles entre la sensación y la intelección, que atribuye a esta última una actividad específica. Se admite que la certeza está presente en los primeros contenidos del conocimiento, es decir, en las representaciones; el hecho de que sean sensibles o intelectuales no lo llevan a reconocerles un grado diferente de certidumbre. El objeto, presente en la representación, es su causa, al mismo tiempo que es causa de la impresión producida en el alma; y el papel de esta última se limita a un "asentimiento" necesario a la comprensión. La certidumbre del conocimiento está garantizada, así, por la acción del objeto, que penetra el alma y la ilumina. En suma, se trata de probar, aunque sea a costa de forzar un poco las cosas, que el espíritu funciona siempre de acuerdo con la realidad, puesto que no se trata de construir un mundo espiritual en ruptura con la naturaleza, sino más bien de fundar una sabiduría en la cual lo esencial es, por el contrario, la aceptación del destino inscrito en las cosas. Pues si bien los animales disponen también de representaciones, el hombre es capaz de interpretarlas, para insertarlas con su valor propio en la realidad total. La percepción humana del objeto va acompañada de una co-percepción de sí mismo, que le permite ponerse en relación con las cosas aprehendidas y apreciarlas.

En pocas palabras, la teoría estoica del conocimiento implica la comprensión natural de las cosas, fundada en el postulado de una armonía necesaria entre la representación y el asentimiento; ve una señal de esta armonía en la tendencia a la autoconservación individual, que no hace más que confirmar una ley natural. De tal modo, el asentimiento, que es a la vez impuesto y voluntario, no podría ser rehusado.

Se le ha podido reprochar a la doctrina el fundarse en dos actitudes fundamentales, aparentemente poco conciliables: un individualismo, por una parte, que exalta la vida interior en un sentido forzosamente separatista, y un panteísmo, por otra parte, que afirma la

total dependencia de las criaturas respecto del orden universal. De hecho, si la teoría estoica del destino presupone que las representaciones son las causas antecedentes del asentimiento, y, por tanto, de nuestras tendencias, el alma no podría depender entonces de ellas sin que quedase irremediabilmente comprometida su libertad. Así también, en virtud de una suerte de desplazamiento de la perspectiva, el acento se carga más tarde en la facultad humana de utilizar las cosas de determinada manera, en la autonomía del sabio, que puede rechazar la representación después de haberla examinado y criticado debidamente. Este aspecto cobra una importancia casi exclusiva en Epicteto y en Marco Aurelio, que insisten constantemente en este papel del sabio; y la facultad de interpretar se convierte entonces en un verdadero poder de transformación:

...lo que nos guía es la facultad que posee el alma de dirigirse a sí misma, de componerse según su voluntad, y de considerar todo lo que sucede desde el punto de vista que juzga conveniente" (*Pensamientos*, de Marco Aurelio, Libro VI, 8).

Respecto a tal o cual asunto, me es fácil reservar la opinión, y de este modo me evito el trastorno de la conciencia; porque las cosas no tienen por sí mismas la virtud de imponernos nuestros juicios (*ibid.*, 52).

En cuanto a Epicteto, es famosa su afirmación:

Lo que perturba a los hombres no son precisamente las cosas, sino la opinión que de ellas se forman (*Manual*, V. *Máximas*, "Sobre la opinión engañosa de las cosas", 1).

Si, independientemente de nuestra voluntad, podemos perderlo todo: salud, posición, honores..., somos los dueños absolutos de nuestra reacción a estos infortunios (*Manual*, I). Marco Aurelio apenas si admite que el alma pueda ser afectada por la vida fisiológica:

Que la parte esencial de tu alma, facultad directora y soberana, no se estremezca con las brascas y agradables impresiones que la carne experimente y que en vez de amalgamarse con la carne se encierre en sí misma y mantenga las pasiones en el límite de los propios miembros. Si por una simpatía, cuya causa no depende de ella, estas afecciones llegan hasta el alma, a consecuencia de su unión con el cuerpo, no hay, pues, por qué rechazar una sensación que se halla dentro del orden natural, no obstante que tu facultad directora se guarde muy bien de tomarla por bien o por mal (*Pensamientos*, Libro V, 26).

El estoicismo, en virtud de una exigencia moral, opone dramáticamente alma y cuerpo, a pesar del naturalismo afirmado teóricamente. La comprensión ya no es la de la teoría primitiva, es decir, a consecuencia natural del asentimiento voluntario, aunque necesario, dado por el sujeto a la representación. Más que al objeto en sí, se aplica a la apariencia suscitada por él y elaborada por el sujeto; y es esta subjetividad deformadora, y no lo real mismo, lo que el sujeto debe tener como objeto de estudio y someter a crítica. De ahí el análisis despectivo de las cosas por Marco Aurelio, para liberarse de su sugestión:

¿Qué ves en el baño que tomas? Grasa, sudor, agua sucia, cosas repugnantes. Pues lo mismo ves en cada una de las circunstancias de tu vida y en todo lo que está al alcance de tu vista... Ante los exquisitos manjares y otros alimentos que me son presentados puedo decirme perfectamente: esto es un cadáver de pescado, aquello un cadáver de pollo o de cerdo; o también, este falerno es un poco de zumo de uva; aquel vestido de púrpura no es más que un tejido de lana vieja de oveja teñido del color de sangre extraído de una concha... (*Pensamientos*, Libros VI, 13 y VIII, 24).

Aunque podemos considerar artificiales los lazos establecidos entre su aspecto antropológico y su ontología dogmática, la psicología moral de los estoicos conserva un valor singular porque pone de relieve la libertad interior, por su vigorosa afirmación —aunque sea excesiva— de la energía humana como una disciplina capaz de sustraer al hombre a las servidumbres exteriores y de asegurarle el dominio de sí. Su enseñanza, bajo este aspecto, presenta algunas analogías con las de varias escuelas orientales, que van más lejos al atribuir al psiquismo humano el poder de influir en la vida orgánica misma.

Segunda Parte

LA CRISIS DEL MUNDO MEDITERRÁNEO Y LA ERA CRISTIANA

VIII. LA IRRUPCIÓN DEL PENSAMIENTO HEBRAICO

I. EL SINCRETISMO ALEJANDRINO

SE CONOCE la gran difusión de la cultura griega en la época llamada con razón helenística, cuando su país de origen, después de la dislocación del imperio de Alejandro, había desaparecido prácticamente de la escena política. Los siglos inmediatos son los de una crisis profunda, dominada por una extraña necesidad de evasión y caracterizada por la fusión que se opera entre el pensamiento griego y el del Oriente, el hebraico en particular. Si Roma hubo de suplantar a Atenas políticamente, la vida intelectual y moral tuvo primero su centro en la Alejandría de los Tolomeos, vasto crisol de un mundo en el que se mezclaban, con las poblaciones más diversas: griegas, egipcias, judías, sirias... , numerosas tradiciones, creencias vagas y confusas aspiraciones. Aunque el surgimiento de Alejandría trajera consigo iniciativas sorprendentes,¹ estos siglos quedarán señalados por una decadencia general de la investigación y de la demostración rigurosa, por la aparición de las teorías fantásticas, de prácticas y de cultos extravagantes, de curiosas supersticiones. Las preocupaciones por el alma individual, por su destino después de la muerte, se tornan obsesionantes y orientan a la curiosidad en un cierto sentido. De tal modo se querrá ver en el orfismo una antiquísima ciencia revelada, se buscarán en Homero supuestas transcripciones alegóricas de verdades ocultas y en Platón mitos que habrá que interpretar como textos sagrados... De tal manera surgirá el sincretismo religioso atribuido a Hermes Trismegisto (el tres veces grande), y se difundirá en el siglo segundo, sobre todo entre los cristianos, la doctrina de los gnósticos que, nacida en Antioquía, proclama su origen en Zoroastro. Como el gusto por lo maravilloso que alimentó a esta ola de misticismo era lo opuesto de la sabiduría desengañada de Epicuro, de su aceptación fría y serena de la condición humana, este filósofo y sus discípulos comenzaron a ser objeto de una reprobación y aun de un aborrecimiento que habrían de experimentar igualmen-

¹ He recordado (final del capítulo III) las investigaciones emprendidas en Alejandría, especialmente anatómicas y fisiológicas, favorecidas por la práctica de la disección. Los estudiantes y los sabios que acudían a la ciudad encontraban igualmente un jardín botánico y zoológico, un laboratorio de química, un observatorio de astronomía. Su famoso museo comprendía una biblioteca cuya colección se enriquecía sistemáticamente con manuscritos y copias en gran número.

te por él los adeptos del cristianismo, nacido justamente en aquellos siglos de intensa fermentación caótica.

2. FILÓN Y LA TRADICIÓN JUDÍA

La figura de Filón emerge del seno de la importante comunidad judía de Alejandría, extendida más allá de los dos barrios de la ciudad que le habían sido adjudicados. Su obra, abundante en intuiciones dispares, ilustra la conjunción entre el pensamiento griego y la tradición hebraica, en un momento en que los griegos parecían estar cansados de haber reflexionado tanto sobre sí mismos, y en la que los judíos se preocupaban por afirmar, en esta sociedad helenizada, la excelencia y la perennidad de su propio genio. Filón pretende demostrar a sus compatriotas que su tradición es superior a la de los griegos, aunque sus teorías deban mucho a los sistemas filosóficos de estos últimos, que conocía muy bien. Pero si toma de ellos muchas cosas, lo hace en la medida en que descubre elementos utilizables en favor de la concepción hebraica del hombre, entendido como el vehículo de una conciencia supranatural y de Dios concebido como personal y trascendente. Así también, los motivos más importantes que toma de esa tradición griega son, sobre todo, pitagóricos y platónicos.

Fuera del espacio y del tiempo, Dios no solamente es inmaterial —en oposición a la creencia de los estoicos—, sino que no se confunde ni con el mundo ni con el alma misma. Es extraño a toda multiplicidad, a todo lo que es compuesto, cambiante, dependiente. Por tanto, no se puede extraer de las cosas visibles ninguna imagen que le convenga, ni utilizar a su respecto ninguno de los términos que pueden aplicarse a perfecciones relativas y creadas. De este Dios suprémacamente desconocido, Filón nos revela, sin embargo, buen número de cosas: uno, simple, inmutable, eterno, inmenso, es el modelo, el creador, el conservador ejemplar y omnipresente de todo lo que existe; si nadie lo ve, él ve en cambio todo y su actividad soberana se ejerce sin que tenga que salir, por ello, de sí mismo. ¿Acaso el sol no ilumina al mundo sin acercarse a él? ¿Y acaso el ojo no contempla el cielo sin abandonar el cuerpo? Capaz de mover todas las cosas sin ir hacia ellas, Dios puede así comunicarse a un espíritu humano sin alienar de ninguna manera su pureza indivisible. Filón le atribuye también la suprema bondad y la generosidad creadora.

Preocupado por evitar el antropomorfismo, se esfuerza en interpretar la Biblia simbólicamente; la alegoría, que es en él un procedi-

miento constante, interviene tanto para designar una fuerza de la naturaleza como una virtud moral, y de tal manera, que una primera significación, vulgar, recubre a otras accesibles solamente a los iniciados. Por otra parte, la coherencia lógica no es la cualidad maestra de este pensador desbordante de inspiración mística. Sin embargo, comprendemos que Dios no quiera “ensuciarse las manos”, como diría Sartre. Su trascendencia es tal que su acción se ejerce a través de intermediarios: ideas, ángeles, arcángeles; y es a través de estos intendentes o vicarios como ordena, recompensa o castiga. Filón los describe unas veces como fuerzas abstractas, y otras veces como divinidades subalternas, como agentes del Todo Poderoso. No parece distinguir claramente entre las ideas o modelos contenidos en el espíritu divino y los ministros o mensajeros de Dios, los “subalternos”.² El conjunto de sus poderes constituye un todo: el *Logos* (Palabra, Verbo, Pensamiento de Dios), anterior a la creación del mundo material. Filón multiplica los epítetos y las metáforas para designarlo (Hombre de Dios, Imagen de Dios, Principio, Gran Sacerdote del Mundo, Intérprete de Dios, Sol Inteligible, Profeta de Dios, Hijo primogénito de Dios...).

Sin embargo, es difícil hablar de anterioridad, porque el mundo, aunque haya comenzado, no ha sido creado en el tiempo. Filón piensa, en efecto, que el tiempo (esta idea reaparecerá en San Agustín) cobra nacimiento en el mundo mismo, que se despliega una vez creado. El mundo y el hombre inteligible están contenidos en el *Logos* desde la eternidad, junto con las razones de todo lo que es. Este mundo está sujeto al imperio de las relaciones numéricas, en virtud de un simbolismo matemático sostenido ya por los pitagóricos, que hemos encontrado igualmente en la medicina hipocrática, y del que subsisten huellas en la llamada *numerología* contemporánea. De tal manera, Filón, que hace del número 7 la expresión de la Ley, lo vincula al libro del *Génesis*. Cree que los astros son seres vivos cuya influencia es indudable, pero considera a la astrología como una ocupación peligrosa; admite también que el aire está lleno de espíritus, algunos de los cuales descienden a los cuerpos humanos, mientras que otros sirven a Dios para sus relaciones con los habitantes de la Tierra.

3. EL ALMA Y EL MUNDO EXTERIOR

Aunque Filón piensa que no podemos conocer nuestra alma y aunque sustente a este respecto un escepticismo de principio, parece ser

² De *Monarchia*, Libro II, 1.

que para él el ser humano está compuesto de dos elementos heterogéneos: uno corporal y terrestre, inseparable de la sangre; el otro, soplo divino, sede de la voluntad y de la inteligencia, de la libertad, proveniente del *Logos*.

De su interpretación del *Génesis*, aquí recordada, se desprende que Dios ha producido, primero, un mundo inteligible e ideal, el *Logos*, antes de haber formado los elementos y los seres concretos y luego el hombre visible. Filón piensa que todo lo que existe manifiesta un determinado poder. En el nivel más bajo, la cohesión está asegurada por un fluido que recorre el mundo, y que expresan las cosas mismas por una tendencia a la autoconservación; las plantas, en un grado más elevado, dan testimonio de un poder de crecimiento, y un grado superior todavía es señalado por un principio de vida. En esta forma, el alma, cuya esencia es la sangre, es común a todas las criaturas y se trasmite de una generación a otra a través del semen. Denota la superioridad de los animales respecto de las plantas, tal como el espíritu señala la superioridad del hombre respecto de los demás habitantes de la Tierra.

La primacía que Filón atribuye al repliegue del espíritu sobre sí mismo, y a la superioridad del conocimiento adquirido por este camino, no permite comprender el papel de las sensaciones en el conocimiento. Al parecer, los datos sensibles deben ser considerados como neutros por sí mismos, y todo depende del uso que se hace de la orientación de la conducta. Pues Filón admite que el deseo, la tristeza o el temor sirven de aguijón al alma. Por otra parte, si atribuye a la sensibilidad la aportación al espíritu de nociones exactas, como las de lo blanco o de lo negro, por ejemplo, o de lo caliente y de lo frío, considera que es erróneo creer que nuestras percepciones son idénticas a los objetos percibidos. Se produce una deformación, semejante a la que los hombres apasionados hacen sufrir al objeto de su deseo, adornándolo con cualidades inexistentes. Tales observaciones muestran que Filón tuvo consciencia de la influencia ejercida por la afectividad sobre el juicio. Estableció una suerte de jerarquía entre los sentidos, considerados como instrumentos de conocimiento. El oído, y sobre todo la vista, ocupan un lugar privilegiado por comparación con el gusto, el olfato y el tacto. Pues los ojos, que reflejan los movimientos del alma, pueden alzarse al cielo para recibir la luz, símbolo del espíritu divino. La impresión sensible pone en juego tres elementos: el objeto mismo, la sensibilidad y la inteligencia que la recibe; unas veces los objetos exteriores impresionan por sí mismos al alma, y otras veces la inteligencia, por su propio movimiento, va hacia los objetos, para captarlos o

comprenderlos. Un movimiento de atracción o de repulsión está ligado a la impresión sensible y parece ser que esta última se inscribe en una zona de la vida psíquica en la que reinan una sensibilidad y una imaginación pasivas; involuntarias en relación con la actividad y la inteligencia. Filón admite, en efecto, una cierta independencia de la sensibilidad respecto de la inteligencia. Vanamente, observa, ordenaría ésta a los ojos que no vieran, a los oídos que no oyeran, a las narices que no oleran. La sensibilidad es dada *con* el ser vivo.³ Pero, si la actividad sensorial escapa a la voluntad, se vincula en el hombre a un sentido interior, estrechamente ligado a su vez al espíritu. Su intervención asegura el dominio interior, permite distinguir las acciones intencionales de las que no lo son, explicar la diferencia entre mirar y ver.

4. LA VIDA ESPIRITUAL

Mientras que el espíritu es luz, unidad, concentración, los sentidos son oscuridad, pluralidad, disipación; pasivos e inferiores, pertenecen al cuerpo y pueden causar la ruina del alma. Pues esta última se encuentra como aprisionada, y liberarse es el precio que hay que pagar por su retorno a Dios, garante de una eternidad bienaventurada. Así también, la búsqueda de los placeres es mala en sí, pues corrompe al alma y la encadena a lo perecedero. La materia aparece en Filón como el no-ser, el devenir, el mal, la muerte y, al mismo tiempo, como el cuerpo y la extensión en tres dimensiones. No parece que se haya preguntado por la materia así entendida, de la que Dios ha sacado el mundo.

El hombre es el único ser libre y razonable de la tierra, gracias a su espíritu, que debe al *Logos* divino. Acerca de la naturaleza de ese espíritu humano, el *nous*, Filón no nos dice gran cosa, salvo que tiene su sede en la cabeza, en la que están localizados los órganos privilegiados de la vista. Filón casi no se ocupa del problema que plantea el paso de la simple representación de las cosas a la captación de sus relaciones. Por lo demás, llega a contradecirse en cuanto al valor mismo que conviene atribuir a la inteligencia. Pues si insiste en su origen divino, en su anterioridad en relación con las demás facultades, en su libertad, afirmando que llegará un día en que dejará a la sensibilidad para retornar al seno de Dios que la ha prestado al hombre, también insiste en sus defectos, en representársela como una facultad engañosa, inestable, sujeta a los extravíos y

³ *Leg. all.*, III, 18.

a la locura, y tan débil que desaparece "en el éxtasis, en la melancolía o a consecuencia de una prolongada vejez".⁴

En lo que concierne al lenguaje, Filón distingue el que "nuestra voz produce fuera", de un lenguaje innato, interior, que nos empuja a los actos de que depende nuestra vida moral; en resumen, del Verbo divino, cuyo principal carácter es la verdad. Ha captado la importancia del lenguaje humano, de origen divino, por lo que respecta a la formación y a la formulación del pensamiento:

El lenguaje⁵ —dice— es hermano de la razón; pues el demiurgo ha hecho de un ruido articulado una suerte de órgano del compuesto que somos. Este lenguaje expresa los pensamientos, sale al encuentro de las concepciones de la inteligencia. Cuando el espíritu ha elaborado algún pensamiento, cuando ha cobrado su impulso, ya sea movido por su propio ímpetu, o porque haya recibido impresiones desde fuera, la inteligencia se ve preñada de estas concepciones; pero no puede darlas a luz hasta que la palabra, habiéndolas recibido por intermedio de la lengua y de los demás órganos vocales, saca a luz estas ideas. La voz es el más luminoso de los pensamientos.⁶

Mientras que la percepción nos mantiene en contacto con el exterior, la inteligencia es capaz de volverse hacia dentro, como es el caso en la meditación. Se produce algo análogo durante el sueño, favorable a las adivinaciones, por cuanto el espíritu, que se halla en este estado, se encuentra entonces igualmente separado de la actividad sensorial. Lejos de referir todos los sueños a las sensaciones, Filón insiste en el elemento de liberación que el sueño introduce en relación con la vida de los sentidos, para hacer valer la idea de un conocimiento alcanzable es este estado de pasividad sensorial; de tal concepción se desprende el reconocimiento de una primacía otorgada a los trances y a las visiones proféticas. Los griegos conocieron sin duda tal motivo místico. Basta con recordar, a este respecto, la tradición de los Misterios, la Pitia de Delfos, y aun el "demonio" de Sócrates. Pero en Filón aparece sin contraparte, por así decirlo, en un sentido que resuelve la tensión subyacente a la especulación griega, mortificando a uno de los términos de la antinomia: el del pensamiento racional con sus exigencias particulares. Mediante él, los griegos se habían separado de los mitos inherentes

⁴ De *Cherubim*, 33. Cf. Édouard Herriot: *Philon le Juif, essai sur l'école juive d'Alexandrie*, París, Hachette, 1898, p. 283.

⁵ *Quod deterius potiori insidari soleat*, 34.

⁶ E. Herriot, *Philon le Juif, op. cit.*, p. 285.

a la experiencia mística, o por lo menos se habían esforzado en sustituirlos por explicaciones lógicas. La época de Filón, a este respecto, señala un retorno a los mitos. El esfuerzo del pensamiento ya no apunta a un reconocimiento objetivo de la realidad, sino esencialmente a la identificación, en el elegido, del alma individual con Dios, en un estado inexplicable, puesto que es indescriptible, en el que es Dios mismo quien vive, obra y habla en ella, como habló por boca de los profetas y de los adivinos.⁷

5. EL CAMBIO DE PERSPECTIVA

El cambio de perspectiva envuelve una actitud psicológica diferente, que sustituye la investigación, puramente humana, fundada en el ideal de la razón, por una sumisión y una piedad incondicionales, pero deseadas con un fervor que inclina a una espiritualidad militante. La obra de Filón es característica del motivo que se introduce en el pensamiento occidental: el de una fe apasionada en un Dios creador, alcanzable solamente desde el interior, y unida, por consiguiente, a la aspiración de un contacto íntimo con él. En su sincretismo un tanto desconcertante, de fuentes y direcciones variadas, su misticismo anuncia, por muchos conceptos, la psicología de la era cristiana, cuyas doctrinas futuras del alma y de su unión con Dios contiene en germen. Inclusive aparece una suerte de esbozo de la Trinidad, en su concepción del *Logos*, Verbo e Hijo primogénito de Dios, que es al mismo tiempo la idea del mundo sensible, hijo menor de Dios (*Quod Deus sit inmutabilis*, 7).

Encontramos, también, las contradicciones que conocerá el pensamiento cristiano en el curso de su desarrollo: esa suerte de oscilación entre el racionalismo heredado de los griegos y una concepción trascendente y revelada que la Iglesia monopolizará; entre la libertad del hombre responsable y la omnisciencia del Dios todopoderoso; entre el deseo de matar al espíritu crítico en beneficio de la fe y, a la vez, el deseo de explicar para convencer.⁸

⁷ Por lo que respecta a la profecía y al éxtasis en Filón, véase Émile Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (part. Libro III, pp. 179-205), París, Vrin, 1950.

⁸ Es probable que Filón haya nacido hacia el año 30 o 40 a. c., que haya desempeñado un papel político en Alejandría y que alcanzara una edad muy avanzada. Nos queda de él una obra considerable (de casi 2 mil páginas). Y es curioso que no se encuentre huella alguna del acontecimiento en torno al cual habría de nacer y de cristalizarse, durante siglos, una concepción nueva del hombre y de su destino.

Con Filón, se produce un gran acontecimiento en la historia de la filosofía, acontecimiento cuyas consecuencias se harán sentir durante siglos y cuya repercusión será infinita. La filosofía ya no es la libre investigación. Cualesquiera que fuesen y cualquiera que fuese la verdad a que se adhirieran, los filósofos griegos, y éste es su mayor mérito ante la historia, habían buscado las verdades primeras, libremente, aparte de toda constricción, sin más freno y guía que su libre razón. En cambio, Filón toma partido desde el comienzo, decidido ya de antemano. No discute problemas; confirma axiomas. El trabajo que realiza sobre la Biblia, otros, más tarde, lo harán sobre Aristóteles. Con Filón comienza el *reino de la escolástica*.⁹

IX. LA CUMBRE DEL NEOPLATONISMO: PLOTINO

I. PLOTINO Y SU TIEMPO

Plotino se nos aparece como la figura más alta de esta época de crisis, y su obra como la cumbre depurada de lo que se ha convenido en llamar el neoplatonismo. En cierta medida, se trata de un retorno, por encima del epicureísmo y el estoicismo, a Platón y a la tradición pitagórica, pero menos alejado espiritualmente de la tradición hebraica, más capaz de dar una respuesta a las aspiraciones de aquellos tiempos, a la ola de misticismo y de ocultismo que corría por el mundo mediterráneo, y a la cual los diques puestos por los filósofos griegos ya no podían contener. Pues la meta ya no es la sabiduría conquistada por el despliegue de la razón soberana, sino la restitución al alma de una riqueza que había perdido. En vez de un esfuerzo por distinguir, mediante el pensamiento, las estructuras de la realidad consideradas fundamentales, por oponer a las vicisitudes de la existencia y a los extravíos de la imaginación una quietud y una constancia adquiridas con la aceptación de la condición humana, se trata ahora de romper los límites del "yo" individual, de evadirse de esta condición por el recurso a una ascesis apropiada.

Toda la enseñanza de Plotino tiene por mira sustraer al hombre a la realidad concreta, abriéndole un camino puramente contemplativo y místico que tiene en muy poco la acción:

Los hombres demasiado débiles para especular son los que buscan en la obra una sombra de la especulación y de la razón. No siendo capaces de ninguna manera de elevarse a la especulación, no pudiendo, a causa de la debilidad de su alma, asir lo inteligible en sí mismo y saturarse de él, deseando, sin embargo, contemplarlo, se esfuerzan por alcanzar merced a la acción lo que no podrían obtener por el solo pensamiento... (*Enéadas*, III, 8, 3).

Pero si la admirable síntesis plotiniana se sitúa en un contexto de efervescencia irracional y mágica, y si trae consigo, también, una respuesta a la necesidad general de evasión, el genio propio de su autor consiste en haber dado satisfacción a estas exigencias con vigor suficiente para que su pensamiento, por más representativo que sea de su tiempo, lo rebase y adquiera derecho de ciudadanía en lo que podríamos llamar Panteón espiritual de la humanidad.

⁹ Édouard Herriot, *Philon le Juif*, op. cit., pp. 348-349.

2. EL ALMA UNIVERSAL

Plotino toma de nuevo, para sacar de ella todas las consecuencias, la concepción órfica y platónica del alma como una esencia precipitada desde los reinos afortunados del más allá sobre la Tierra; conservando el recuerdo y una vaga nostalgia de sus orígenes, se encuentra en el cuerpo como en una tumba. Y Plotino cree que un retorno a la edad de oro le está permitido, con tal de que conozca los medios de alcanzarlo. Pues si el alma humana ha cedido a las seducciones del mundo material y al orgullo de constituirse un mundo propio, el alma universal no la ha abandonado. Reintegrarse depende de ella, con la condición de purificarse, de renunciar a los atractivos del cuerpo, de escapar a la rueda de los renacimientos, mediante la ciencia y el ascetismo. La breve y sugestiva biografía que Porfirio dedica a su maestro, comienza así: "Plotino, el filósofo que vivió en nuestro tiempo, parecía avergonzarse de estar en un cuerpo."

Pero otra tradición desemboca también en el plotinismo: la que podríamos llamar "animista", representada por los estoicos en particular, en la que el alma es considerada como fuerza organizadora. De ahí el pansiquismo asociado a esta concepción del alma como una realidad sobrenatural. Para aclarar las cosas, es imposible no recordar que la metafísica plotiniana hace intervenir tres instancias fundamentales: el Uno, la Inteligencia y el Alma universal, considerada la primera como la realidad suprema que rebasa toda inteligencia, toda existencia y, por consiguiente, toda determinación y toda limitación. Como del sol y la luz, así del Uno emanan el Logos o la Inteligencia, sede de las Ideas, luego el Alma universal. De tal modo, esta última toma su origen de un principio superior a ella; es la imagen, la manifestación exterior de la Inteligencia, de la que Plotino admite que las formas externas —que las cosas sensibles reflejan imperfectamente— son modos de actividad. La Inteligencia, reino de la unidad en relación con la multiplicidad del mundo sensible que articula, no es accesible —y en cierta medida solamente— más que por un esfuerzo de interiorización. No es posible formarse una idea más que aislándonos del cuerpo y del alma sensitiva que asegura su funcionamiento:

El alma superior debe olvidar de buena gana todo lo que proviene del alma inferior... Mientras más desea aproximarse al mundo inteligible, más debe olvidar las cosas de aquí abajo (*Enéadas*, IV, 3-32).

Las almas poseen la facultad de permanecer unidas a la Inteligencia divina, liberándose del atractivo que ejercen sobre ellas las cosas

exteriores; o, por el contrario, de renegar de sus lazos con Dios, de apartarse de él para someterse a lo que es contingente y perecedero.

El entendimiento humano, con su función discursiva, es considerado por Plotino como un intermediario entre la Inteligencia y el mundo sensible: en su esfuerzo por comprender las cosas exteriores se eleva hacia la Inteligencia y recibe la iluminación. La imagen de la Inteligencia se le revela a él en virtud de la luz que dispensa, como la región que rodea al Sol está iluminada por la luz que de él se desprende.¹ Pero la Inteligencia misma, en cuanto encierra el movimiento y la diferencia, lo uno y lo múltiple, no es todavía la unidad perfecta puesto que no puede ejercerse sin un objeto. También Plotino, que tuvo una conciencia viva de la dualidad inherente al ejercicio del pensamiento, sitúa la unidad perfecta, de la que da testimonio, a sus ojos, la necesidad absoluta que sienten algunas almas, a un nivel todavía superior. Este *Uno*, "en el interior de todas las cosas y en su profundidad" (*Enéadas*, VI, 18), causa absoluta de todas las cosas y de sí, libertad y misterio insondables, no es alcanzable más que por el éxtasis, arrobamiento que libera al alma de toda limitación, por su completa fusión con este inefable, sustancia y fuente infinita de la vida espiritual. En la pura actividad contemplativa, cuando se esfuerza en descubrir al Uno y en absorberse en él, el alma disfruta de la libertad más elevada, la que permite renunciar voluntariamente a toda determinación personal y fundirse en el objeto de su amor. Considerada en sí misma, la realidad del Alma universal es indivisible, superior a todo lo que existe en el espacio y en el tiempo. Y las almas individuales, que han sido emanadas, participan por su cima en la misma contemplación inteligible. Si los hombres desconocen su unidad es porque miran fuera del ser del que dependen:

...todas las almas proceden de una sola Alma, que de una llegan a ser múltiples [como] las inteligencias; divididas de la misma manera y al mismo tiempo indivisas (*Enéadas*, IV, 3, 5).

Émile Bréhier ha resumido muy bien los rasgos esenciales de este "animismo" plotiniano:

Esta física espiritualista se halla en la más radical oposición concebible a toda física de carácter mecanicista. No considerar nunca las

¹ *Enéadas*, V, 3, 8, 9. Véase Charles Werner, *La philosophie grecque*, Payot, París, 1938, p. 246.

partes como los verdaderos elementos del todo, sino como las producciones del todo; considerar, por consiguiente, la idea o la producción de todo como más real que las partes mismas, tales son sus principios. Y culminan en el establecimiento de lazos de naturaleza puramente espiritual entre las partes del universo; de tal manera, el mundo sensible se vuelve transparente para el espíritu, y las fuerzas que lo animan pueden entrar en la gran corriente de la vida espiritual.²

3. EL DOMINIO DE LA PSICOLOGÍA

De tal modo, se desprende de esta concepción una psicología subordinada a una dialéctica que parte de la absoluta simplicidad del Uno y llega a la multiplicidad de las cosas, puesto que la ascensión del alma, contemplada como un retorno a la fuente de su ser, supone un descenso previo; con la consecuencia de que las funciones ordinarias de la vida psíquica —sensibilidad, memoria, razonamiento— se consideran como si naciesen de una decadencia de la vida espiritual. Pues en los estados superiores de esta última el sentimiento de la personalidad desaparece al mismo tiempo que la atención a las cosas exteriores y aun que el recuerdo del yo. En otras palabras, las funciones normales del espíritu no constituyen, de ninguna manera, para Plotino, el centro del psiquismo, sino que son derivaciones y aun limitaciones de la vida espiritual. En tal contexto, el alma percibe en la medida en que se vuelve hacia las afecciones de su parte sensitiva o irracional; reflexiona en la medida en que la escisión de los estados de conciencia entre un sujeto y un objeto le permite pensar y saber al mismo tiempo que piensa. Y si la contemplación es la meta última, es porque una pura actividad espiritual, más allá de este dualismo sujeto-objeto, es no sólo posible sino deseable. Entonces ya no hay ni antes, ni después, ni memoria, ni tiempo para el alma, que disfruta de un reposo absoluto y ha dejado de moverse fuera de sí misma:

De esto se desprende que en el alma, en el más alto grado de vida espiritual, no hay memoria, puesto que el alma está fuera del tiempo; ni sensibilidad, puesto que el alma no tiene relación con las cosas sensibles; ni razonamiento, ni pensamiento discursivo, puesto que no hay razonamiento en lo eterno. Entre las funciones normales de la conciencia y la naturaleza íntima del alma hay una contradicción.³

² *La philosophie de Plotin*, Boivin et Cie., p. 57.

³ É. Bréhier, *op. cit.*, p. 71.

4. LA INMATERIALIDAD DEL ALMA Y EL "PNEUMA"

A la idea estoica de la materialidad del alma, Plotino objeta que todo lo que es material es divisible y corruptible, aun el aire y el hálito; y que el alma, que asegura la unidad del organismo y de sus percepciones, no puede tener más que una esencia indestructible:

Todo lo que se disuelve, como no existe sino por su composición, puede naturalmente disolverse de la misma manera que está compuesto. Pero el alma es *acto uno*, *simple*, cuya esencia es la vida; no puede, pues, perecer de este modo (*Enéadas*, IV, 7, 12).

A la concepción estoica de una connaturalidad perfecta entre el *pneuma*, sin cesar alimentado por los efluvios de la sangre, y el cuerpo, Plotino opone la concepción de que el alma no puede estar localizada en el organismo a la manera de un cuerpo material que ocupa un lugar determinado en el espacio. Lo contrario es lo cierto:

El alma no está en el mundo, pero el mundo está en ella; pues el cuerpo no es un lugar para el alma. El alma está en la inteligencia; el cuerpo está en el alma (*Enéadas*, V, 5, 9).

Los estoicos habían llegado a la conclusión de una identidad entre el principio de vida y el *pneuma* (ese soplo cálido que se desprende constantemente de la sangre) sobre la base de la experiencia inmediata: la muerte acarreada por la suspensión de la respiración, o una gran pérdida de sangre... Plotino no acepta que tales hechos sean decisivos, pues hay otros muchos elementos indispensables a la vida que no por ello podrían ser considerados como fuente de esta última. Por lo demás, no excluye de su psicología al *pneuma* entendido como un soplo material, pero le atribuye una naturaleza y un papel diferentes. Para él, ya no es el alma propiamente dicha —pues ésta es un principio inmaterial— sino un intermediario de sutil corporeidad, tomado por el alma, en el momento de su encarnación terrestre, de las órbitas planetarias. El *pneuma* desempeña en su pensamiento, como en los escritos herméticos, el papel de lazo de unión entre el alma y el cuerpo. Es una suerte de envoltura del alma encarnada, cuyo abandono —si ha permanecido impura— no le es fácil en el momento de la muerte. Tocamos aquí lo que podríamos llamar el ocultismo de Plotino.

En la misma época, circulaban gran número de teorías análogas, mucho menos elaboradas que la suya, que describían el descenso

de las almas desde el cielo a la tierra, y cómo atravesaban la esfera de las estrellas fijas, luego los círculos de los planetas y la influencia que estos últimos ejercen sobre ellas. Apenas es necesario recordar que la astrología y la quiromancia nos han transmitido tales creencias, por lo menos en lo que toca a esta influencia astral.

Añadamos que el alma inmaterial es el sustrato de las verdades eternas (figuras geométricas y valores absolutos) que el hombre piensa cuando se piensa a sí mismo.

Es decir, que Plotino tampoco admite la solución aristotélica del alma como forma del cuerpo, pues le parece que pone en entredicho su independencia respecto de la materia. Una independencia que demuestra, a sus ojos, el proceso de conocimiento, puesto que se trata, para él, de mostrar que toda percepción es activa, y que la pasividad aparentemente implicada en la dependencia del alma respecto de los objetos que conoce se reduce, en último análisis, a una aportación de formas inteligibles al alma receptiva o sensitiva. En pocas palabras, el alma utiliza el cuerpo como una fuerza activa utiliza su instrumento natural; introduciéndole en el campo de su irradiación psíquica, "está presente en el cuerpo como la luz lo está en el aire" (*Enéadas*, IV, 3, 22): se caracteriza por su unidad fundamental y no parece múltiple más que cuando se la contempla en la perspectiva de sus funciones.

5. EL ORGANISMO Y LAS SENSACIONES

Esta unidad del alma es reflejada por la del organismo en su diversidad funcional.

En el caso del tacto y del movimiento, el cuerpo es por entero el instrumento del alma. Pero, por lo que toca a la vista, al oído, al olfato, al gusto, órganos especiales entran en juego y, por tanto, una determinada pluralidad de funciones. No hay oído sin oreja, ni vista sin ojo. Y el alma, si es efectivamente indivisible, y está por entero en cada uno de sus aspectos, no puede entrar en posesión de lo que espera de los órganos sensoriales más que relacionándose. Tal necesidad explica las distinciones inherentes a la pluralidad misma de la experiencia sensible. El cerebro, punto de intersección de la razón inmaterial con el alma sensitiva y el organismo, constituye una región privilegiada, pues hace posible el entendimiento y su función discursiva, que desempeña el papel de intermediario entre el mundo sensible y la inteligencia. Y los nervios que parten de él, son, también, los instrumentos del alma.

Los lazos estrechos cuya existencia entre la cabeza y la razón, en-

tre el hígado y el deseo, reconoce Plotino, deben considerarse como establecidos entre los instrumentos que el alma utiliza con fines diversos, y le conciernen solamente en cuanto se vuelve hacia ellos para obtener determinados efectos. El deseo, que mora en el hígado y engendra el instinto de conservación, es para él un fenómeno complejo, con diferentes niveles. Su punto de partida está en el cuerpo vivo, "que no quiere ser un simple cuerpo", que tiende a aumentar su vitalidad.

En el primer nivel, el deseo es una simple inclinación, que depende del estado actual del cuerpo. En el segundo nivel, está en la "naturaleza", es decir, en la parte emanada del alma que conserva al cuerpo vivo, o también, en el alma en cuanto que está unida al cuerpo; esta "naturaleza" acoge, de entre las inclinaciones del cuerpo, solamente aquella que sirve para la conservación del organismo. En un tercer nivel, por último, el deseo penetra hasta el alma: ⁴

La sensación presenta la imagen del objeto y, conforme a esta imagen, o bien el alma satisface el deseo, pues éste es su papel, o bien le hace resistencia, lo soporta y no presta atención, ni al cuerpo en el que el deseo ha comenzado, ni a la naturaleza que ha deseado después (*Enéadas*, IV, 4, 20-21).

Todas las emociones, según Plotino, pertenecen a la unidad que constituye el organismo vivo, a saber, el cuerpo y el alma sensitiva. La composición de la sangre, en lo que concierne al alma sensitiva, desempeña un papel importante, pues las funciones vitales dependen de ella. En el fenómeno de la cólera, Plotino distingue lo que procede del cuerpo, la ebullición de la bilis y de la sangre, y lo que viene del alma. En principio es la percepción o la imagen del objeto la causa de esta revolución orgánica; luego, es la disposición del alma a atacar y a defenderse. Pero hay también una cólera que viene de lo alto, es decir, casos en que la representación del objeto y la disposición moral son anteriores a las modificaciones fisiológicas (*Enéadas*, IV, 4, 28). De todas maneras, una afección, se deba a un agente exterior o a un movimiento interno, aparece en una totalidad que sobreentiende su localización en el organismo y en el alma cognoscitiva que levanta acta. El fenómeno comporta una modificación orgánica, experimentada por el cuerpo, y una percepción agradable o dolorosa, según que la modificación acreciente o disminuya la unidad del cuerpo y del alma sensitiva. Plotino distingue en este proceso lo que podemos llamar simples impresiones de las sensaciones

⁴ É. Bréhier, *op. cit.*, p. 77.

propiamente dichas, por el hecho de que el alma no experimenta la afección misma, sino que el estado afectivo va acompañado de un conocimiento que nace de este estado (la sensación). El aparato sensorial desempeña el papel de intermediario entre el alma, impasible por esencia, y el objeto exterior, que es causa de la impresión. Por tanto, el alma total tiene la sensación de la afección que se ha producido, sin experimentar esta afección misma:

La sensación no es sufrimiento, sino conocimiento del sufrimiento; ...el alma localiza el dolor, porque se halla a la vez en la sede particular de este dolor y en el cuerpo por entero (*Enéadas*, IV, 6, 2; IV, 4, 19 ss.).

Por cuanto el placer y el dolor interesan igualmente al cuerpo, Plotino los sitúa a un nivel más bajo que la memoria. Piensa que la alianza del cuerpo y el alma es "peligrosa e inestable", en virtud de que el primero está sometido a modificaciones más o menos compatibles con la presencia de la vida que recibe del alma. Si un aumento de su vitalidad provoca placer, la disminución de esta vitalidad engendra dolor.

6. LA IMAGINACIÓN, LA MEMORIA, LA CONCIENCIA

Plotino atribuye a la imaginación, resultante de las sensaciones y función racional a la vez, un papel intermediario entre las actividades inferiores y superiores del alma. Cuando el alma se vuelve hacia el mundo material, utiliza imágenes derivadas de las impresiones sensibles; pero le está permitido también replegarse sobre sí misma, volverse hacia el interior y contemplar así, como objetos, sus propios pensamientos, reflejados en esa suerte de espejo que constituye entonces, para ella, la imaginación. El alma, si se la considera con relación a la sensación, es el agente que puede cumplir su función sin el cuerpo, pero que ejerce una determinada actividad aun a este nivel.

Ahora bien, la memoria no pertenece, de la misma manera, al alma y al cuerpo. Nace tan pronto como el alma sale de lo inteligible y quiere distinguirse, pues ya no hay, entonces, asimilación completa entre ella y su objeto. Es esta distancia la que la reduce a no poseer más que imágenes, emanadas de una incompleta penetración del objeto, pero suficiente, no obstante, para disponer al alma conforme a este objeto (*Enéadas*, IV, 4, 3).

La memoria nace cuando la duración invisible pierde su unidad y se fragmenta. Y depende entonces de la actitud del alma, que despierta al pasado en la medida misma en que tiene interés por este despertar. Si sensaciones diferentes provocadas por objetos diferentes, no le interesan, entonces no las acoge. En pocas palabras, la memoria no tiene lugar más que en una vida fragmentada, acosada sin cesar por impulsos nuevos y necesidades que renacen perpetuamente.⁵ Es comparable a un tejedor, incapaz de trabajar sin instrumentos, pero que puede soñar en su tejido en ausencia de sus instrumentos. Si las impresiones dejasen tras de sí marcas análogas a las del sello sobre la cera, constituirían un material indispensable al alma para acordarse de algo, y, así, la memoria podría compararse a un palimpsesto. Ahora bien, precisamente, no podemos utilizar un palimpsesto más que borrando previamente la escritura anterior, y no podríamos comprender que el alma conservase, a la vez, la impresión antigua y la nueva.

En realidad lo que permanece en ausencia de todo objeto, es el hecho de haber obrado de una determinada manera, y la memoria no es, finalmente, más que la capacidad, propia del alma, de conocer sus actividades anteriores. La impresión en el alma es una "suerte de intelección", aun cuando se trate de cosas sensibles. Si la memoria se redujese a no ser más que un cúmulo de impresiones, sería imposible que el recuerdo pudiese tener como objeto, no sólo sensaciones, sino pensamientos. Y la dificultad sería mayor todavía para los casos en los que el recuerdo versa sobre lo que no se ha producido, puesto que entonces habría que admitir que la memoria conserva las huellas de un objeto que no la ha afectado.

La doctrina de la memoria ocupa un lugar importante en la psicología de Plotino. Tiende a demostrar que es imposible concebirla como una simple resultante de las sensaciones, y que no es otra cosa, en último análisis, más que la conciencia en su extensión. Si el flujo de las cosas se halla como detenido por ella, no es porque algunas percepciones hubiesen encontrado una suerte de refugio para sustraerse; es en realidad porque el alma "diferente de las cosas que están en un flujo perpetuo" se ha manifestado. Plotino ve en el funcionamiento de la memoria la prueba de que la conciencia no se reduce a una sensación más compleja, a una impresión tan transitoria como la relación a la cual se debe.

He recordado que su intención última era el acceso a un plano en el que la conciencia misma, entendida como distinción de un sujeto y de un objeto, es rebasada, y que ve en la supresión de este

⁵ E. Bréhier, *op. cit.*, p. 75.

dualismo la condición más positiva para el alma, su estado por excelencia. No es dudoso que este estado de contemplación extática deba llamarse "inconsciente", puesto que no puede menos de aparecer como tal el supra-consciente con relación a nuestra conciencia originaria, ligada a una personalidad a la que no le presta mayor atención Plotino. En efecto, observa que "la Inteligencia no es lo Primero; no lo es ni por su esencia ni por la majestad de la existencia", que "no ocupa sino el segundo rango. No existió sino cuando ya existía el bien y, desde que existe, está vuelta hacia él" (*Enéadas*, V, 6, 5). Declara inclusive que la conciencia, lejos de ser una ventaja, es un fallo y el signo de un fallo, puesto que no se tiene conciencia más que de lo anormal y de la enfermedad ya que la salud no provoca eco (*Enéadas*, V, 8, 113). Por eso la memoria se elimina a medida que el alma se purifica.

7. LA INSPIRACIÓN DE PLOTINO

La obra de Plotino se nos aparece, en un sentido, como si fuese el canto del cisne del helenismo, en virtud de su preocupación por elaborar un sistema coherente que satisfaga las exigencias de la razón; y como un sistema impersonal, cuya estructura integra y vela la angustia característica de este tiempo, inherente al destino del alma individual y a los problemas del más allá. Es decir, que estos nuevos motivos de inspiración encuentran en el plotinismo una suerte muy diferente de la que le reservaba el naciente cristianismo, pero muy curiosamente semejante, en cambio, al pensamiento religioso de la India, tal como se expresa en los Upanishadas. Pues si el hombre de Plotino se liga, por la virtud y la razón, a los fundamentos más profundos del ser, no se le concibe "como un imperio en un imperio"; la acción divina no se ejerce sobre él solamente, pues no tiene el privilegio exclusivo de un alma, que Plotino atribuye también al universo y a los astros. A estas características, que apartan a este pensamiento de la psicología de los apologistas cristianos, se añade una actitud aristocrática, que se niega a implorar una salvación que el hombre debe obtener por la virtud fundada en la ciencia, única revelación divina. Esta virtud se adquiere mediante un esfuerzo solitario, por la potencia de una meditación, por un contacto con el Uno que no supone Salvador, ni invocación a Dios. Por la necesidad misma de su naturaleza, el Uno, como la luz, prodiga su gracia; y el alma, en virtud de su identidad fundamental con él, lo encuentra en lo más hondo de su ser, como el sujeto puro que la constituye en ser autónomo e independiente. Conforme a este as-

pecto, el plotinismo, que señala así, con relación a la tradición clásica de Grecia, un paso hacia una interioridad más exigente, que tiende a establecer la primacía de los actos espirituales sobre todas las esencias objetivas, ha ejercido, a través de la cultura cristiana, una enorme influencia sobre el espiritualismo y el idealismo del Occidente.

X. LA PSICOLOGÍA CRISTIANA

I. LA NUEVA INTUICIÓN DEL MUNDO

HE RECORDADO, a propósito de Filón y de Plotino, la crisis profunda por que atravesaba el mundo mediterráneo en los siglos en que nació el cristianismo, cuando una suerte de fiebre y de nostalgia de las almas inquietas se traducían en vagas aspiraciones, en una sed de purificación, de redención y de salvación, a la que respondía toda suerte de prácticas religiosas, teúrgicas, y aun mágicas.

Lo que caracteriza al surgimiento de la intuición cristiana en esta perturbada atmósfera es la inmensa esperanza puesta en la *buena nueva*, es el anuncio del fin de los tiempos y del advenimiento del Reino de Dios, la llamada a una conversión radical, en virtud de una plenitud de amor hacia el Padre y sus criaturas en la "fe, esperanza y caridad". Se trata de algo totalmente distinto de construir sistemas explicativos acerca del mundo ya aclarado: de una experiencia de vida nueva, accesible a todos, de una comunión fraternal en el fervor de un despego del mundo y de sus servidumbres, para entrar, desde ahora, en el Reino de Dios.

El racionalismo, profundamente herido ya por las especulaciones alejandrinas, cede su lugar a un espiritualismo exaltado; y la exigencia científica cede su lugar a la fe, llevada en alas de la imaginación. Este motivo inspirador, prodigioso despertar de la subjetividad humana, aunque haya venido seguido de una historia llena de luchas y de sangre, aporta a la humanidad un sentido inédito de la vida moral, la certidumbre vivida de un renacimiento espiritual del hombre, libre del yugo de las pasiones terrestres.

El drama de la historia posterior es el de la integración de esta nueva intuición en la estructura social; el precio de su triunfo sobre las demás religiones de misterios en boga en el Imperio y sobre el espíritu crítico alimentado por una larga tradición helénica. Al comienzo, en el ambiente pasional que prevalece, esta tradición es descuidada, y aun despreciada. Pues no hay que olvidar que los hombres vivían entonces en la creencia, inseparable en esa época de las ideas cristianas, de la *parusía*, de la segunda venida de Cristo glorioso y del fin del mundo.

San Pablo declarará que Cristo lo ha enviado para anunciar el Evangelio "pues en él habéis sido enriquecidos en todo, en toda palabra y en todo conocimiento, en la medida en que se ha consoli-

do entre vosotros el testimonio de Cristo". "Porque no me envió Cristo a bautizar, sino a predicar el Evangelio. Y no con palabras sabias, para no desvirtuar la cruz de Cristo." "De hecho como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la necedad de la predicación." "Así mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios" (I Cor., 1: 17, 21-24).

No es éste el lugar de detenernos largamente sobre los problemas ligados a la aparición y al primer desarrollo del cristianismo. De saber cómo y en qué medida las religiones de misterios —que se celebraban sobre todo en Tarso, ciudad de San Pablo, ligados al culto de Mitra y del que otras formas (misterios de Atis y de Isis) gozaban de gran favor en el Imperio Romano en aquel momento— fueron incorporadas a la nueva religión; cómo el mensaje cristiano original, vivido en el seno de la primera comunidad cristiana, engendró un nuevo culto centrado sobre la muerte y la resurrección de Cristo. Basta con recordar que el pensamiento que sostiene a esta cristalización progresiva del cristianismo se determina, con todo lo tomado del pasado, en una efervescencia en la que abundan las contradicciones entre las tendencias judaizantes y las helenísticas; y recordar que el paulinismo ha ejercido sobre este proceso una influencia incomparable.

2. SAN PABLO

Se encuentra en el gran apóstol la fuente de todas las doctrinas que tratan del alma desde el punto de vista de la redención cristiana, que cargan todo el acento en las cuestiones del origen y del destino del alma, en las ideas de una vida eterna, de la victoria sobre el pecado, por las obras y por la Gracia, y de la suprema dignidad de la vida en Jesucristo. Por consiguiente, un breve examen de sus ideas es rico en enseñanzas para todo el periodo patrístico, en el que se observa un obstinado esfuerzo por sistematizar lo que él expresa en forma de fulgurantes intuiciones. Hijo de un rico fariseo, aquel a quien una repentina conversión habría de transformar en ardiente apóstol de la nueva fe, era judío por su carácter y su formación. El elemento de ruptura, con relación a la tradición de que salió, reside esencialmente en la universalización del mensaje que proclama el "Apóstol de los gentiles", y el rebasamiento de la ley por la nueva fe. "Y así, antes de que llegara la fe, estábamos encerrados bajo la

X. LA PSICOLOGÍA CRISTIANA

I. LA NUEVA INTUICIÓN DEL MUNDO

HE RECORDADO, a propósito de Filón y de Plotino, la crisis profunda por que atravesaba el mundo mediterráneo en los siglos en que nació el cristianismo, cuando una suerte de fiebre y de nostalgia de las almas inquietas se traducían en vagas aspiraciones, en una sed de purificación, de redención y de salvación, a la que respondía toda suerte de prácticas religiosas, teúrgicas, y aun mágicas.

Lo que caracteriza al surgimiento de la intuición cristiana en esta perturbada atmósfera es la inmensa esperanza puesta en la *buena nueva*, es el anuncio del fin de los tiempos y del advenimiento del Reino de Dios, la llamada a una conversión radical, en virtud de una plenitud de amor hacia el Padre y sus criaturas en la "fe, esperanza y caridad". Se trata de algo totalmente distinto de construir sistemas explicativos acerca del mundo ya aclarado: de una experiencia de vida nueva, accesible a todos, de una comunión fraternal en el fervor de un despegue del mundo y de sus servidumbres, para entrar, desde ahora, en el Reino de Dios.

El racionalismo, profundamente herido ya por las especulaciones alejandrinas, cede su lugar a un espiritualismo exaltado; y la exigencia científica cede su lugar a la fe, llevada en alas de la imaginación. Este motivo inspirador, prodigioso despertar de la subjetividad humana, aunque haya venido seguido de una historia llena de luchas y de sangre, aporta a la humanidad un sentido inédito de la vida moral, la certidumbre vivida de un renacimiento espiritual del hombre, libre del yugo de las pasiones terrestres.

El drama de la historia posterior es el de la integración de esta nueva intuición en la estructura social; el precio de su triunfo sobre las demás religiones de misterios en boga en el Imperio y sobre el espíritu crítico alimentado por una larga tradición helénica. Al comienzo, en el ambiente pasional que prevalece, esta tradición es descuidada, y aun despreciada. Pues no hay que olvidar que los hombres vivían entonces en la creencia, inseparable en esa época de las ideas cristianas, de la *parusía*, de la segunda venida de Cristo glorioso y del fin del mundo.

San Pablo declarará que Cristo lo ha enviado para anunciar el Evangelio "pues en él habéis sido enriquecidos en todo, en toda palabra y en todo conocimiento, en la medida en que se ha consoli-

do entre vosotros el testimonio de Cristo". "Porque no me envié Cristo a bautizar, sino a predicar el Evangelio. Y no con palabras sabias, para no desvirtuar la cruz de Cristo." "De hecho como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la necedad de la predicación." "Así mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios" (I Cor., 1: 17, 21-24).

No es éste el lugar de detenernos largamente sobre los problemas ligados a la aparición y al primer desarrollo del cristianismo. De saber cómo y en qué medida las religiones de misterios —que se celebraban sobre todo en Tarso, ciudad de San Pablo, ligados al culto de Mitra y del que otras formas (misterios de Atis y de Isis) gozaban de gran favor en el Imperio Romano en aquel momento— fueron incorporadas a la nueva religión; cómo el mensaje cristiano original, vivido en el seno de la primera comunidad cristiana, engendró un nuevo culto centrado sobre la muerte y la resurrección de Cristo. Basta con recordar que el pensamiento que sostiene a esta cristalización progresiva del cristianismo se determina, con todo lo tomado del pasado, en una efervescencia en la que abundan las contradicciones entre las tendencias judaizantes y las helenísticas; y recordar que el paulinismo ha ejercido sobre este proceso una influencia incomparable.

2. SAN PABLO

Se encuentra en el gran apóstol la fuente de todas las doctrinas que tratan del alma desde el punto de vista de la redención cristiana, que cargan todo el acento en las cuestiones del origen y del destino del alma, en las ideas de una vida eterna, de la victoria sobre el pecado, por las obras y por la Gracia, y de la suprema dignidad de la vida en Jesucristo. Por consiguiente, un breve examen de sus ideas es rico en enseñanzas para todo el periodo patristico, en el que se observa un obstinado esfuerzo por sistematizar lo que él expresa en forma de fulgurantes intuiciones. Hijo de un rico fariseo, aquel a quien una repentina conversión habría de transformar en ardiente apóstol de la nueva fe, era judío por su carácter y su formación. El elemento de ruptura, con relación a la tradición de que salió, reside esencialmente en la universalización del mensaje que proclama el "Apóstol de los gentiles", y el rebasamiento de la ley por la nueva fe. "Y así, antes de que llegara la fe, estábamos encerrados bajo la

vigilancia de la ley, en espera de la fe que debía manifestarse. De manera que la ley ha sido nuestro pedagogo hasta Cristo, para ser justificados por la fe. Mas, una vez llegada la fe, ya no estamos bajo el pedagogo. Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús." (*Gál.*, 3: 23-28).

La espera del Mesías por el pueblo elegido es recusada por la afirmación triunfante: el Mesías ha llegado y es el hijo de Dios. Ha encarnado entre los hombres y ha sido crucificado, para que en su vestidura de carne todo el pecado de los hombres sea crucificado y redimido; y todos han sido redimidos por su sacrificio, así los Gentiles como los Hijos de la Promesa. Para Pablo, que no conoció a Jesús vivo, la muerte del Cristo constituye el fundamento esencial de la salvación que anuncia a los hombres: "Si no hay resurrección de muertos, tampoco Cristo resucitó." "Y si no resucitó Cristo, vana es nuestra predicación, vana también vuestra fe." (*I Cor.*, 15: 13-14). Y su predicación del acontecimiento tiene un sabor gnóstico:

"...sino que hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra." (*I Cor.*, 2:7.)

Para iniciar a sus auditores en la "sabiduría", Pablo adapta su enseñanza a su grado de desarrollo espiritual. A los menos avanzados, a los débiles según la carne, a aquellos a los que llama "niños en Cristo", dispensa una enseñanza elemental que compara a la leche, más asimilable para estas naturalezas carnales que vianda que no podrían admitir, y que reserva para los "hombres espirituales" (*I Cor.*, 3: 1-2). Se trata de adquirir, a través de un gran combate interior, esa inteligencia requerida para conocer "en toda su riqueza la plena inteligencia y perfecto conocimiento del Misterio de Dios, en el cual están ocultos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia". (*Col.*, 2: 2-3.) "Conocer de Cristo", en el sentido de una realidad que nos recuerda extrañamente al *Logos* de Filón:

"Él es Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles, los Tronos, las Dominaciones, los Principados, las Potestades: todo fue creado por él y para él, él existe con anterioridad a todo, y todo tiene en él su consistencia. Él es también la Cabeza del Cuerpo, de la Iglesia: Él es el Principio, el Primogénito de entre los muertos, para que sea él el primero en todo, pues

Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la Plenitud, y reconciliar por él y para él todas las cosas, pacificando, mediante la sangre de su Cruz, lo que hay en la tierra y en los cielos." (*Col.*, 1: 15-20.)

Por lo demás, Pablo admite un conocimiento de Dios por sus obras:

"...Porque lo invisible de Dios desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia de sus obras: su poder eterno y su divinidad, de forma que son inexcusables" (*Rom.*, I: 20), y los hombres no tienen perdón por haberse alejado de él: pero siendo así, el sacrificio de Cristo es el acontecimiento capital que altera todos los datos del problema. Pues la muerte, en el suplicio que ha padecido, no alcanzó más que a la vestidura de carne que había tomado en préstamo "en una carne semejante a la del pecado" (*Rom.*, 8:3), y el pecado ha sido clavado con la carne sobre la cruz "a fin de que la justicia de la ley se cumpliera en nosotros" (*Rom.*, 8:4). "A quien no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios con él (*II Cor.*, 5:21). Así también todo ha cambiado: "...nuestro hombre viejo fue crucificado con él" (*Rom.*, 6:6). "Por tanto el que está en Cristo es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo" (*II Cor.*, 5:17). Una nueva criatura en la que mora "...el Espíritu de Aquel que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos" (*Rom.*, 8:11). Liberada del "cuerpo de esta muerte", de estas "obras de la carne" que "son conocidas: fornicación, impureza, libertinaje, idolatría, hechicería, odios, discordia, celos, iras, rencillas, divisiones, disensiones, envidias, embriagueces, orgías..." (*Rom.*, 7:24; *Gál.*, 5:19-21). Ahora "...libres del pecado y esclavos de Dios, fructificáis para la santidad; y el fin la vida eterna. Pues el salario del pecado es la muerte; pero el don gratuito de Dios, la vida eterna en Cristo Jesús Señor Nuestro". (*Rom.*, 6:22-23.)

También la predicación paulina es una llamada constante al Espíritu, dispensador de la gracia divina y de todos los dones que pueden ser concedidos al alma creyente. "El cual nos capacitó para ser ministros de una nueva Alianza, no de la letra, sino del Espíritu. Pues la letra mata mas el Espíritu da vida" (*II Cor.*, 3:6). Hay que ser "edificados hasta ser morada de Dios en el Espíritu" (*Ef.*, 2:22), estar "llenos de Espíritu" (*Ef.*, 5:18), "vivir según él en el Espíritu" (*Gál.*, 5:16), prepararse interiormente para la intervención del Espíritu: que "la gracia del Señor Jesucristo y el amor de Dios, y la participación del Espíritu Santo sea con todos vosotros" (*II Cor.*, 13:13). Si el alma, en el sentido de principio vital, es común a los

hombres y a los animales; si el hombre natural, el hombre de "carne", con sus pensamientos, sus deseos, su voluntad y aun su razón, es una criatura psíquica mortal, el espíritu es la instancia más alta, que nos permite el acercamiento a Dios. "Que Él, el Dios de la paz, os santifique plenamente, y que todo vuestro ser, el espíritu, el alma y el cuerpo, se conserve sin mancha hasta la Venida de nuestro Señor Jesucristo" (I Tes., 5:23). Con Cristo, el hombre accede al "espíritu vivificante". "Fue hecho el primer hombre, Adán, alma viviente; el último Adán, espíritu que da vida. Más no es lo espiritual lo que primero aparece, sino lo natural; luego lo espiritual. El primer hombre, salido de la tierra es terreno; el segundo, viene del cielo. Como el hombre terreno, así con los hombres terrenos; como el celeste, así serán los celestes. Y del mismo modo que hemos revestido la imagen del hombre terreno revestiremos también la imagen del celeste." (Cor., 15: 45, 49.) Y desde ahora el destino del hombre está todo él inscrito en la curva que va desde Adán hasta Jesús, desde el pecado original hasta su rescate y hasta la redención, y sólo cuenta la alta vocación que le vale su esencia moral rescatada: "Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para conocer las gracias que Dios nos ha otorgado, de los cuales también hablamos, no con palabras aprendidas de la sabiduría humana, sino aprendidas del Espíritu, expresando realidades espirituales en términos espirituales. El hombre naturalmente no capta las cosas del Espíritu de Dios; son necesidad para él. Y no las puede entender, pues sólo el Espíritu puede juzgarlas." (I Cor., 2: 12-14).

De tal manera, el alma humana es aprehendida como la sede de una experiencia inefable: experiencia de la fe que rebasa todo conocimiento fundado en el criterio griego de la evidencia racional. Tal como el espíritu del primer hombre ha venido de Dios, el segundo nacimiento del espíritu es la obra de un influjo del Espíritu santo que la fe implora. Lo que no puede ser alcanzado por el intelecto, ni por la voluntad librada a sí misma, el corazón puro lo recibe por la gracia de Dios. La introspección y la plegaria, la exaltación de la vida interior, sustituyen así, totalmente, a la observación y al análisis. Una introspección dirigida a la exigencia de una conducta en relación con el eminente destino del hombre rescatado, en busca de iluminación, impregnada de una ética en la que el ímpetu amoroso vence sobre todos los defectos, ya emanen de una especulación racional o de un moralismo abstracto.

3. LA PSICOLOGÍA DE LOS APOLOGISTAS

La psicología, en tal contexto, se halla totalmente subordinada a preocupaciones teológicas. En su aspecto concreto, es inseparable de una experiencia religiosa y el riesgo es no solamente empobrecerla —lo que es inevitable— sino desnaturalizarla, si se la estudia abstractamente, sin una referencia permanente a este carácter esencial. Pues todas las elucidaciones que podemos encontrar en esta época, en los defensores de la nueva fe, sirven para justificar sus creencias en cuanto al origen y al destino del alma. Y esto en la convicción de que las doctrinas de los filósofos, en lo tocante a éste como a todos los demás puntos, son erróneas por el simple hecho —para aquellos que se inclinan a considerar sus teorías con la mayor indulgencia— de que no se han beneficiado de la luz dispensada por la Revelación. De manera general, frente al pensamiento antiguo, se trata de refutar sobre todo la idea de la preexistencia del alma y de su eternidad, de oponerse por ejemplo (Epicuro es proscrito de golpe) a la idea —platónica y estoica— de un alma cósmica, de la que el alma individual no sería más que una parcela, para afirmar que esta última, nacida de un acto divino, es libre y, por consiguiente, responsable; y que siendo libre y responsable, es justo que espere una recompensa o un castigo de Dios. Así, la inmortalidad individual, fuente de alegría para todos los que se enfrentan a las persecuciones desatadas contra el cristianismo, se convierte en llave maestra de las teorías engendradas por éste.

4. TERTULIANO

Entre las obras de los primeros apologistas cristianos, la de Tertuliano, que trata del alma en función de lo que él comprende de la Revelación cristiana, es típica de las nuevas condiciones culturales y de las dificultades de una nueva síntesis. Tiene como mira refutar las herejías gnósticas y platónicas, y esto de manera un tanto desconcertante, pues las nuevas "ideas-fuerzas" por conciliar (creación, pecado original, libertad, inmortalidad) lindan con las teorías filosóficas heredadas de los griegos, en particular de los estoicos, a las que más que integrarse se yuxtaponen.

Su tratado *De Anima*,¹ escrito después de 203, que tiene 58 capítulos, es uno de los más notables de la literatura cristiana de expresión latina. El autor discute de todo: de los errores de los sentidos, y

¹ Edit. J. H. Waszink, Amsterdam, 1947.

de las diversas facultades del alma, e invoca, al lado de los filósofos y de las Sagradas Escrituras, a numerosos médicos para apoyarse en su competencia particular: Hipócrates y su discípulo Diocles de Caristo, los anatomistas alejandrinos Herófilo y Erasístrato, y muy particularmente, Sorano de Éfeso, contemporáneo de Adriano. En un prólogo, Tertuliano afirma la necesidad de combatir las opiniones sobre el alma de los filósofos paganos, esos "patriarcas de todos los heréticos". Si él mismo filosofa, lo hace contra su voluntad, pues a sus ojos sólo cuenta la fe cristiana, que debe aceptarse en bloque.

Generalmente se le atribuye la profesión de fe: *Credo quia absurdum*, para ver, en relación con la sentencia de San Anselmo: *Creo para comprender*, algo como el símbolo de una de las dos actitudes fundamentales de los pensadores de la Edad Media. Aunque Tertuliano no haya pronunciado jamás tal frase, expresa bien la tendencia del apasionado predicador que, efectivamente, declaró: "El hijo de Dios ha sido crucificado, no tengo vergüenza, porque hay que tener vergüenza. Y que el hijo de Dios haya muerto, es perfectamente creíble, porque es impropio. Y que, una vez enterrado, haya resucitado, eso es cierto a buen seguro, porque es imposible."²

Contra la teoría platónica de la eternidad del alma, Tertuliano se apoya en la autoridad de la Biblia para afirmar que ha tenido un comienzo. Es un soplo de Dios, que la ha creado a su imagen, *flatus factus ex spiritu Dei* (*De An., op. cit.*, p. 15, 1-10). Así también, hay que ver en ella un principio activo, de origen divino, y no hay que dudar de que será juzgada por sus actos, puesto que es plenamente responsable.³ Como es, a la vez, principio vital y principio espiritual, su naturaleza parece ser doble, pero no se sabe cómo concebirla, pues las ideas de Tertuliano se reducen, en suma, a declarar que es y no es material. Es ese hombre interior de que habla San Pablo, envuelto en el hombre exterior que es el cuerpo. Constituida por un elemento muy sutil, tenue, volátil, tan brillante que su resplandor nos la hace invisible, su corporeidad está demostrada por la acción recíproca que se efectúa entre ella y el cuerpo, y por el hecho, sobre todo, de que la sabiduría no podría bastar para su vida terrestre y que, por ello, un alimento más tangible le es indispensable. Por otra parte, la Biblia misma nos incita a admitir esto, como atestigua, por ejemplo, la historia de Lázaro. Además, hay las visiones de los inspirados. ¿No han visto acaso el alma con los ojos del espíritu, como una forma etérea? Tenemos el caso también de esa hermana monta-

² *De Carne Christi*, cap. V. Citado por É. Gilson: *La philosophie au moyen age*, Payot, París, 1947.

³ Igualmente en *Adv. Marcionem*, II, 5; P. L. III, 340.

nista, favorecida con una visión durante el santo sacrificio, a quien el alma se le ha aparecido "no desprovista de consistencia y de forma, sino aparentemente susceptible de ser tocada, tierna, luminosa, color de azul y por completo semejante, por su exterior, al cuerpo humano" (*De An.*, IX).

En pocas palabras, hay que ver en ella una suerte de soplo (*flatus*), cuya sede es el corazón, difundido por todo el organismo, y formando un ser constituido, con sus órganos propios, del que el intelecto mismo es un instrumento. Desde Adán, es transmitida por el semen en el acto de la generación, momento en que se le atribuye un sexo. El hecho de que se separe de tal manera del alma paterna explica la herencia de sus caracteres. Según Tertuliano, que describe las fases de este proceso, los ángeles vigilan la formación del embrión en el seno materno. Si el pecado original es transmitido en tal forma por los padres, el pecado individual está ligado al desarrollo del alma en cuanto agente libre. Diferente del cuerpo, permanece activa durante el sueño, prosiguiendo la vida que le es propia. Tertuliano compara el sueño a la muerte, y el despertar a la resurrección. Durante el sueño, el alma disfruta de una libertad transitoria, que se volverá definitiva cuando abandone su cuerpo. Sin embargo, Tertuliano declara también que las almas, después de la muerte, con excepción de las de los mártires, deben aguardar en el infierno la resurrección de los cuerpos. Para explicar la naturaleza de los sueños, hace intervenir un acto de Dios, o de demonios o una intensa concentración del espíritu, y piensa que el alma, en el éxtasis, se halla proyectada fuera de sí misma.

5. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

En Clemente de Alejandría, el problema de una conciliación entre las teorías filosóficas de los paganos y las ideas fundamentales de la nueva fe parece esencial, pero considerado con espíritu totalmente diferente del de Tertuliano. Su esfuerzo es un verdadero preludio a la interrogación progresiva de la filosofía griega, lo mismo que del Antiguo Testamento; de la primera, en cuanto fruto de la razón natural antes de la Revelación; del segundo, en cuanto prepara al Nuevo Testamento. Clemente era un hombre de gran cultura, inclinado al eclecticismo, y su obra, sobre todo las *Estrómatas* (mezclas), abunda en referencias de toda clase. Se dice que citó no menos de 600 autores. En él igualmente, de acuerdo con la doctrina bíblica, el alma es considerada como una unidad cuyo origen es doble, pues en parte es racional o celestial y en parte irracional o terrenal.

de las diversas facultades del alma, e invoca, al lado de los filósofos y de las Sagradas Escrituras, a numerosos médicos para apoyarse en su competencia particular: Hipócrates y su discípulo Diocles de Caristo, los anatomistas alejandrinos Herófilo y Erasistrato, y muy particularmente, Sorano de Éfeso, contemporáneo de Adriano. En un prólogo, Tertuliano afirma la necesidad de combatir las opiniones sobre el alma de los filósofos paganos, esos "patriarcas de todos los heréticos". Si él mismo filosofa, lo hace contra su voluntad, pues a sus ojos sólo cuenta la fe cristiana, que debe aceptarse en bloque.

Generalmente se le atribuye la profesión de fe: *Credo quia absurdum*, para ver, en relación con la sentencia de San Anselmo: *Creo para comprender*, algo como el símbolo de una de las dos actitudes fundamentales de los pensadores de la Edad Media. Aunque Tertuliano no haya pronunciado jamás tal frase, expresa bien la tendencia del apasionado predicador que, efectivamente, declaró: "El hijo de Dios ha sido crucificado, no tengo vergüenza, porque hay que tener vergüenza. Y que el hijo de Dios haya muerto, es perfectamente creíble, porque es impropio. Y que, una vez enterrado, haya resucitado, eso es cierto a buen seguro, porque es imposible."²

Contra la teoría platónica de la eternidad del alma, Tertuliano se apoya en la autoridad de la Biblia para afirmar que ha tenido un comienzo. Es un soplo de Dios, que la ha creado a su imagen, *flatus factus ex spiritu Dei* (*De An., op. cit.*, p. 15, 1-10). Así también, hay que ver en ella un principio activo, de origen divino, y no hay que dudar de que será juzgada por sus actos, puesto que es plenamente responsable.³ Como es, a la vez, principio vital y principio espiritual, su naturaleza parece ser doble, pero no se sabe cómo concebirla, pues las ideas de Tertuliano se reducen, en suma, a declarar que es y no es material. Es ese hombre interior de que habla San Pablo, envuelto en el hombre exterior que es el cuerpo. Constituida por un elemento muy sutil, tenue, volátil, tan brillante que su resplandor nos la hace invisible, su corporeidad está demostrada por la acción recíproca que se efectúa entre ella y el cuerpo, y por el hecho, sobre todo, de que la sabiduría no podría bastar para su vida terrestre y que, por ello, un alimento más tangible le es indispensable. Por otra parte, la Biblia misma nos incita a admitir esto, como atestigua, por ejemplo, la historia de Lázaro. Además, hay las visiones de los inspirados. ¿No han visto acaso el alma con los ojos del espíritu, como una forma etérea? Tenemos el caso también de esa hermana monta-

² *De Carne Christi*, cap. V. Citado por É. Gilson: *La philosophie au moyen age*, Payot, París, 1947.

³ Igualmente en *Adv. Marcionem*, II, 5; P. L. III, 340.

nista, favorecida con una visión durante el santo sacrificio, a quien el alma se le ha aparecido "no desprovista de consistencia y de forma, sino aparentemente susceptible de ser tocada, tierna, luminosa, color de azul y por completo semejante, por su exterior, al cuerpo humano" (*De An.*, IX).

En pocas palabras, hay que ver en ella una suerte de soplo (*flatus*), cuya sede es el corazón, difundido por todo el organismo, y formando un ser constituido, con sus órganos propios, del que el intelecto mismo es un instrumento. Desde Adán, es transmitida por el semen en el acto de la generación, momento en que se le atribuye un sexo. El hecho de que se separe de tal manera del alma paterna explica la herencia de sus caracteres. Según Tertuliano, que describe las fases de este proceso, los ángeles vigilan la formación del embrión en el seno materno. Si el pecado original es transmitido en tal forma por los padres, el pecado individual está ligado al desarrollo del alma en cuanto agente libre. Diferente del cuerpo, permanece activa durante el sueño, prosiguiendo la vida que le es propia. Tertuliano compara el sueño a la muerte, y el despertar a la resurrección. Durante el sueño, el alma disfruta de una libertad transitoria, que se volverá definitiva cuando abandone su cuerpo. Sin embargo, Tertuliano declara también que las almas, después de la muerte, con excepción de las de los mártires, deben aguardar en el infierno la resurrección de los cuerpos. Para explicar la naturaleza de los sueños, hace intervenir un acto de Dios, o de demonios o una intensa concentración del espíritu, y piensa que el alma, en el éxtasis, se halla proyectada fuera de sí misma.

5. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

En Clemente de Alejandría, el problema de una conciliación entre las teorías filosóficas de los paganos y las ideas fundamentales de la nueva fe parece esencial, pero considerado con espíritu totalmente diferente del de Tertuliano. Su esfuerzo es un verdadero preludio a la interrogación progresiva de la filosofía griega, lo mismo que del Antiguo Testamento; de la primera, en cuanto fruto de la razón natural antes de la Revelación; del segundo, en cuanto prepara al Nuevo Testamento. Clemente era un hombre de gran cultura, inclinado al eclecticismo, y su obra, sobre todo las *Estrómatas* (mezclas), abunda en referencias de toda clase. Se dice que citó no menos de 600 autores. En él igualmente, de acuerdo con la doctrina bíblica, el alma es considerada como una unidad cuyo origen es doble, pues en parte es racional o celestial y en parte irracional o terrenal.

En el primer hombre, Adán, el acto de Dios ha creado un alma con una doble naturaleza. Ha sido "insuflada desde lo alto en el rostro del hombre" (5ª *estr.*, § 94, 3). El alma irracional o terrenal está emparentada con el principio vital que los animales poseen igualmente, y se trasmite de los padres a los hijos. En cuanto es una fusión de los elementos del mundo material, es inseparable de la sangre y del semen. Morando como mora en el cuerpo, rige al alma racional. Esta última tiene como carácter esencial una razón íntimamente emparentada con la razón divina, que es el fundamento y la posibilidad de la ascensión del hombre a Dios.

Esta psicología de Clemente se inserta, evidentemente, en una concepción ética cuyo aspecto filosófico debe mucho a Platón, a los estoicos y a Filón. La Sabiduría desempeña el papel del primer motor, fuente de movimiento del alma. Es idéntica al *Logos*, a la Razón, al Verbo, a Cristo que ha encarnado, y Clemente la llama, en su *Discurso de exhortación a los griegos*, "Logos de verdad y de inmortalidad, regenerador del hombre... destructor de la corrupción". En el hombre, el *Logos* es sabiduría derivada. El progreso del alma humana se efectúa en el sentido de una preparación para recibir la comunicación de esta divina Sabiduría, del espíritu divino, única fuente de verdad absoluta y de conocimiento. Por ella, el alma recibe el semen del espíritu y se toma naturaleza espiritual. El Verbo, el *Logos*, Hijo de Dios, Potencia del Padre, es eterno como Él.

En virtud de esta sabiduría, el hombre tiene la semilla de la naturaleza divina y es capaz de elevarse a la semejanza de Dios. El proceso de la vida moral es, entonces, una purificación del alma con vistas a su retorno a Dios. Clemente no piensa que la carne deba ser mortificada, pues considera la unión del alma y del cuerpo como natural en sí, querida por Dios. Se trata más bien de que el hombre la discipline, mediante un esfuerzo de armonización; se trata de santificar su vida, su espíritu y su cuerpo. La procreación es una institución necesaria para el mantenimiento de la creación, una ley esencial de la naturaleza (3ª *estr.*, § 103, 1).

La armonía, el más alto valor según Clemente, supone un desarrollo completo del alma que organiza la voluntad, el conocimiento y la acción en una perfecta unidad. Por influencia, a la vez, del platonismo y del estoicismo, concibe al alma racional como intermedia entre los objetos de los sentidos y la razón. En virtud de esta última, que lo distingue del animal, el hombre está dotado de una suerte de impulso para el conocimiento, de una capacidad de discriminación, gracias a la cual puede escapar a la servidumbre de los

sentidos y de las imágenes y, así, está dotado de predisposición a la virtud (6ª *estr.*, § 95, 5).

En oposición a las ideas de los gnósticos, Clemente, a la manera de Filón, no considera que el deseo sea malo en sí, sino más bien moralmente neutro; lo esencial le parece ser la orientación que la voluntad da al comportamiento. Es en el asentimiento que esta voluntad da o rehusa, donde reside su libertad, y es él el que puede conducir al hombre al pecado. Clemente carga el acento en el extravío de la voluntad causado por las imágenes peligrosas, en las seducciones de las potencias del mal, e insiste mucho menos en el pecado original que en el pecado como triunfo de la oscuridad sobre la luz, de la ignorancia sobre el conocimiento. Al comienzo de la vida, la ignorancia del individuo es casi completa, pues se halla colocado en un mundo de deseos y de imaginaciones, sin el auxilio de la razón. Por lo demás, el progreso del conocimiento es limitado y debe aceptarse un grado de certidumbre práctica. Clemente se percató de que todo acto del espíritu supone una determinada creencia, manifestada ya en la percepción, y que nuestra vida mental tiene como punto de partida un asentimiento de la verdad. Es forzoso aceptar algo, y por ser la liberación de la duda una voluntad de creer, con ella el hombre afirma su creencia en algo, y así, en la verdad misma y, por tanto, en Dios. De tal manera, parece que el ejercicio de la fe es, en cierta forma, el sustituto del conocimiento, y que la vida perfecta en Dios es la fe que se ha tornado perfecta en la contemplación de la verdad eterna. Se ha observado que Clemente, por algunas de sus observaciones acerca del conocimiento, se adelanta a San Agustín y a Descartes.

Algunos hombres permanecen en la fe. Otros se preocupan por comprender plenamente lo que ésta supone. Alcanzan entonces la *Gnosis*, la perfección del carácter humano. El alma no es incorruptible por naturaleza; gracias a la fe, a la justicia, al conocimiento y a la gracia de Dios, adquiere la inmortalidad.

6. ORÍGENES

Aunque su doctrina haya sido finalmente condenada, Orígenes, discípulo de Clemente de Alejandría, y polemista apasionado, muerto en 253, fue uno de los más ardientes defensores de la nueva fe. Utilizó para esta defensa una argumentación tomada sobre todo del legado platónico y estoico, con una suerte de culto de la razón, aunque la entienda de una manera mítica. Es indudable que su obra dio al pensamiento cristiano, a principios del siglo III, un impulso

vigoroso y decisivo. La psicología que se puede extraer de su tratado *De los Principios*⁴ es más bien ambigua en virtud del hecho de que habla unas veces del alma como principio de vida, inseparable de la sangre y otras veces como razón degradada, incorpórea y eterna, por completo distinta del cuerpo,⁵ cuya inmaterialidad queda probada por su capacidad de conocer lo que es inmaterial.

El mundo ha sido creado de la nada por el Verbo de Dios, en el cual están las formas eternas de todo lo que existe. Del Verbo, que es el hijo de Dios, fueron engendrados otros verbos: es decir, criaturas espirituales libres. Entonces, se produjo una primera Caída, pues algunos espíritus supieron permanecer fieles a Dios, mientras otros se apartaron de él. De esta actitud diferente de las diversas criaturas de Dios se desprende una jerarquía de los espíritus; en primer lugar, el mundo de los ángeles, distribuidos en esta jerarquía conforme a su grado de elevación; después de ellos vienen los hombres, espíritus que están encerrados en cuerpos; y, por último, los espíritus obstinados en el mal, que se han tornado demonios. Por lo tanto, los espíritus humanos no estaban primitivamente destinados a animar cuerpos. Siguen aptos para rescatarse o redimirse, para salvarse a través de un ciclo de reencarnaciones purificadoras.

Orígenes considera que la historia de estos espíritus es la historia de sus esfuerzos con vistas a encontrar de nuevo la luz primitiva, que es fuente de calor; pues en él, el fuego aparece como el hogar del que las almas se han separado y, así, se han degradado y enfriado. El alma de Dios es fuego. Quien se aleja de él se torna frío, se materializa. Orígenes tiene una concepción mística del fuego, puesto que ve en él lo que destruye todo, con excepción de lo que es puro. De tal manera, el alma sensible aparece en él como si fuese una suerte de término medio entre la materia y el espíritu puro. Acerca del origen del alma, vacila entre declararse en favor de su transmisión por los padres o afirmar su llegada desde fuera. Considerada en cuanto principio de vida, parece ser que comienza con el cuerpo y, de tal modo, sería una especie de modo transitorio de ser, en tanto que el alma superior o espiritual vendría desde fuera. Para la liberación, que constituye la vía de su salvación, el alma debe elevarse,

⁴ *De Principiis*, part. Sección II, 8. 5.

⁵ *Contra Celsum*, VII, 32. (Se sabe que esta obra es una requisitoria contra el *Discurso verdadero* del filósofo Celso, de extrema importancia para la historia de las ideas, por cuanto nos muestra la repugnancia que experimenta un hombre, que fue sin duda uno de los más cultos de su tiempo, arraigado en la tradición griega, por los contenidos ideológicos envueltos en las Revelaciones judía y cristiana que le parecen ser otras tantas fábulas ridículas.)

primero, por la dialéctica, del conocimiento de las cosas sensibles al conocimiento de las verdades intelectuales y morales.

Para esta elevación, el libre albedrío es esencial. A la vez que admite que algunos animales son movidos desde dentro, por sensaciones y por imágenes, Orígenes les atribuye esta capacidad en una dirección determinada. El hombre, por el contrario, gracias a la razón se libera de la imaginación y de los deseos, y es capaz de elegir. Puede someter sus experiencias sensibles a una vigilancia, dar o rehusar su asentimiento de acuerdo con la dirección que quiera dar a su conducta. Esta libertad funda la vida moral. Las condiciones exteriores, por sí solas, nada pueden. Es la adhesión del espíritu la que las transforma en móviles de acción. Si la tentación es el producto de las circunstancias, el pecado es el acto de utilizar la ocasión. Como no hay en eso constreñimiento, el vicio y la virtud son libres, pero Dios auxilia a los hombres en su esfuerzo de liberación. En Orígenes, el hombre interior se nos manifiesta bajo la forma de la razón, cuyo esfuerzo hacia la verdad conduce a una fuente de inspiración. Considera esta culminación como un estado de extrema concentración, más que de éxtasis, como una suerte de voz interior, o inclusive, de comunión que se establece entre la razón divina y la razón humana, cuando esta última se encierra en sí misma. Orígenes es de la opinión de que todo hombre puede persuadirse, por experiencia, de que es el autor responsable de la adhesión o del rechazo que otorga a aquello que le aportan los sentidos y su imaginación.

Lo que él admira de Sócrates —al que conoce por las *Memorables*, la *Apología* y el *Critón*— es en esencia el carácter excepcionalmente templado, la nobleza moral.

Orígenes opone el *pneuma* a las realidades corporales. Parece ser que admite una especie de sostén material del que el alma humana —situada a mitad de camino en la jerarquía de los seres, entre lo divino y los existentes temporales— tiene necesidad después de la muerte para subsistir; y esto, por la preocupación de señalar mejor la trascendencia de Dios, que existe sin soporte material.

XI. SAN AGUSTÍN

1. EL CONTEXTO METAFÍSICO

TODA la reflexión de San Agustín, preocupado por esclarecer lo más posible las verdades reveladas, está dirigida hacia Dios, o hacia el alma con la mira de su acceso a Dios,¹ y su psicología emerge constantemente sobre el fondo de una metafísica intensamente vivida. Una metafísica inspirada sobre todo en Plotino, pero en un Plotino evidentemente corregido por los dogmas de la nueva fe. Esta corrección exige, sobre todo, el rechazo del alma como Alma del mundo y del ciclo de las reencarnaciones. Dios Todopoderoso, omnisciente, ha creado todo por su Verbo, *ex nihilo*; la materia misma y el tiempo en que se despliega su obra. Como es infinitamente justo y bueno, no podría imputársele el mal, y hay que atribuir la existencia de éste a la desobediencia inicial del género humano. El pecado original es admitido por Agustín con una seriedad trágica y su psicología debe entenderse en referencia constante, explícita o implícita, a este acontecimiento que, como el dogma trinitario, tiene que ver con todos los pasos de su pensamiento, cuando se pone a tratar del psiquismo humano. Si su actitud respecto de este pecado original muestra fluctuaciones, no es dudoso que haya llegado finalmente, en la pasión de su reacción a Pelagio, a reducir en teoría hasta la paradoja el papel desempeñado por la cooperación humana en la obra de salvación, para exaltar el de la gracia, don gratuito de Dios, a cuyo auxilio el hombre debería inclusive la fe que lo anima y el amor de que es capaz. Abandonado a sí mismo, el hombre no podría encontrar su salvación, puesto que ni siquiera la Redención nacida del sacrificio del Cristo podría asegurársela. San Agustín, como Pascal más tarde, condena severamente, a este respecto, el orgullo de los estoicos. Que sus ideas sobre la Gracia puedan conciliarse con las que enuncia acerca del libre arbitrio, es una cuestión que no cabe examinar aquí ahora.² No se trata más que de recordar estos aspectos metafísicos

¹ Después de la ferviente plegaria con que comienzan los *Soliloquios*, su Razón le pregunta qué es lo que quiere saber: —Todo lo que he pedido en mi plegaria. —Resúmelo en algunas palabras. —Conocer a Dios y al alma, eso es lo que deseo. —¿Y nada más? —Absolutamente nada más.

² Hay que observar que el *De Libero Arbitrio* de San Agustín, en el que la necesidad de la Gracia casi no aparece, quedó terminado hacia 395, y que la doctrina de Pelagio se difundió en África apenas en 410, por tanto unos quince años más tarde.

del pensamiento agustiniano, que constituyen el marco permanente de su psicología.

Una página de las *Confesiones* en las que Agustín evoca su descubrimiento del neo-platonismo, antes de su conversión, es significativa de la manera en que aborda el problema del alma; en un momento de entusiasmo, al interrogarse acerca de la facultad propia del hombre de apreciar “la hermosura de los cuerpos, tanto celestes como terrestres”, fue llevado a descubrir “sobre mi inteligencia mutable”, la eternidad “inmutable y verdadera”:

Y así, de escalón en escalón, fui subiendo de los cuerpos al alma, que siente a través del cuerpo y de allí, a aquella fuerza interior, a la que llevan los sentidos del cuerpo el mensaje de los objetos exteriores, límite que pueden alcanzar las bestias. De ahí, nuevamente, a la potencia racional, que recibe para juzgarlo, lo que han recogido los sentidos del cuerpo. Esta misma potencia, reconociéndose también mutable en mí, se elevó hasta su propia inteligencia y separó el pensamiento de la costumbre, sustrayéndose al enjambre de imágenes contradictorias, hasta llegar a ser capaz de descubrir de qué luz estaba bañada cuando proclamaba sin lugar a duda que hay que preferir lo inmutable a lo mutable, y de donde devenía el conocimiento de lo inmutable mismo; ya que si no lo conociese de algún modo, en modo alguno lo hubiese preferido resueltamente a lo mutable. Y llegó a lo que es, en un golpe de vista trepidante.

Entonces, finalmente, descubrí que lo que en ti hay de invisible se ha vuelto inteligible a través de lo que ha sido creado, pero no fui capaz de mirar de hito en hito y cuando, rechazada mi debilidad, volví a mi modo de ver acostumbrado, no traía conmigo más que un amoroso recuerdo, que me llevaba a desear un manjar, del cual había como percibido el olor, pero que todavía no podía comer. (*Confesiones*, VII, 17, versión de Francisco Montes de Oca, Porrúa 1977.)

2. EL HOMBRE DEL PECADO ORIGINAL

Se ve que el proceso aquí evocado, en sustancia, es igual al de la tradición platónica. Se trata de separarse de la seducción ejercida por las apariencias sensibles, de remontarse de la simple existencia a lo inteligible, del conocimiento del mundo al de las ideas contenidas en el espíritu de Dios. Pero este retorno, en San Agustín, se hace más difícil todavía en razón de la falta original. Pues el hombre lleva las huellas de la misma, que mantienen en él una suerte de inclinación habitual al pecado. Al pecado, es decir, esencialmente a la concupiscencia, que nos mueve egoístamente hacia las cosas y los seres, con un deseo de posesión y de disfrute, en vez de amarlas

en ese Dios que las ha creado. Este apetito aparece desde el nacimiento, en el niño que se arroja golosamente sobre el seno alimenticio, o que quiere dominar con sus caprichos a los que lo rodean. Por tanto, el alma infantil no es inocente:

Yo mismo he visto y observado de cerca a un niño celoso; no hablaba todavía y ya, pálido y con torvo mirar, tenía clavados sus ojos en su hermano de leche. ¿Quién no sabe esto? Madres y nodrizas pretenden conjurar este mal con no sé qué remedios.

A menos que sea también inocencia el no tolerar por compañero, en la fuente de la leche que mana copiosa y abundante, a uno que está sumamente necesitado de socorro, y no puede vivir todavía más que con ese único alimento. (*Confesiones*, I, 7.)

Antes del pecado, cuando no existían ni el dolor ni la muerte, el alma razonable ejercía sobre las pasiones un perfecto dominio. Pero desde entonces, una sorda resistencia hace difícil este dominio, pues nuestra inteligencia está oscurecida, y nuestra voluntad debilitada.

En los tormentos de antes de su conversión, Agustín, que experimentó en sí mismo la resistencia de los instintos a los decretos de la voluntad, reconocidos como justos, se interroga ansiosamente acerca de "las tinieblas oscurísimas de la ignorancia, que es una de las penas y miserias de los hijos de Adán":

Manda el espíritu al cuerpo y se le obedece al punto. Manda el espíritu a sí mismo y se le resiste. Manda el espíritu que se mueva la mano y hay tal facilidad en la obediencia que apenas se distingue la orden de la ejecución. Y eso que el espíritu es espíritu mientras que la mano es cuerpo. Manda el espíritu que quiera el espíritu y aunque es una misma cosa no lo hace, sin embargo. ¿De dónde proviene ese monstruoso prodigio? Y ¿cuál es su causa? Manda, digo, que quiera el que no mandaría si no quisiese y no hace él lo que él manda. (*Confesiones*, VIII, 9.)

Si la voluntad fuera entera y cabal, no tendría que mandar querer, concluye,

"...ni siquiera mandaría que fuese, porque ya sería". Hay en esto una "enfermedad del espíritu... que no se yergue... cuando la levanta la verdad, porque el peso del hábito le oprime". (*Confesiones*, VIII, 9.)

Por tanto, no es el mundo exterior, como tal, el que es para el alma un objeto de perdición, puesto que ha sido creado por Dios.

Agustín ensalza, por lo contrario, su ordenación armoniosa, sus perfecciones visibles e invisibles, la hermosa jerarquía de que da testimonio, y admite que las criaturas humanas, por culpables que sean y caídas que estén, constituyen la más alta dignidad. ¿Hay algo más noble, desde el punto de vista de las cosas creadas, se pregunta, que un cuerpo de carne viviente animado por un alma razonable? (*De Libero Arbitrio*, III, 27). El alma, en cuanto alma, está investida de una dignidad que sobrepasa a la de los cuerpos. Y esto desde su nacimiento y su comienzo.

En efecto, no es un bien de mediano valor, no solamente ser un alma cuya naturaleza sobrepasa ya todos los cuerpos, sino también ser capaz, con la ayuda del Creador, de cultivarse a sí misma y, por un celo piadoso, de poder adquirir y poseer las virtudes por medio de las cuales nos liberamos de los tormentos de la aflicción y de la ceguera del error.

Si es así, la ignorancia y la aflicción para estas almas, en el momento de nacer, no son ya el castigo del pecado, sino una invitación al progreso y un comienzo de perfección. Pues no es poca cosa haber recibido antes de toda buena obra meritoria, un juicio natural, en virtud del cual se prefiere la sabiduría al error, y la tranquilidad a la aflicción, de manera de llegar a ella, no por el nacimiento, sino por el trabajo (*De Libero Arbitrio*, III, XX, 56).

3. LA EVIDENCIA INMEDIATA DEL ALMA

Para Agustín, el alma captada en su estructura esencial, capaz de elevarse, por lo menos en algunos respectos, a las certidumbres invariables de la razón, de la moral y de la ciencia, es la realidad primera (*Soliloquios*, *De Quantitate Animae*). Cuando emprende la tarea de describirla, observa que las diversas teorías enunciadas en el pasado, en cuanto a su naturaleza, son puras hipótesis, pero que una experiencia directa y fundamental de su realidad no podría ponerse en duda, pues versa sobre esas operaciones mismas que condicionan hasta la propia duda:

... ¿tiene el aire el poder de vivir, de recordar, de comprender, de querer, de pensar, de saber, de juzgar? ¿Tiene el fuego este poder, o el cerebro, o la sangre, o los átomos, o no sé cuál quinto cuerpo aparte de los cuatro elementos clásicos, o la cohesión, o el equilibrio de nuestro cuerpo? Los hombres han tenido dudas a este respecto: uno se esfuerza por afirmar esto, y otro aquello. Por el contrario, *nadie duda de que recuerda, de que comprende, de que quiere, de*

*que piensa, de que sabe, de que juzga. Puesto que, aun si duda, vive; si duda de dónde viene su duda, se acuerda; si duda, comprende que duda; si duda, quiere llegar a la certidumbre; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, sabe que no hay que dar su asentimiento a la ligera. Por tanto, se puede dudar de lo demás, pero de todos estos actos del espíritu, no se debe dudar; si estos actos no existiesen, sería imposible dudar de lo que fuese.*³

Sin duda tenemos ahí algo más que un esbozo del *cogito* cartesiano, tenemos algo que parece su equivalente. La diferencia estriba esencialmente en el hecho de que Descartes, sobre la base de la duda radical, que erige como principio frente a los conocimientos tradicionales, partirá de esta evidencia inmediata e irrefragable para reconstruir una nueva interpretación del mundo, mientras que en San Agustín se inscribe en un contexto teológico admitido de golpe, y que confiere a este descubrimiento, como a todos los demás realizados por él, el carácter de una vía de acceso directo al conocimiento de Dios. Extraño a cualquier duda, aunque sea didáctica y provisional, está persuadido de que el alma, en lo más profundo de sí misma, toma su existencia de la de Dios:

Luego es verdad, Dios mío, que yo no existiría ni tendría ser alguno si Vos no estuvierais en mí. ¿O será mejor decir que existiría ni tendría ser si yo mismo no estuviera en Vos, *de quien, por quien y en quien tienen ser todas las cosas?* (*Confesiones*, I, 2.)

Y está también persuadido de que esta presencia divina —cuya naturaleza misma se nos escapa— está comprobada antes que nada por todo juicio verdadero en cualquier campo que sea (científico, estético, moral). “Dios es la luz de nuestra alma, en la cual vemos todo” (*De Genesis ad Litteram*, I, XII). Nos vemos llevados de nuevo, de tal manera, a una suerte de “apercepción” fundamental, como se dirá más tarde, que constituye un saber inmediato de sí por sí, en el que el alma encuentra una certidumbre inquebrantable: la certidumbre de que es ella la que se figura y la que comprende:

...nadie duda de que para comprender, hay que vivir; que para vivir hay que ser; que, por consiguiente, el ser que comprende es y vive, pero que su ser no es como el del cadáver que no vive, ni su vida como la del alma animal, que no comprende; que, por tanto, este ser es y vive de una manera que le es propia, y que es muy superior. Así también, toda el alma sabe que quiere; sabe igualmente que para querer, es preciso ser, hay que vivir... (*De Trin.*, X, 13).

³ *De Trinitate*, X, 14. Las cursivas son del autor.

Si es el objeto visible el que engendra la visión, “se necesita además un vidente” (*De Trin.*, XI, 3). Y la aportación del “vidente” está “tanto en el sentido de la vista como en la atención que hace mirar y ver”.⁴ En *De Quantitate Animae*, Agustín cree demostrar la espiritualidad del alma en virtud de que es ajena a la espacialidad. Se las ingenia para hacernos ver la infinita variedad de objetos que pueden condensarse o reflejarse en el más estrecho espacio. Aunque el águila esté provista de un ojo más pequeño que el nuestro, cuando “vuela tan alto que, aun con una luz viva, apenas podemos percibirla, descubre... un gazapo escondido bajo una mata, un pez bajo las olas” (*De Quant. An.*, XIV, 24). Aunque el alma puede formarse una imagen de cualquier magnitud corporal, se halla desprovista de magnitud. El término “magnitud” o tamaño no le conviene sino metafóricamente, para indicar energía, dinamismo, capacidad singular de conocimiento, de virtud, de contemplación.

Entre las virtudes, la que llamamos “grandeza del alma” no se comprende bien más que referida, no a una idea de espacio, sino a una fuerza, a un poder, a una potencia del alma... (*De Quant. An.*, XVI, 30.)

Preludiando las objeciones que encontrará la psicología científica y, en particular, la psicofísica, Agustín cree que es “labor vana tratar de medir el alma” (*De Quant. An.*, XIV, 23).

4. LOS GRADOS Y LAS FUNCIONES DEL ALMA

Las ideas de San Agustín en cuanto a los diferentes grados y funciones del alma, nos recuerdan distinciones que hemos encontrado en los griegos, sobre todo en Plotino. En esta Tierra, el alma es, en primer lugar, el principio vital que vivifica el cuerpo, le confiere su unidad y mantiene la armonía y la proporción en el crecimiento y en la generación (*De Quant. An.*, XXXIII, 70). Este principio vital les es atribuido también a las plantas. En un segundo grado, la vida sensitiva, con sus múltiples resonancias, señala el surgimiento del *Anima*, que pertenece lo mismo a los animales que al hombre, y es capaz de velar por la buena adaptación del cuerpo al que anima:

⁴ Hay que observar que el “sentido de la vista” supone en San Agustín, a la manera de una psicofisiología que hemos encontrado frecuentemente en los griegos, la emanación de los rayos luminosos del ojo hacia el objeto (*De Trin.*, II, XI; *De Gen. ad litt.*, IV, 34-35; XII, 16-32).

...llama y busca lo que es conforme a la naturaleza de su cuerpo; rechaza y evita lo que le es contrario. A intervalos regulares se retira (del ejercicio de los sentidos); repara la actividad, tomando, por así decirlo, vacaciones; combina las imágenes múltiples, innumerables, de que se ha aprovisionado por su intermedio: todo esto es el sueño, el dormir. A menudo, movimientos desenvueltos, inspirados por la alegría, las carreras a la aventura, son para ella un encanto y, sin afanarse, coordina la armonía de los miembros... conspira para producir vástagos y para asegurarles ternura, protección, alimento. Se liga por el hábito a las cosas entre las cuales vive el cuerpo, y por las cuales lo sostiene; y sólo se separa difícilmente, como si fuesen sus miembros. A esta fuerza del hábito, ni el alejamiento de las cosas mismas, ni el tiempo, la quebrantan: la llamamos memoria (*De Quant. An.*, XXXIII, 71).

Las funciones del *anima* se refieren a los sentidos externos, en comunicación con el exterior por la vía de los órganos corporales, y a un poder de coordinación al que San Agustín llama sentido interno (*De Lib. Arb.*, I, II), inseparable de una *memoria sensible*, que corresponde a la que llamamos hoy sensorio-motriz. En el orden afectivo, la concupiscencia está ligada a las funciones del *anima*. El tercer grado es el del *animus*, del alma pensante y razonable propia del hombre. En este grado, la memoria ya no está fundada solamente en "el hábito de las cosas corrientes", sino en la observación, en "los signos de innumerables hechos puestos en reserva y retenidos". San Agustín hace reflexiones, a propósito de ellos, sobre las diversas formas de la vida cultural, para observar que "todo eso es grande y específicamente humano", pero que lo mismo el arte que la ciencia, la política como la literatura, pueden ser obra de los buenos y de los malos (*De Quant. An.*, XXXIII, 72). Lo esencial, a sus ojos, es el ahondamiento de la vida espiritual y no lo que le parece vana erudición:

... juzgar de los manjares solamente por el olor y el sabor, poder decir en qué lago ha sido pescado tal pez, de qué año es tal vino, es una triste sabiduría. Cuando un alma toma de semejantes habilidades su aparente acrecentamiento, y cuando, en menosprecio de la inteligencia, se vuelve hacia los sentidos, es entonces cuando podemos considerarla hinchada, minada por la enfermedad, diría yo (*De Quant. An.*, XIX, 33).

Así también, distingue en la actividad racional la *razón inferior*, que se entrega al estudio de las cosas sensibles, reflejos cambiantes de las ideas, y la *razón superior* cuya mira es un esfuerzo de li-

beración respecto de lo que es dado inmediatamente, una elevación progresiva hacia la contemplación de las ideas eternas. Este esfuerzo implica la entrada en juego de la parte más espiritual del alma (*mens*), sede de la sabiduría (*sapientia*), que es el conocimiento intuitivo de lo inteligible puro. Pasando por la razón —facultad discursiva, creadora sobre todo del lenguaje— el hombre se eleva a esta etapa superior: la de la *mens* o inteligencia. A esta "sabiduría", a la que corresponde en la vida práctica el ejercicio de la voluntad, Agustín atribuye la facultad de participar por "iluminación" en las verdades intemporales y de recordarlas. La memoria es, pues, la de un eterno presente. Esta teoría agustiniana quiere sustituir a la de la reminiscencia según Platón. Si personas sin instrucción pueden dar, como el joven esclavo del *Menón*, respuestas justas, es porque la luz de la Razón eterna existe en ellos en cierta medida y porque ven en ella esas verdades inmutables. Así, pues, no hay por qué invocar un conocimiento adquirido en una existencia anterior. En otras palabras, la *mens* lleva en sí a esas verdades como si estuviesen prefiguradas, y cuando las conoce con ayuda de Dios (la iluminación), se da cuenta de lo que sabía ya virtualmente. Solamente en este sentido "se acuerda".

De todos modos, Agustín admite que el alma humana participa así, no solamente en el universo sensible, sino en la inmutable perfección de la verdad. Y la fuente de las razones eternas, objetos de la sabiduría, no podría ser el alma humana, sometida a las fluctuaciones de la ignorancia y de la duda. Es una "verdad subsistente", en la que el alma puede participar, la que la torna capaz de pronunciar juicios verdaderos de carácter universal. Agustín distingue diversas fases en el itinerario interior que atribuye al alma como su más alta tarea. Conducida a un nivel superior en el que su bondad aumenta, se separa de las seducciones del mundo; se preocupa por Dios, la muerte, la Providencia; aspira a purificarse:

"... otorga un gran valor a la sociedad humana, y no admite que le ocurra a otro lo que no querría sufrir ella misma." (*De Quant. An.*, XXXIII, 73).

Lavada de sus manchas, se dirige hacia Dios, hacia la contemplación de la verdad absoluta, "con una confianza inmensa, increíble", para alcanzar la más alta visión del bien supremo; se trata de un "séptimo grado", que es una especie de culminación terrestre de su marcha hacia Dios. Agustín, si considera inmortal al alma humana (en cuanto es habitáculo de la Verdad eterna, participa de esta

eternidad), confiesa su ignorancia en cuanto a las modalidades de su origen divino. Sobre todo, le costaba trabajo comprender, como le confió a San Jerónimo, cómo podía ser que las almas de cada uno de los que nacen hoy son pecadoras en los niños pequeños, que deben recibir el bautismo para la remisión de sus pecados. El problema del origen atribuible a las almas de los descendientes de Adán fue uno de los que le preocuparon hasta el final. Por lo que toca a la naturaleza de esta alma, cuyas funciones hemos recordado en su retorno ascensional a Dios, Agustín parece admitir que es idéntica a sus facultades, y que es captada en su realidad total y simple por el ojo interior de la conciencia. La dificultad, más que resuelta, es desviada por la analogía establecida con la Santa Trinidad, que le permite considerar que en el hombre —creado a imagen de Dios— las facultades de la memoria, de la inteligencia y de la voluntad son consustanciales y constituyen una sola alma, aunque no podamos tratarlas más que por separado.

5. LOS SENTIDOS, LA RAZÓN, LA MEMORIA

En los fenómenos sensibles, si el objeto es de orden corporal, lo propio de la percepción es de esencia psíquica. A la manera de Plotino, Agustín piensa que el ser humano es un alma que utiliza un cuerpo, que siente por el cuerpo. Cuando éste se encuentra modificado por la acción ejercida por los objetos exteriores sobre los órganos sensoriales, el alma saca de su propia sustancia una imagen conforme al objeto. Siendo, de tal modo, la sensación una impresión sufrida por el cuerpo (*passio corporis*), la acción, percibida por el alma, de un objeto sobre un órgano sensible, lo que el cuerpo experimenta basta para dar cuenta y razón sin intermediarios, es decir, sin otra operación intelectual. (*De Quant An.*, XXV, 48.) Para definir el modo de la presencia del alma en el cuerpo, Agustín (*De Genesi ad litt.*, 17-18, 23-24) habla de una atención vital (*vitalis intentio*), señalando el papel eficaz de algunos órganos del cuerpo, sobre todo del cerebro, a través de los cuales se ejerce la actividad del alma. Algunas sensaciones nos informan simplemente del estado y las necesidades de nuestro cuerpo, y otras acerca de los objetos que lo rodean. Los objetos están caracterizados por su inestabilidad. Aunque duren en el tiempo, aparecen y desaparecen, se desvanecen y se sustituyen unos a otros, sin que se pueda jamás captarlos verdaderamente. Eso es un signo de verdadera falta de ser, según Agustín, que los excluye de todo conocimiento propiamente dicho. Conocer, en efecto, es aprehender por el pensamiento un objeto que

no cambia, que su estabilidad permite mantener bajo la mirada del espíritu. Ahora bien, el alma encuentra en sí misma los conocimientos que versan sobre objetos de tal género, ya que la verdad es totalmente distinta de la comprobación empírica de un hecho: el descubrimiento de una regla, por el pensamiento, que se somete a ella:

...es absolutamente verdadero que la relación de uno a dos es la misma que la de dos a cuatro, y esta relación no era más verdadera ayer que hoy, ni será más verdadera mañana o dentro de un año, y cuando el mundo entero se venga a tierra, será imposible que esta relación deje de existir. Pues es siempre la misma. (*De Ordine*, 50.)

La creencia de que dos más dos son cuatro, o la de que hay que hacer el bien y evitar el mal, concierne a realidades no sensibles, puramente inteligibles, cuyo carácter fundamental es su necesidad. Realidades inmutables en cuanto que son necesarias, y eternas en cuanto que son inmutables. Lo que viene a decir que son *verdaderas*, pues sólo es verdad lo que es verdaderamente.⁵ Pero, ¿cómo explicar la presencia en el alma de conocimientos verdaderos, puesto que todos nuestros conocimientos, en un sentido, provienen de nuestras sensaciones? Los únicos objetos que podemos concebir son los que hemos visto, o los que nos podemos imaginar según los que hemos visto. Agustín distingue, a propósito de esto, la *fantasia*, la imagen de un objeto percibido, retenido por la memoria, del *fantasma*, o representación emanada de las operaciones de la imaginación creadora, a partir de los elementos contenidos en la memoria (*De Musica*, VI, 11, 32). Ahora bien, ningún objeto sensible es necesario, inmutable o eterno. Por el contrario, todos son cambiantes, contingentes, pasajeros. Por más experiencias sensibles que se acumulen, no se obtendrá de ellas nunca una regla necesaria. Por tanto, no podríamos encontrar en los objetos sensibles la razón de las verdades que les conciernen, como es el caso del dos por dos. ¿Habría, entonces, que buscar en sí mismo la fuente de estos conocimientos verdaderos? Pero el individuo humano es tan contingente y cambiante como las cosas, y justamente por eso su pensamiento se inclina ante la verdad que lo domina. La necesidad de la verdad para la razón, es el signo de su trascendencia en relación a ella. Por tanto, hay que admitir en el hombre algo que lo rebasa. Y ese algo es la verdad, a saber, una instancia puramente inteligible,

⁵ Etienne Gilson: *La philosophie au moyen âge. Des origines patristiques à la fin du xiv^e siècle*. Payot, París, 1944, 2^a ed., p. 129.

necesaria, inmutable, eterna, "vida de nuestra vida", o como quiera que la llamemos.⁶

El alma conoce, pues, algunas cosas sin pasar por los sentidos. De una riqueza infinita de virtualidades, es capaz de intuiciones que la ponen en contacto con las cosas eternas, en presencia de la realidad espiritual de Dios. Y, de todas maneras, en cuanto es inteligencia, sus conocimientos le llegan a la luz de Dios, porque sólo la Verdad es objeto de conocimiento. Esta alianza del alma con Dios, que ni siquiera el pecado podría destruir —se confirma cada vez que el espíritu participa de la verdad— encuentra su remate y culminación en la plegaria y la adoración, sobre todo en el éxtasis.

Agustín señaló el papel de la conciencia refleja, observando que el conocimiento de sí es inherente al conocimiento de un objeto, pero conforme a un modo diferente. Conocer un objeto es conocer que se conoce. Ahora bien, el saber lo que es conocer no viene del exterior; es un saber del alma que se alcanza en una "apercepción" inmediata. Por tanto, el conocimiento del sujeto por él mismo está envuelto en el acto de conocer, y el alma que se busca se conoce sobre todo como sujeto que busca.

La obra de San Agustín abunda en observaciones psicológicas penetrantes.⁷ Acerca de la memoria, en particular, de la que trató por extenso (*Ep.*, VII, *De Trinitate*, XI, 11-18; XIV, 13-16; XV, 39-40; *De Musica*, VI, 4-6; *De Quant. An.*, V, 8; *Contra Epistulam quam vocant Fundamenti*, XVII), ha escrito páginas conmovedoras:

Grande es, Dios mío, esta virtud y facultad de la memoria, grandísima es, y de una extensión y capacidad que no se le halla fin. ¿Quién ha llegado al término de su profundidad? Pues ella es una facultad y potencia de mi alma, y pertenece a mi naturaleza; y no obstante yo mismo no acabo de entender todo lo que soy. Pues ¿qué ¿el alma no tiene bastante capacidad para que quepa en ella todo su ser? ¿Y dónde ha de quedarse aquello que de su ser no cabe dentro de ella misma? ¿Acaso ha de estar fuera de ella, y no en ella misma? Pues ¿cómo puede ser verdadera que no se entienda ni comprenda toda a sí misma?

Esto me causa grande admiración, y me tiene atónito... (*Confesiones*, X, 8.)

⁶ Étienne Gilson, *ibid.*

⁷ Véase, sobre todo, en *De Trinitate*, lo que dice de la fuente de las imágenes (Libro VIII), acerca de los puntos de referencia de nuestros conceptos morales y abstractos (Libro IX), acerca de la génesis de nuestras anticipaciones afectivas: "se puede amar lo que no se ha visto nunca" (Libro X), acerca de las sensaciones y de las impresiones físicas (Libro XI), acerca de las emociones de los sentidos (Libro XII).

Y este otro pasaje, en que habla del "anchuroso campo y espaciosa jurisdicción" de la memoria, "donde se guarda el tesoro de innumerables imágenes de todos los objetos que de cualquier modo sean sensibles, las cuales han pasado al depósito de la memoria por la aduana de los sentidos":

Quando mi alma se ha de servir de esta potencia, pide que se le presenten todas las imágenes que quiere considerar: algunas se le presentan inmediatamente; pero otras hay que buscarlas más despacio, como si fuese menester sacarlas de unos senos más retirados y ocultos. Otras suelen salir amontonadas y en tropel; y aunque no sean aquellas las especies que entonces se pedían y buscaban, ellas se ponen delante como diciendo: ¿por ventura somos nosotras las que buscáis? Yo las aparto de la vista y aspecto de mi memoria con la mano y entendimiento, hasta que se descubra lo que busco, y acabe de dejarse ver, saliendo de aquellos senos donde estaba escondido. También hay otras que se presentan fácilmente, y con el mismo orden con que se las va llamando; entonces las primeras ceden su lugar a las que siguen, y cediéndole vuelven a guardarse. Todo esto sucede verdaderamente cuando digo alguna cosa de memoria. (*Ibid.*, X, 8.)

Agustín no da fin a su éxtasis ante la infinita amplitud de la memoria:

Todo esto lo ejecuto dentro del gran salón de mi memoria. Allí se me presentan el cielo, la tierra, el mar, y todas las cosas que mis sentidos han podido percibir en ellos, excepto las que ya se me hayan olvidado. Allí también me encuentro yo a mí mismo, me acuerdo de mí y de lo que hice, y en qué tiempo y en qué lugar lo hice, y en qué disposición y circunstancias me hallaba cuando lo hice. Allí se hallan finalmente todas las cosas de que me acuerdo, ya sean las que he sabido por experiencia propia, ya las que he creído por relación ajena. (*Ibid.*, X, 8.)

6. LA INFLUENCIA DEL AGUSTINISMO

No podríamos esperar de San Agustín —dada la posición que adopta ante la fe cristiana, que lo induce a refugiarse en el misterio cada vez que su pensamiento tropieza con alguna aporía— una teoría psicológica de articulaciones muy precisas. El tormento de su gran alma aclara las contradicciones que no han dejado de fatigar al pensamiento cristiano; en particular, la que nace del surgimiento y de la afirmación de la criatura humana como persona, como voluntad libre, frente a la voluntad y a la libertad divinas, a las cuales debe,

sin embargo, todo su ser. Es indudable que su obra representa el punto culminante de la reflexión intelectual en la edad patristica. Dominaría los siglos que vendrían inmediatamente después, hasta la difusión de los escritos de Aristóteles, en el siglo XIII, y hasta la integración de la doctrina del Estagirita en las *Sumas* de Santo Tomás de Aquino. Y su influencia no ha desaparecido por eso. Pues el agustinismo no ha dejado de ejercer una atracción singular sobre los espíritus inclinados a un misticismo intelectual, por el sentido estremecedor de la interioridad espiritual que se desprende de él, y cuyo mejor motivo de inspiración es el sentimiento del Amor, que lo levanta, por encima de las controversias doctrinales, hacia la certidumbre vivida de que nada supera en excelencia a las tres virtudes teológicas: la Fe, la Esperanza y la Caridad.

XII. SANTO TOMÁS DE AQUINO

1. LA ORIENTACIÓN METAFÍSICA

Si ACEPTA del agustinismo el testimonio inmediato de la conciencia, la evidencia de esa aprehensión de sí por sí, a la que Kant llamará *apercepción*, el pensamiento de Santo Tomás no avanza en el sentido de la interioridad; se orienta deliberadamente hacia el mundo natural, creación de Dios, como intermediario necesario para elevarse a él. Admitiendo que el intelecto humano —y esto es inclusive su más alta dignidad— es capaz de formar principios primeros, que contiene virtualmente, considera que su debilidad —en relación con la pura inteligencia de los ángeles, capaces de una ciencia intuitiva inmediata— es no poder formarlos más que a partir de las especies abstractas de las cosas sensibles. No hay conocimiento directo de lo inmaterial (*Sum. Teol.*, 78, II).

No es éste el lugar adecuado para insistir en los aspectos metafísicos del tomismo, fundado en la convicción de un posible acuerdo entre la Revelación, de origen divino, y la razón humana rectamente conducida, y en los que la noción del pecado original aparece en una forma muy atenuada si se compara con el agustinismo. Se sabe que Santo Tomás se convirtió en el filósofo por excelencia de la Iglesia; que su obra constituye, en el siglo XIII, el punto culminante del pensamiento escolástico, cuya descomposición se observa en seguida; y también que representa, después de su maestro Alberto Magno, pero con mayor originalidad, un imponente esfuerzo por vaciar la intuición cristiana del mundo en el molde de una estructura que toma de Aristóteles sus formas esenciales, para culminar en una nueva y prodigiosa síntesis.

Volvemos a encontrar la concepción piramidal de los seres terrestres: mineral, vegetal, animal, hasta llegar al hombre, en quien lo propio es el pensamiento. Todos los existentes han sido creados para la realización más completa posible de su esencia en su perfección relativa, y el conjunto de las cosas está orientado hacia Dios, perfección suprema. En el universal tomista, reinan por doquier las causas finales; el ojo ha sido hecho para ver; los sentidos para proporcionar materia al trabajo del intelecto; los minerales, las plantas y los animales para servir al hombre, espíritu encarnado. En cuanto a Dios, está más allá de nuestro entendimiento y sólo podemos acercarnos a él a partir de las criaturas. La inclinación de todos

los existentes hacia el Bien supremo varía en función de su lugar en la jerarquía de los seres. En las plantas, desprovistas de sensibilidad, no se trata más que de una simple tendencia inconsciente a conservarse y a realizar la especie (*appetitus naturalis*). En los animales, se convierte en una suerte de orientación instintiva y pasional (*appetitus sensitivus*). En el hombre, dotado de intelecto, capaz de reflexión y de libre arbitrio, aparece la voluntad (*appetitus intellectivus*), con su aspiración consciente a Dios. El objeto propio de la voluntad es el bien como tal; pero como se le ha negado al hombre la adhesión inmutable al soberano bien, la voluntad se ve obligada a elegir entre bienes particulares, a los que siempre puede querer o no querer.

En virtud de la orientación positiva que lo emparenta con el Estagirita, Santo Tomás rechaza la reminiscencia platónica, fundada en la creencia de que el alma puede conocer independientemente del cuerpo, y aun a pesar del cuerpo. Si las razones inteligibles de los existentes fuesen innatas y alcanzables por una captación inmediata y directa, no se podría comprender el papel que desempeñan los órganos sensoriales. Ahora bien, la experiencia muestra que el saber humano depende de ellos, y que la vista, por ejemplo, condiciona nuestro conocimiento de los colores. Así también, Santo Tomás tampoco admite el platonismo corregido de San Agustín: las Ideas, entendidas como esencias, contenidas en el espíritu divino, a las cuales harían referencia, a la vez, la existencia de las cosas y nuestra posibilidad de conocerlas. Al comienzo, existe solamente el intelecto, que Dios ha donado al hombre, y que por su gracia puede ser elevado, dotado de una luz suficiente para adquirir, por vía de abstracción, del mundo sensible, el conocimiento de los inteligibles: dotado, en suma, de una aptitud y una disposición naturales (*habitus naturalis*) para formar y captar los principios y las definiciones de tipos generales que son el origen primero —a la vez que la garantía— del saber humano. Preguntarse por la psicología de Santo Tomás, inseparable de su teoría del conocimiento, es preguntarse por la naturaleza del alma y por el papel atribuido, respectivamente, a las cosas materiales, a las sensaciones, a la sensibilidad y al entendimiento.

2. EL ALMA Y SUS "POTENCIAS"

En el sentido más amplio, el alma está caracterizada por la espontaneidad de la vida. Si los vegetales, por oposición a los cuerpos inertes, germinan y crecen, es porque poseen una alma vegetativa. Si los animales nacen, sienten y se desplazan, es en virtud de la

energía eterna que les confiere el alma sensitiva. Todas estas almas son de naturaleza inferior. Son corruptibles y mueren con el cuerpo al que están unidas. El alma humana es de naturaleza diferente. No es un cuerpo, sino "el acto de un cuerpo", el principio del que dependen sus movimientos y sus acciones. Por ser este principio a la vez incorpóreo y sustancial, tiene la seguridad de no disolverse con el organismo, y el deseo de inmortalidad que el hombre siente está justificado ontológicamente. Situada a mitad del camino entre el mundo de los cuerpos y el de los espíritus, el alma humana no está excluida de la serie de los seres inmateriales; pero no pertenece a ella por la misma razón que el alma de los ángeles, a propósito de los cuales Santo Tomás sabe muchas cosas y, sobre todo, que son puras inteligencias sin materia. Pertenece a ella en cuanto que, por encima de las potencias del alma propias del mundo de los cuerpos: vegetativa (capaz de obrar únicamente sobre el cuerpo al que está unida) y sensitiva (que se ejerce sobre la totalidad de los cuerpos), posee la potencia intelectual cuyo objeto es el ser universal (*Sum. Teol.*, I, 78, 1, ad. Resp.); en pocas palabras, pertenece por cuanto puede elevarse al conocimiento de algunos inteligibles.

Esta alma inmaterial, unida al cuerpo, sin intermediario, rige en el hombre la vida vegetativa, la sensitiva y la intelectual. Indivisible, está presente en el cuerpo por entero con la perfección de su esencia, pero con poderes ligados a sentidos con funciones específicas. Si las potencias sensitivas del alma son de igual naturaleza en los animales, tienen en el hombre mayor eficacia en virtud del intelecto. Pues la actividad de este último refluye en cierta manera sobre ellas, que entonces le sirven de instrumentos; en otras palabras, lo superior realza la calidad de las operaciones inferiores del alma humana, aunque sean cronológicamente anteriores, puesto que las potencias nutritivas se manifiestan primero, las potencias sensitivas después y tan sólo, en último lugar, las potencias intelectuales.

Para explicarse la pasividad inicial que se manifiesta del lado del sujeto cognoscente, Santo Tomás introduce la noción de un intelecto humano simplemente "posible" (pasivo), por relación al intelecto "agente" (activo). Y para salvaguardar la inmortalidad personal del alma, interpreta el problema de este intelecto (el *Nous* aristotélico) en el sentido de la individuación. A la intervención de una inteligencia universal, opone la de intelectos agentes, capaces de abstraer lo inteligible en potencia en las cosas sensibles, tan numerosos como los individuos humanos.

3. LOS SENTIDOS EXTERIORES

Para elevarse al conocimiento, el hombre dispone de materiales que proceden de una doble fuente: los sentidos exteriores y los sentidos interiores. En el nivel más bajo, el alma realiza operaciones de orden natural en el cuerpo al que está unida; luego, por intermedio de los órganos corporales, operaciones de orden sensible y ya inmateliales; y por último, sin órganos corporales, operaciones de orden inteligible. El grado más eminente de la inmaterialidad pertenece al intelecto, que recibe sin órgano corporal especies despojadas, a la vez, de materia y de las condiciones de individualidad.

Pero, ¿cómo explicar esa suerte de asimilación que constituye la presencia del objeto en el sujeto cognoscente? Presencia de carácter particular, puesto que el sujeto no cesa de ser él mismo, ni pierde su capacidad de trocarse en otra cosa. Santo Tomás introduce a este respecto la noción de especie (*species sensibilis*) destinada a explicar el hecho de que la cosa conocida no invada el pensamiento, de que es conocida justamente por la presencia en él de su *species*. Tal intermediario, observa E. Gilson, no es representable; es "el objeto mismo considerado en la acción y en la eficacia que ejerce sobre el sujeto",¹ aquello por lo cual el pensamiento conoce las cosas. La impresión experimentada por el sujeto (*species impressa*) no es, pues, la cosa percibida, ni un espejo o una imagen intermediaria; es el medio necesario para reunir inmediatamente, en un solo acto, al objeto material y al sujeto sensible, y hacer así posible la percepción: idea-imagen o representación sensible (*species expressa*), retenida por el recuerdo y susceptible de ser elaborada más tarde por las facultades superiores. Los colores, por ejemplo, tienen el mismo modo de existencia por cuanto están a la vez en la materia de un cuerpo individual y en la potencia visual del alma sensible, y son así, naturalmente, capaces de imprimir por sí mismos su semejanza en el órgano de la vista. Y las representaciones que se producen (si podemos dar tal nombre a los *phantasmata*, de Santo Tomás), conservadas en la imaginación, no son sino los materiales del conocimiento intelectual (*De Veritate*, X, 6). En el acto de intelección, el árbol, por ejemplo, se halla conocido en la naturaleza que él realiza, por su sola forma, según un modo de ser considerado por Santo Tomás como universal y espiritual. Llama *ser intencional* a ese modo de ser de las cosas en el pensamiento que las asimila, para señalar que las *species* no son recibidas por los sentidos en una forma material. El oído

¹ *Le Thomisme*, París, Vrin, 1942, p. 315.

permanece distinto del sonido, el ojo del color. Aristóteles decía ya que no es la piedra la que está en el alma que la conoce, sino su forma. Ahora bien, el examen del proceso del conocimiento muestra, según Santo Tomás, que una jerarquía preside las acciones del alma y de las potencias que le corresponden.

Algunas sensaciones van acompañadas de modificaciones orgánicas muy acentuadas, pues las especies de algunos sensibles modifican materialmente al que las experimenta. Así ocurre en lo tocante a las cualidades ligadas a las trasmutaciones de las cosas materiales mismas: lo caliente, lo frío, lo seco, lo húmedo... Tales "sensibles" producen impresiones materiales que suponen un contacto. Se llama precisamente *tacto* a la potencia sensitiva que desempeña en esto un papel esencial. En el caso del gusto, el sabor no modifica al órgano que lo percibe hasta el punto de transformarlo en dulce o en amargo; pero se produce no obstante una modificación del objeto sávido y del órgano del gusto: la humectación, por ejemplo, de la lengua y del objeto.

Se trata, en ese caso, de una trasmutación material solamente, que no constituye la percepción sensible, sino que la condiciona. En el caso de las percepciones olfativas, la trasmutación material asociada a la sensación no afecta más que a la cualidad sensible, y en el de las percepciones auditivas, sólo a un movimiento local. En otras palabras, el olfato y el oído perciben a distancia, a través del medio exterior, las modificaciones materiales de que se ve afectado el sensible. Por último, los sensibles obran sobre los sentidos sin que ninguna modificación corporal acompañe a su acción: es el caso del color y de la luz. El proceso conforme al cual estas especies emanan del objeto, para obrar sobre nosotros, es ya, según Santo Tomás, de naturaleza espiritual. Y con el sentido de la vista, el más noble y universal de los sentidos, alcanzamos una operación análoga a las operaciones intelectuales propiamente dichas. Así también, en Santo Tomás, son frecuentes las comparaciones entre el conocimiento intelectual y la vista, entre el ojo del alma y el del cuerpo.² A esta jerarquía de las potencias sensitivas externas del alma se añaden cuatro potencias sensitivas internas: el *sentido común*, la *imaginación*, la *estimativa*, y la *memoria*.

4. EL SENTIDO COMÚN

Los sentidos exteriores, potencias del *sentido propio*, son capaces de algún discernimiento. La vista, por ejemplo, es capaz de discernir un

² Véase Gilson, *op. cit.*, p. 282.

color de otro, y, en cierta manera, se basta en el dominio que le es propio. En cambio, no puede distinguir un color de un sabor o de un olor, que ya no dependen de ella, sino de otras potencias del sentido propio. La unificación necesaria de las actividades sensoriales envuelve, por consiguiente, la admisión de un *sentido común* al cual se ligan las aprehensiones de los sentidos. Santo Tomás considera indispensable el papel de este sentido común para lo que nosotros llamamos ahora "toma de conciencia". Pues versa sobre las operaciones sensitivas mismas mientras que el sentido propio conoce solamente la forma sensible que lo afecta. Cuando la modificación que recibe determina la visión, por ejemplo, la sensación visual imprime, a su vez otra modificación en el sentido común, que percibe entonces la visión misma. El sentido común es una suerte de fuente desde la cual se difunde la facultad de sentir a través de los órganos de los cinco sentidos; su órgano propio está localizado en la raíz misma del sentido del tacto, que es, de todos los sentidos, el que está difundido por todo el cuerpo.

5. EL PAPEL DE LAS IMÁGENES

La sola aprehensión de los "sensibles" presentes no bastaría para llevar a cabo la vida animal. Pues el comportamiento del animal está determinado por los objetos que aprehenden y hay que admitir que tiene la capacidad de representarse estos objetos en su ausencia. Entonces, el alma sensitiva del animal debe ser capaz no solamente de recibir las especies sensibles, sino también de conservarlas en sí. Esta potencia de conservación es la *fantasía* o la *imaginación*.³

Por otra parte, el animal, aunque esté desprovisto de razón, debe aprehender inmediatamente en los objetos lo que presentan de útil o de perjudicial, aunque no se trate de cualidades sensibles propiamente dichas. Por tanto, necesitan una nueva potencia sensitiva, que les permite discernir algunas propiedades de las cosas que el sentido por sí sólo no podrá aprehender. La oveja, por ejemplo, sabe que debe huir delante del lobo, de igual manera que el pájaro se ve impulsado a recoger briznas de paja. Tal comportamiento no es dictado por la forma o el color de estos objetos; interviene en virtud de una percepción directa que incita al animal a huir de ellos o a buscarlos, en cuanto son acordes u opuestos a su naturaleza. Esta potencia del alma, llamada por Santo Tomás *estimativa*, hace posible

³ Por lo que respecta a los problemas relativos a la *phantasia* y a la descripción tomista de la *aestimativa*, véanse las referencias en Gilson, *op. cit.*, pp. 283-284.

otra potencia sensitiva interna: la *memoria*. Pues el ser vivo debe ser, en efecto, capaz de acordarse, para su vida actual, de las especies precedentemente aprehendidas por el sentido e interiormente conservadas por la imaginación. Y si el movimiento, en la imaginación, va de las cosas al alma (los objetos imprimen sus especies en el sentido propio, luego en el sentido común, para que la fantasía las conserve), es inverso ese movimiento en lo que concierne a la memoria. Del alma es de donde parte hacia las especies que evoca.

En los animales, el recuerdo de lo útil o de lo perjudicial puede hacer surgir la representación de los objetos precedentemente percibidos. Se trata entonces de una restitución espontánea de las especies sensibles, que viene de la memoria propiamente dicha. En el hombre, se requiere un esfuerzo de búsqueda para que las especies conservadas por la imaginación se conviertan en el objeto de una consideración actual, y esto es lo que Santo Tomás llama *reminiscencia*. En uno y en otro caso, los objetos son representados con el carácter del pasado, cualidad particular que no se puede atribuir al "sentido propio" como tal. (*Sum. Teol.*, I, 78, 4, ad. Resp.). La superioridad de la memoria humana obedece a que está en contacto con el intelecto propio del hombre, cuya acción repercute en cierta manera sobre ella.

El examen de las potencias sensitivas más altas del alma conduce, así, al umbral de la actividad intelectual. A la *estimativa*, por la cual los animales aprehenden lo perjudicial y lo útil, corresponde en el hombre la razón particular, llamada también a veces *intelecto pasivo*. Este último, mientras no recoge más que conocimientos particulares, sigue siendo una potencia del orden sensible, mientras que el "intelecto agente" está caracterizado por la facultad de aprehender lo universal. Se trata, en suma, de una facultad de comparar estos conocimientos particulares entre sí, de razonar en ocasión de los mismos, de manera tal que se pueda distinguir lo útil de lo perjudicial. La reminiscencia (humana) difiere aún de la resurrección espontánea de los recuerdos (animal) por la presencia de una dialéctica silogística, que permite al espíritu moverse de un recuerdo a otro, hasta además el que le conviene. Pero allí, además, por el hecho de que esta búsqueda versa sobre representaciones particulares, carece aún de la universalidad requerida por el conocimiento intelectual.

6. EL "PAPEL" DEL INTELECTO AGENTE

El alma razonable, según Santo Tomás, está en potencia por relación a las especies de las cosas sensibles. Estas especies le son propor-

cionadas por los órganos de los sentidos, en los que representan a las cosas con sus propiedades particulares e individuales. Por tanto son inteligibles en potencia solamente, y esta capacidad pasiva del alma humana de recibir las especies sensibles, con sus determinaciones particulares, recibe el nombre de "intelecto posible". Pero, a la inversa, hay en el alma razonable una facultad activa, capaz de hacer a las especies sensibles actualmente inteligibles. Esta facultad es el "intelecto agente" (*lumen intellectuale*), más o menos penetrante según los individuos. Cuando se vuelve hacia las especies sensibles y proyecta sobre ellas su haz luminoso, este intelecto las transfigura en cierta manera. En tanto que participa de la naturaleza inteligible, vuelve a encontrar en las formas naturales, y abstraer de ellas, lo que todavía tienen de inteligible y de universal. Es decir, que, cuando un cuerpo sensible ha impreso su imagen (*phantasma*) sobre el sentido común, nos encontramos aún en el dominio de lo sensible, y sólo es suministrada la materia del conocimiento intelectual. (*Sum. Teol.*, I, 84, 6 ad. Resp.) Para que la especie sensible de la cosa se vuelva forma inteligible es preciso que el *intelecto agente* se vuelva hacia ella y la ilumine. Tal es la esencia de la abstracción, según Santo Tomás, que desprende de las especies lo que contienen de inteligible, que engendra en el intelecto posible el conocimiento de lo que los *fantasmas* contienen en sí de específico y de universal.

Un primer intermediario entre las potencias sensitivas e intelectuales del alma es proporcionado por el sensible mismo, que es la unión de una forma (por consiguiente, de un inteligible) con una materia determinada. La teoría tomista supone, así, que lo inteligible en acto del hombre (su intelecto) carece de determinación y que debe ésta a los fantasmas, privados en sí mismos de inteligibilidad. En otras palabras, el alma es "intelecto agente" por cuanto confiere inteligibilidad a los fantasmas, e "intelecto posible" por cuanto recibe la determinación. En esta perspectiva, Santo Tomás explica el surgimiento del concepto, ese análogo del objeto que el intelecto engendra en virtud de la acción de la *species*, para sus necesidades de identificar, distinguir y ordenar. Por cuanto es un verdadero sustituto del objeto, el concepto se distingue, a la vez, del intelecto cognoscente y de la cosa conocida, como ser intencional que no puede subsistir fuera del pensamiento.⁴

Según Gaston Rabeau, que ha consagrado su tesis de doctorado en letras a la actividad intelectual elemental según Santo Tomás,⁵

⁴ Véase, Gilson, *op. cit.*, p. 318.

⁵ *Species, Verbum*... según Santo Tomás de Aquino, París, 1937, XXX.

toda *species* es principio de relaciones con otras, y este sistema de relaciones permite la comunicación de las esencias "no en el sentido de una construcción unitaria *a priori* de lo real, sino como un pluralismo ordenado en relación con Dios"; tal como la estructura de la *species* supone, en profundidad, condiciones que no aparecen de inmediato, pero que el análisis reflexivo permite descubrir. "Una sola *species* nos permite pronunciar múltiples verbos: a propósito de cualquier conocimiento, por fragmentario que sea, yo puedo conocer mi acto, mi intelecto, conocer la verdad, el bien, el acto de querer, etc., y expresar todo esto con verbos distintos. Y sabemos que el verbo no expresa íntegramente la estructura de la forma inteligible, sino que la detalla."⁶

7. EL DUALISMO TOMISTA

Santo Tomás, el Aristóteles de la escolástica, al igual que su maestro en filosofía, pero con el añadido de cierta pedantería, tuvo la más constante preocupación por la demostración perentoria; no se cansa nunca de enumerar las cuestiones, las objeciones que prevé que se le pueden hacer y las réplicas que hay que darles y, ante los "yo digo y yo respondo" que se acumulan en su obra, debe uno cuidarse hoy de no sentir irritación. Pero, inclusive si se puede admitir que no hay otra "explicación" de los existentes fundada en la razón, la mentalidad moderna, alejadísima como está de tal preocupación ontológica, para su dicha o para su desdicha, experimenta un sentimiento de extrañeza ante el enunciado de esas "potencias" que lo justifican todo, que explican que el animal siente porque posee un alma sensitiva, y que el vegetal crece porque está dotado de un alma vegetativa... Se acuerda uno entonces, con cierto humorismo, del "he ahí, precisamente, lo que hace que vuestra hija sea muda" de Molière, o de la cuarteta que Voltaire pone maliciosamente en boca del "Doctor Angélico" invitado por el Padre Eterno a decirle lo que piensa de él:

*Vous êtes, lui dit-il, l'existence et l'essence,
Simple avec attributs, acte pur et substance,
Dans le Temps, hors du Temps, fin, principe et milieu,
Toujours présent partout, sans être en aucun lieu. (Les Systèmes.)*

[Sois, le dijo, la existencia y la esencia, / Simple con atributos, acto puro y sustancia, / En el Tiempo, fuera del Tiempo, fin, principio y medio, / Presente siempre por doquier, sin estar en ningún lugar.]

⁶ *Ibid.*, p. 214.

¿Es preciso añadir que esta caricatura no le quita nada a la grandeza de la construcción tomista? Señala sólo, como ocurrirá igualmente, más tarde, en el caso de la síntesis hegeliana, la acogida ambivalente que los hombres le han dado. Pero, independientemente de la admiración que pueda despertar en nosotros el majestuoso edificio tomista, la cuestión consiste en saber, en el campo de la sola psicología, cómo es que se articulan verdaderamente los poderes de los sentidos y de la imaginación, que dependen del alma sensitiva, con los poderes intelectuales que son independientes de ella; y así también, cómo es que se articulan las dos formas de la memoria, puesto que el recuerdo de las cosas sensibles está ligado a la parte sensitiva del alma y con ella perece, en tanto que se dice que sobrevivirá el recuerdo de las cosas inteligibles, que reside en la parte superior del intelecto.

La descripción tomista tiene por mira refutar la idea de que la materia corporal pueda imprimir su huella en una sustancia incorpórea, como es el intelecto, y modificarla; y apunta también a negar, de tal modo, que la sola impresión de los cuerpos sensibles pueda producir el conocimiento intelectual y darnos cuenta y razón del mismo. Tenemos ahí una suerte de refutación, por anticipado, del puro empirismo: el sentido no puede trocarse en intelecto, pues la diferencia que hay entre ellos no es solamente de grado, sino de naturaleza. Y como en todo pensamiento auténtico se encuentra un fermento de progreso, nos está permitido ver en el tomismo, dada su afirmación de que no podría haber sensación sin objeto ni pensamiento sin contenido, una suerte de esbozo de la demostración que Kant habrá de desarrollar en un contexto totalmente distinto. Igualmente en Santo Tomás, el dualismo (que se vendrá abajo con Descartes) no es superado más que por la fe, estando asegurada la unidad fundamental por el poder de Dios, el creador de todas las cosas, que funda, para su mutua conveniencia, el intelecto y las esencias inteligibles.

Tercera Parte

LA EDAD MODERNA

¿Es preciso añadir que esta caricatura no le quita nada a la grandeza de la construcción tomista? Señala sólo, como ocurrirá igualmente, más tarde, en el caso de la síntesis hegeliana, la acogida ambivalente que los hombres le han dado. Pero, independientemente de la admiración que pueda despertar en nosotros el majestuoso edificio tomista, la cuestión consiste en saber, en el campo de la sola psicología, cómo es que se articulan verdaderamente los poderes de los sentidos y de la imaginación, que dependen del alma sensitiva, con los poderes intelectuales que son independientes de ella; y así también, cómo es que se articulan las dos formas de la memoria, puesto que el recuerdo de las cosas sensibles está ligado a la parte sensitiva del alma y con ella perece, en tanto que se dice que sobrevivirá el recuerdo de las cosas inteligibles, que reside en la parte superior del intelecto.

La descripción tomista tiene por mira refutar la idea de que la materia corporal pueda imprimir su huella en una sustancia incorpórea, como es el intelecto, y modificarla; y apunta también a negar, de tal modo, que la sola impresión de los cuerpos sensibles pueda producir el conocimiento intelectual y darnos cuenta y razón del mismo. Tenemos ahí una suerte de refutación, por anticipado, del puro empirismo: el sentido no puede trocarse en intelecto, pues la diferencia que hay entre ellos no es solamente de grado, sino de naturaleza. Y como en todo pensamiento auténtico se encuentra un fermento de progreso, nos está permitido ver en el tomismo, dada su afirmación de que no podría haber sensación sin objeto ni pensamiento sin contenido, una suerte de esbozo de la demostración que Kant habrá de desarrollar en un contexto totalmente distinto. Igualmente en Santo Tomás, el dualismo (que se vendrá abajo con Descartes) no es superado más que por la fe, estando asegurada la unidad fundamental por el poder de Dios, el creador de todas las cosas, que funda, para su mutua conveniencia, el intelecto y las esencias inteligibles.

Tercera Parte

LA EDAD MODERNA

XIII. LA RUPTURA CON LA TRADICIÓN Y LA CONSTITUCIÓN DEL MUNDO MODERNO

1. LA GRAN CRISIS DEL SIGLO XVI

PARA indicar de inmediato el carácter revolucionario del siglo XVI, cuyas nuevas aspiraciones encontraron un estatuto más elaborado en los espíritus innovadores que lo escoltan: Francis Bacon, Galileo Galilei y René Descartes, basta recordar que Cristóbal Colón murió en 1506, Leonardo da Vinci en 1519, Maquiavelo en 1527, Erasmo en 1536, Paracelso y Pomponazzi en 1541, Copérnico en 1543, Lutero en 1546, Rabelais en 1553, Calvino, Miguel Ángel y Vesalio en 1564, Telesio en 1568, Montaigne en 1592 y Giordano Bruno en 1600. Este recordatorio nos muestra, a la vez, que algunos de estos grandes hombres nacieron en el siglo XV, al que pertenecen exclusivamente un Lorenzo Valla, un Nicolás de Cusa y un Pico de la Mirándola. Por tanto, el acento no puede cargarse en el siglo XVI más que en un sentido un tanto metafórico, tanto más cuanto que sería especioso reducir los siglos anteriores a la escolástica ilustrada por Santo Tomás, pues los motivos de transición son numerosos desde el siglo XIV. Por cuanto ya entonces, alimentada a veces por luchas de influencias —como la rivalidad entre franciscanos y dominicos— se desarrolla una suerte de crítica interna de la ontología cristiana, como lo han mostrado principalmente los trabajos de Étienne Gilson.

Y así es como el voluntarismo de Duns Escoto culmina en el nominalismo de Guillermo de Occam, negación deliberada y radical del universo racional. Tal devaluación de la especulación ontológica crea una situación precaria para la fe, que entonces, al verse privada de los recursos del razonamiento, ya no tiene como sostén más que la autoridad de la Iglesia y de las Escrituras. Y el pensamiento lógico, expulsado del dominio teológico-metafísico, no rindió completamente sus armas, sino que se acantonó en otros terrenos, esperando que condiciones nuevas le permitiesen recobrar su ambición; y, esta vez, al servicio de otros ideales. Tampoco hay que olvidar que el siglo XIV es el siglo de una renovación cultural en Italia, donde un hombre como Petrarca estaba animado ya por el deseo de oponer al saber cultivado en las escuelas medievales una ciencia nueva, inspirada por un mejor conocimiento de la cultura antigua. Designio que supone forzosamente en él, a pesar de un apego real al catoli-

cismo, una determinada distancia interior con relación a su tradición religiosa, moral y política.

Por último, a la observación de que todo lo que tiene que ver con la experiencia y con la preocupación por la objetividad —en la acepción moderna del término— es singularmente deficiente en la Edad Media, nos está permitido oponer la existencia del hombre al que Humboldt consideraba como el fenómeno más importante del siglo XIII: Roger Bacon, teólogo, filósofo, matemático, físico, alquimista, a quien se debe inclusive la expresión de "ciencia experimental"; pero el argumento no tiene más que un valor de paradoja, pues esta extraña figura se nos aparece como la excepción que confirma la regla. En pocas palabras, con algunas reservas en cuanto a la distinción que puede ser establecida entre Humanismo y Renacimiento, y a los signos que son heraldos del gran cambio que se opera, no por ello deja de ser cierto que en el siglo XVI estalla una crisis profunda de ruptura con la tradición cristiana, que se manifiesta por una revaloración del hombre concreto, por una crisis de conciencia, a veces explosiva, de sus propias energías; con el corolario de una actitud nueva frente a la naturaleza, considerada como una realidad cuyo conocimiento es importante precisamente para el conocimiento del hombre mismo. Y esto en una perspectiva activista que, conduciéndolo a ver en ella una fuente de poderío y de riquezas por explotar, se ejercerá en detrimento de la pura interioridad. La búsqueda de la salvación personal, fundada en el rechazo del mundo sensible como tal, es sustituida por el deseo y la voluntad de conocerlo; y aun la concepción que el hombre se hace de sí mismo, de su sentido y de su destino, será transformada. Este proceso psicológico tiene más importancia, por sí mismo, para nuestros fines, que los acontecimientos y los grandes descubrimientos que rompen los marcos puestos hasta entonces al mundo mediterráneo, aunque se trate de un proceso cuyos elementos se encadenan. Basta recordar que, en el momento en que el poder de la Iglesia —establecido sobre una sociedad esencialmente agraria— se debilita por causas diversas, las ciudades de Italia, constituidas en Estados independientes de Roma, ofrecen las condiciones de una inmensa renovación cultural en un ambiente social más refinado.

Entonces se ponen nuevamente en tela de juicio todos los aspectos de la vida humana y nacen las más diversas investigaciones, que coexisten de buena o de mala manera: teología, metafísica, física, medicina, anatomía, ocultismo, emprendidas por hombres a menudo inclinados a esa universalidad de la que es prototipo Leonardo da Vinci. Marsilio Ficino, el médico de Lorenzo el Magnífico, da tes-

timonio de esto ya en cierta medida, puesto que a la cabeza de esa Academia platónica de Florencia fundada por Cosme de Médici, se distingue por sus traducciones y comentarios de Platón y de Plotino.

A menudo estas nuevas investigaciones mantienen difíciles y arriesgadas relaciones con la cultura tradicional. De suerte que, en Florencia, en la época de Marsilio Ficino, se cree todavía en la posibilidad de conciliar armoniosamente las ideas de Platón con el pensamiento cristiano; que Nicolás de Cusa, maestro de Bruno y precursor de Schelling y de Hegel, es cardenal; y que León X y su secretario Bembo son fervientes humanistas. Pero estas relaciones pueden trocarse también en oposición trágica, como lo prueban sobresalientemente los destinos de Giordano Bruno, de Tommaso Campanella y de Miguel Servet. En pocas palabras, en el momento de la historia en que la vida parece confirmar especialmente la definición bergsoniana: un movimiento que se hace en un movimiento que se deshace, se multiplican las imbricaciones entre las tendencias que nacen, se transforman o mueren; y los caracteres inconciliables no se entienden siempre como tales. Es sabido el papel de mediador que el arte, particularmente, se muestra capaz de desempeñar, puesto que integra en su impulso creador las más grandes contradicciones; pues, si rehabilita la vida terrestre mediante imágenes más estructuradas y sensuales, no por ello deja de seguir glorificando a menudo al mundo cristiano trascendente.

Entre los cambios que ocurren, a la vez en la mentalidad y en los hechos, tiene importancia singular la aparición del Estado en el sentido moderno, con sus fines terrestres y su pretensión de regir en lo sucesivo las relaciones sociales. Pues señala el rechazo, por parte de la vida política, de las relaciones invisibles que la envolvían hasta entonces; y la supremacía que adquiere, sobre las aspiraciones místicas a un Cielo, que suscitará entonces más curiosidad que fascinación, la tendencia nueva a la eficacia y al éxito. En manos de fuertes individualidades, o de aristocracias cerradas, estos Estados se convierten en los instrumentos de voluntades y de apetitos vueltos hacia las cosas de la Tierra; y un mundo compuesto surge en este nuevo contexto social, en el que lo mejor se codea con lo peor, pues las individualidades liberadas por la ruptura de los frenos tradicionales no están por fuerza hechas todas de la mejor pasta. Bajo la fuerza del nuevo empuje vital, los juicios morales de sello antiguo se desprecian en beneficio de una virtud activa, fundada en la adaptación de los medios a un fin determinado. Enunciando en su *Príncipe* la teoría de la razón propia del nuevo Estado, Maquiavelo

abre para los siglos venideros una controversia interminable. Perdura la idea de que las únicas garantías eficaces de los valores culturales son la vida y la libertad de una comunidad nacional, organizada política y militarmente. Con Maquiavelo, la política se convierte en la ciencia realista de lo posible, justificada por su propia lógica interna, y su obra es significativa por excelencia de las aspiraciones nuevas que se manifiestan concretamente en Italia bajo formas diversas; en particular, en Venecia y en Florencia.

2. LA NUEVA IMAGEN DEL UNIVERSO

La "restauración" de la Antigüedad atribuida a los hombres del Renacimiento no podía constituir un simple retorno a aquélla, en virtud del hecho de que la experiencia cristiana, precisamente cuando se debilita su estructura teológica, queda inscrita en sus fibras profundas. Así es como la mentalidad moderna, emanada de esta crisis profunda de la tradición, posee caracteres propios distintos a la vez del hombre de la Edad Media y del de la Antigüedad. Es indudable que, en general, el espíritu contemplativo se erigió entre los griegos en ideal de vida. Claro es que en lo práctico no se les podría negar un determinado activismo que ilustra, por ejemplo, su actividad colonizadora. Pero el motivo ético de inspiración que prevalece en ellos es el de una purificación, de un despego, de una ascesis, con miras a una finalidad humana que se desprende de un orden cósmico preestablecido; un orden eterno que no se trata de modificar, sino de conocer para integrarse en él. El cristianismo toma por su cuenta estos motivos griegos de purificación o de renuncia, pero con un espíritu diferente, puesto que su predicación de la fe y de la esperanza postula una verdadera metamorfosis de lo real. En este sentido lleva consigo un elemento revolucionario de extrema importancia, por cuanto subordina la objetividad cósmica a una visión histórica de las cosas, a un deber ser ligado a una escatología que se impone a la descripción ontológica. Y en el siglo xvi esta subjetividad liberada por la intuición cristiana se libera, a su vez, del esquema en que se había encerrado, para orientarse resueltamente hacia el universo sensible, en una perspectiva activista que le abre horizontes y tareas ilimitadas. En otros términos, el hombre, convertido en sujeto espiritual en la intuición cristiana, lo sigue siendo cuando cobra conciencia de sus propias fuerzas creadoras. Esa es la razón por la cual el motivo esencial del cristianismo: revolución interior en el sentido de una exaltación de la vida subjetiva, no podía permanecer fijo en la negación ascética del mundo en

que había generalmente culminado; ni tampoco en una sistematización de lo real en una jerarquía cerrada de tipo tomista.

La edad cristiana estuvo dominada por la concepción de Dios entendido como ser perfecto, existente antes del hombre e independientemente de él; como una perfección absoluta de la que el hombre se ha alejado de manera misteriosa. El pecado original debía explicar este alejamiento en función de una rebelión del hombre contra su Creador, en una concepción que hace de este retorno a la felicidad perdida el sentido de la vida. Cuando esta sumisión exclusiva desaparece —Maquiavelo se burla ya del hombre arrodillado, que sólo cuenta con Dios para su propia salvaguardia—, se produce un trastorno de las relaciones que unen al hombre con el mundo. En tanto que la naturaleza se imponía con todo el peso de un dato descomunal, las investigaciones de que fue objeto aportaron a los hombres una certidumbre causa de exaltación: la de que las fuerzas misteriosas y hostiles que la habitan pueden ser domeñadas para la realización de sus fines. Sustraído aparentemente a la fatalidad natural, el ser humano se manifestará ante sí mismo como una suerte de creador de segundo grado, que opone y superpone, poco a poco, a la naturaleza ingenua, una naturaleza revisada y corregida por él, artificial, transparente para su espíritu, que la produce. Desde el alba de los tiempos modernos, el individualismo y el sentido de la libertad van acompañados a menudo de la creencia en que las investigaciones científicas bien dirigidas asegurarán a la humanidad un progreso ilimitado. Estos motivos nacientes se hallan ilustrados, muy diversamente, a buen seguro, por los grandes hombres del Renacimiento. Si un Leonardo da Vinci, por ejemplo, se halla claramente orientado hacia la naturaleza en sentido derivado, un Montaigne permanece apegado a la naturaleza en sentido primero. Si la "segunda" naturaleza provoca, un poco más tarde, el entusiasmo de un Galileo, de un Bacon, de un Descartes, el drama de Pascal, ante lo que siente como los límites de la insuficiencia radical de la ciencia, ilustra el tormento que en un gran espíritu engendra la agonía de un mundo.

De tal manera parece que el hombre moderno, conservando la intuición cristiana del mundo, a la que tiende a despojar de su envoltura teológica, llega a una nueva experiencia del alma, sentida esencialmente como una exigencia de rebasamiento. Una experiencia inseparable de la acción, por cuanto lo dado, como tal, no es más que la condición necesaria de este rebasamiento de sí por sí. Para señalar el prolongamiento de estos motivos esenciales, basta con recordar que la gran filosofía alemana de comienzos del siglo xix, se

inscribe todavía en la perspectiva que surgió en ese momento de la historia y de la cual no es más que la acentuación. Fichte —sustituyendo el heroísmo por la sabiduría y la contemplación por el activismo— pretenderá reducir la vida religiosa a un estilo de vida consciente y enérgico. Hegel instaurará una metafísica dinámica, llamada a conciliar, en el desarrollo histórico, identidad y cambio, permanencia y devenir, eternidad y tiempo. Y Goethe mismo, aunque se mueva fuera de los marcos del idealismo trascendental de Kant, expresará la concepción de una voluntad absoluta que se manifiesta en creaciones constantemente nuevas; hasta tal punto que Oswald Spengler caracterizará al hombre moderno con el epíteto de “fáustico”.

3. LA REFORMA Y LA DEMONOLOGÍA

Se ha observado a menudo que el humanismo y la Reforma proceden de un movimiento análogo. Esto es verdad en lo que concierne a su aspecto negativo, puesto que su pretensión común es la de remontarse a fuentes consideradas como más auténticas y válidas que las glosas acumuladas al abrigo de la autoridad; puesto que una misma preocupación por la verdad anima al deseo de conocer el auténtico pensamiento de los antiguos, y al de volver a encontrar la pureza de las Escrituras. Por otra parte, la Reforma avanza en el sentido de esta liberación que caracteriza al nacimiento del mundo moderno, por cuanto quiere restituir al individuo, investido de un valor insustituible, el libre examen de su verdad religiosa. Pero el individuo, así restablecido en su subjetividad inmediata y abstracta, se ve reducido a sus solas fuerzas para la lucha que debe afrontar con la mira de un nuevo destino, pero entregado de nuevo al poder de una realidad trascendente. La desconfianza del pensamiento reformado hacia la energía humana como tal, muy bien expresada por la doctrina del *Servo arbitrio*, le hace cargar todo el acento sobre esa gracia a la que San Agustín consideraba ya inseparable de una verdadera humanidad. A este respecto, por tanto, la inspiración protestante está muy alejada de la del individualismo humanista, y casi no es sorprendente que los defensores de este último, padre del racionalismo moderno, hayan sido a menudo más hostiles al protestantismo que a la antigua Iglesia, a la que, en general, admiten pasivamente. Pues los hombres del Renacimiento, cuando se plantean deliberadamente el problema religioso, no tienden a negarse a sí mismos en provecho de una realidad trascendente, sino a participar en lo divino. En los más nobles, la aspiración a una visión del mundo más amplia y desinteresada los conduce a elevar la vida del individuo al nivel de la

del universo. Giordano Bruno se nos aparece, después de Nicolás de Cusa, como el más ilustre representante de la tendencia a tal especulación cósmica, que rebasa el naturalismo que otros profesan en un sentido más empírico.

En el nivel menos elevado, se manifiestan las transiciones con ritmos muy desiguales. De manera general, el desafecto hacia las prácticas de la Iglesia en las clases superior y media, va acompañado de una gran flexibilidad en lo tocante al poder eclesiástico y a las prácticas religiosas. En cuanto al pueblo, las más de las veces permanece hundido en las supersticiones, y su interés sigue captado por los elementos mágicos de la religión.

Una vez más, por tanto, la nueva disposición del espíritu, orientado hacia el mundo y las cosas de este mundo, pacta con las creencias antiguas; y como el hombre continúa chocando, forzosamente, con los golpes del destino, es frecuente el recurso a la astrología, y aun a la magia, con la mira de penetrar en el porvenir e influir favorablemente en los acontecimientos. A comienzos del siglo xvi figuras extrañas —la de Paracelso es la más característica— surgen en el mundo médico, como lo ilustra la leyenda del Doctor Fausto. Es curioso observar que el diablo nunca estuvo tan difundido como en el momento en que se afirmaban las nuevas exigencias racionales. Hacia 1460 se le atribuía muy generalmente una secta, y se veían por doquier brujos y brujas, cuya caza se llevó a cabo en gran escala, en tanto que los libros de demonología se multiplicaron hasta el primer tercio del siglo xvii. Por doquiera aparecieron grandes procesos por hechicería, cimentados en la tortura, y una increíble sugestión pareció ejercerse bajo el imperio del terror que inspiraban la opinión y los jueces.

4. EL HOMBRE COMO OBJETO DE INVESTIGACIONES CONCRETAS

En el mundo médico, raros eran los que se atrevían a rebajar o a discutir la parte del diablo en las manifestaciones delirantes, e invocar en cambio causas naturales; es indudable que tal prejuicio, en la inmensa renovación cultural de la época, paralizó los procesos de la psicopatología. Sin embargo, se encuentran hombres que opusieron concepciones racionales a las supersticiones generales, sobre todo en presencia de trastornos que no parecían deberse directamente a la influencia del diablo. Así, Giovanni Battista Demonte, de Padua (1498-1552), trata de combatir la melancolía con baños y sangrías, y Gerolamo Mercuriali (1530-1606), de Forlì —que atribuye a los excesos de la época la frecuencia de esta afección—, trata la “manía

sanguínea" con sangrías, la "manía biliosa" con colagogos, la "manía estrabiliosa" con purgantes y cauterios. En su ensayo de clasificación de las psicosis, Félix Plattner (1536-1614), aunque admite todavía su origen sobrenatural, las clasifica en cuatro categorías: *mentis imbecilitas* (debilidad mental); *mentis consternatio* (pérdida de la conciencia en la epilepsia, la catalepsia, el coma apoplético); *mentis alienatio* (diversas alienaciones); y *mentis defatigatio* (la excitación).

En cuanto a Jerónimo Cardano (1501-1576), médico, naturalista, astrólogo y matemático, su obra¹ y particularmente su *De utilitate ex adversis copianda* (1561) tiene verdadero interés para la historia de la psiquiatría. Cosa muy característica de las nuevas tendencias de la época, ella expresa con singular desenvoltura las vicisitudes de un espíritu movido por una incoercible exigencia de liberación, pero al cual obsesionaban toda suerte de temores, y en el que el ocultismo puede manifestarse, no obstante, como un sucedáneo de lo sobrenatural católico en vías de extinción, y como un campo abierto a la investigación científica. Pues, aunque no está desprovisto de prejuicios y de supersticiones, Cardano pone en primer plano la razón y la experiencia. Aunque aprecia a Galeno, cuyas obras estudió, se burla de aquellos cuya fidelidad al gran médico es tal que preferirían que sus enfermos muriesen antes que derogarlo (*Ars curandi parva*). Y si interpreta sus sueños y los de sus pacientes con la intención de descubrir revelaciones proféticas, Cardano encuentra en ellos también otros signos. Por ejemplo, una asociación de imágenes en función del lenguaje:

Matteo Ferrari Gradi cuenta que un caballero, mientras soñaba que comía, experimentó dolores de cálculo. Y si le parecía que comía alimentos de difícil digestión, sus dolores se prolongaban durante varios días. He aquí la razón: el verbo "degustare" se aplica tanto a los dolores como a los alimentos. (*Synesiourum somniorum*.)

De igual manera, su creencia en las influencias benéficas o maléficas de los astros no le impide considerar objetivamente fenómenos atribuidos las más de las veces al demonio. Así, ve en las alucinaciones —de las que él mismo padecía— simples trastornos mentales; y en el éxtasis, un fenómeno intermedio entre el sueño y el estado de vigilia, en el que el alma está aprisionada por imágenes sensoriales hasta el punto de admitir la presencia real de sus objetos (*De subtilitate, Synesiourum somniorum*). Insiste, a este respecto, en

¹ Fue editada en Lyon por Charles Spon en 1663 (*Opera omnia. Lugduni cura Caroli Sponi sumptibus*, J. A. Huguetan y M. A. Ravaud).

el debilitamiento del espíritu que producen —en particular en los ermitaños— las prácticas ascéticas y los ayunos. Su *De propria vita*, que causó escándalo y le dio fama de cínico, constituye un verdadero documento de psicología introspectiva. Complacientemente, pero sin complacencia, valga la expresión, se analiza con minucia en lo físico² y en lo moral, describe su manera de vivir, informa a su lector de lo que come, habla de sus amigos y de sus enemigos. Según el retrato que de él mismo nos ofrece, parece ser que los contrastes de sus escritos reflejan los de su personalidad:

...conozco bien mi carácter: soy vehemente, ingenuo y sensual; de estos rasgos principales provienen la crueldad, la obstinación en las disputas, la rudeza, la imprudencia, la cólera, el deseo y la voluntad y vengarme más allá de mis fuerzas.

Y, sin embargo, soy sincero, agradecido, apasionado por la justicia, devoto de los míos, desdenguado del dinero. Cultivo la gloria de ultratumba.

Las preocupaciones de Cardano sobre las relaciones del alma y del cuerpo, que en él se convierten en una suerte de espejo de la vida interior, le incitan a realizar observaciones en el sentido de una verdadera caracterología; es más, de una fisiognomía. Ponen de relieve, con agudeza, las propiedades morfológicas que corresponden a los diferentes vicios humanos y constituyen otros tantos retratos físicos minuciosos del hipócrita, el ladrón, el asesino (*De utilitate*). Preguntándose por los efectos orgánicos de las pasiones, les atribuye el poder de abreviar la vida, observando que inclusive la alegría puede provocar una muerte repentina. La más letal de las pasiones es, a sus ojos, el temor, que engendra la tristeza. Así, también, considera como fuente esencial de placer la salud del cuerpo, inseparable de un determinado equilibrio psíquico, al cual nos conducen las enseñanzas de los estoicos.

En pocas palabras, de manera más general, son sorprendentes las incidencias de la nueva actitud en el plano de lo psicológico. Consisten en el sentido y en el gusto por las diferenciaciones de la vida concreta, como atestigua, sobre todo, el arte del retrato. Todo lo que tiene que ver con él mismo interesa al hombre en grado sumo: sus características individuales y colectivas, su rostro, sus miembros, su anatomía, sus disposiciones interiores y su expresión, su vida cotidiana. Este gusto por lo concreto se manifiesta también en una

² "Me olvidaba de esto: en la parte inferior de la garganta, tengo un tumor en forma de bolita dura, pero apenas visible, que me viene de la familia de mi madre."

multitud de investigaciones médicas, anatómicas y fisiológicas. Todo un conjunto de investigaciones, llevadas a cabo más con la preocupación por una observación objetiva que en función de preocupaciones morales, viene así a enriquecer grandemente el patrimonio de la psicología individual y social. Es conocido el inmenso interés suscitado por el cuerpo humano, como lo prueba igualmente el arte, en el que el desnudo reaparece; y que las preocupaciones científicas y artísticas coexisten frecuentemente en los mismos individuos, como atestiguan, sobre todo, las obras de Leonardo y de Rabelais.

Es indudable que casi no se preocupaban por tales investigaciones en la Edad Media, durante la cual la vida médica, por ejemplo, se había inmovilizado en una práctica que le debía casi todo a la erudición y a la rutina. Con la nueva mentalidad —favorecida o estorbada por las condiciones locales— una gran corriente de aire fresco las vivifica, particularmente en Italia, en la que florecieron en los centros famosos de Padua y de Bolonia; y fuera de Italia, sobre todo en los de Basilea, de Heidelberg y de Montpellier y más tarde en París. La anatomía, la fisiología, la historia natural destronan a la teología y propenden a ocupar un lugar preponderante en la instrucción superior. Puesto que la disección aparece como el único medio de conocer verdaderamente el organismo humano, provoca una auténtica manía. Es así como Gabriel Falopio, canónigo de la catedral de Módena, favorecido por el Estado Veneciano, del que dependía el célebre *Estudio* de Padua que le cedió para sus experiencias con condenados a muerte, renuncia a su beneficio para entregarse a estudios anatómicos. La única obra publicada en vida de su autor, *Observationes anatomicae* (Venecia, 1561), señala una fecha importante en la historia de la anatomía. Pero el papel esencial en este campo correspondió a Vesalio, en quien la exigencia experimental se expresaba en violenta oposición a la autoridad de los antiguos, y cuya pasión por la nueva ciencia es legendaria. Andreas Vesalio (1514-1564) es considerado padre de la anatomía moderna, lo que solamente sería discutible si los trabajos de Leonardo no hubiesen caído en el olvido durante siglos. Su obra capital, publicada en Basilea, en 1543, con grabados de Esteban de Calcar, alumno de Ticiano, con el título de *De humani corporis fabrica*, daba por primera vez la descripción completa del cuerpo humano. Por otra parte, a un alumno de Falopio, que continuó la tradición anatomista de Padua, Fabricio de Aquapendente (cirujano, anatomista y fisiólogo), se deben investigaciones sobre la emisión de la voz, la articulación del lenguaje, el mecanismo de la respiración, los movimientos de la pupila en relación con la intensidad de la luz. No les faltaba a

estos trabajos más que una descripción completa de la circulación de la sangre, que se deberá parcialmente a Miguel Servet, quien, de paso, en su obra teológica *Christianismi restitutio* (1553) describe exactamente la pequeña circulación o circulación pulmonar, preludeo de la teoría completa que posteriormente William Harvey expone en su *Exercitatio anatomica de motus cordis et sanguinis in animalibus* (1628).

Deberían mencionarse otros muchos autores, pero sus obras interesan más en última instancia a la fisiología que a la psicología: Realdo Colombo de Cremona, por ejemplo, alumno de Vesalio; su propio discípulo, Andrea Cesalpino, filósofo, naturalista, botánico, médico; el gran anatomista adversario de Vesalio, Bartolomeo Eustaquio, médico de los cardenales Carlos Borromeo y Julio de la Rovère, cuyo nombre ha sobrevivido gracias a la descripción que hizo del canal de comunicación entre el oído y las fosas nasales (trompa de Eustaquio). La cirugía se beneficia con estas investigaciones y, por consiguiente, progresa. Es sabido que la obra de Ambroise Paré (1517-1592), que tradujo a Vesalio a la lengua francesa, contribuyó a ello de una manera esencial.

El capítulo que sigue está dedicado a las ideas psicológicas de algunos autores que ilustran esta época de gran fermentación. El cuadro que se desprende no podría ser completo y deja por fuerza en la sombra obras que merecerían ser estudiadas por más de un motivo. Tal es el caso, sobre todo, del tratado de *De anima et vita* (1538) del humanista español Juan Luis Vives, en el que las pasiones y las representaciones se someten a un examen sistemático (Libro III), mucho antes de Descartes y de Spinoza, con la mira de establecer que la tendencia fundamental del sentimiento, contrariamente a la opinión de los estoicos, es siempre diferenciada, y que se caracteriza, cuando es negativa, por el resentimiento (*animi offensio*). Por otra parte, Vives se nos aparece como uno de los precursores de la psicología como ciencia autónoma, por cuanto preconizó estudiar las funciones del alma más que su naturaleza y su destino.

XIV. LAS IDEAS PSICOLÓGICAS EN EL RENACIMIENTO

1. LEONARDO DA VINCI

LEONARDO DA VINCI, arquitecto, pintor, pensador, escritor, matemático, físico, anatomista, y que se ocupó igualmente de mecánica, hidráulica y estrategia, es el espíritu representativo por excelencia de las nuevas tendencias culturales del Renacimiento. Se conoce el entusiasmo de Paul Valéry por esta "obra maestra de existencia armónica y de plenitud de las potencias humanas", que se movió "en todo el espacio del poder del espíritu"; por aquel que:

... semejante a los príncipes de la Tierra que corrían tras su presa por los dominios sin preocuparse por cercados y límites, perseguía como señor soberano del intelecto su placer de comprender y de penetrar el misterio de las cosas, sin fijarse de las categorías que convienen a las escuelas y al común de los espíritus.¹

Ante tal elogio, el "común de los espíritus" siente casi vergüenza de confesar que esta falta de cuidado por las categorías le prohíbe una esquematización satisfactoria de su obra. Pues su parte escrita, que consiste esencialmente en fragmentos y en anotaciones incompletas, es un hervidero de intuiciones geniales, pero contradictorias; ya en lo que concierne a la concepción fundamental de la naturaleza, que oscila en él entre un determinismo accesible a la reducción físico-matemática y un naturalismo animista y místico, de manera que puede parecer unas veces el precursor de Galileo y de Descartes y otras —cuando invoca la misteriosa *forza*— el de Bruno y de Campanella.

Al comienzo, sobre todo, le impresionan las analogías que descubre entre el cuerpo humano y las estructuras del Cosmos, probablemente bajo la influencia del *Timeo* platónico. Predomina, entonces, en el la idea del microcosmos:

"... porque si el hombre está compuesto de agua, de aire y de fuego, lo mismo puede decirse de los cuerpos de la Tierra; y si el hombre tiene una armazón de huesos para su carne, el mundo tiene sus rocas, soportes de la tierra; si el hombre alberga un lago de sangre en el que

¹ Prefacio a *Les Carnets de Léonard de Vinci*, trad. por Louise Servicen, 2 vols., Gallimard, 1942.

los pulmones, cuando respira, se dilatan y se contraen, el cuerpo terrestre tiene su océano, que crece y decrece cada seis horas con la respiración del universo; si de este lago de sangre parten las venas que se ramifican por el cuerpo humano, el océano invade el cuerpo de la Tierra con una infinidad de venas acuosas..."²

La fuerza creadora de la naturaleza provoca su admiración:

...no tiene necesidad de contrapeso para crear en el cuerpo de los animales los miembros necesarios para el movimiento. Pone en ellos el alma del cuerpo que los crea, es decir de la madre, que comienza por construir en la matriz la forma del hombre, y, a su debido tiempo, despierta al alma destinada a habitarlo. Pues esta última, en primer lugar, ha quedado adormecida bajo la tutela del alma materna que la nutre y le da vida por intermedio de la vena umbilical, con todos sus órganos espirituales. Y así ocurre hasta que el cordón umbilical la alcanza por las secundinas y los cotiledones que unen al niño con la madre. He ahí por qué el niño siente todo deseo intenso, todo espanto o todo sufrimiento moral de la madre con más fuerza que ella misma, puesto que, en muchos casos, muere.³

Casi no es necesario observar que esta suerte de divinización de la naturaleza se halla en completa ruptura con el dualismo medieval; más bien nos recordaría a Heráclito:

El movimiento es el principio de toda vida.⁴

El hierro se enmohece por falta de servicio, el agua estancada pierde su pureza y el frío la congela. De igual manera, la inacción mina el vigor del espíritu. (*Códice Atlántico*, 289 v. c.)

Algunos rasgos a lo Nostradamus, frutos de una imaginación que se complacía en una suerte de visión apocalíptica, suenan extrañamente en las coyunturas contemporáneas y parecen confirmar el pesimismo que a veces se atribuye a Leonardo. Particularmente ésta, de singular acritud, sobre la crueldad del hombre:

Se verá en la Tierra a las criaturas combatirse sin tregua, con grandes pérdidas y muertes frecuentes por ambos lados. Su malicia no conocerá límites; en los inmensos bosques del mundo, sus huéspedes salvajes abatirán al nivel del suelo un considerable número de árboles. Una vez hartos de comida, querrán saciar su deseo de infligir la

² *Les Carnets de Léonard de Vinci*, vol. II, p. 17.

³ *Ibid.*, vol. I, p. 166.

⁴ *Ibid.*, vol. I, p. 71.

muerte, la aflicción, el tormento, el terror y el destierro a toda cosa viviente. Por causa de su soberbia, querrán elevarse hacia el cielo, pero el peso excesivo de sus miembros los mantendrá pegados al suelo. Nada subsistirá sobre la tierra, o debajo de la tierra o en las aguas, que no sea perseguido, o molestado, o destruido, y lo que hay en un país será llevado a otro; sus propios cuerpos se convertirán en la sepultura y el canal de todos los cuerpos vivos que han matado. ¡Oh Tierra! ¿Por qué tardas en abrirte y hundirlos en las profundas grietas de tus grandes abismos y de tus cavernas, para no mostrar más, a la faz de los cielos, un monstruo tan salvaje e implacable?⁵

Parece ser que el tono pesimista brota, sobre todo, en Leonardo, de una decepción ante el contraste entre su ideal de hombre y el hombre real, pues siente un enorme entusiasmo por el poder que tiene el hombre de continuar sobre un nuevo plano la acción creadora de la naturaleza. Y su aspiración a librar a la inteligencia de todas las trabas del espíritu de abstracción, de los prejuicios y de la sumisión al principio de autoridad, supone por fuerza una fe en el hombre y en el valor de las investigaciones fundadas en la experiencia. Una experiencia cuyas condiciones no son sometidas por él a un verdadero examen crítico, pero que, en todo caso, no se reduce a un empirismo radical; sino que está orientada, por el contrario, hacia una suerte de racionalismo que reserva a las matemáticas un papel preponderante:

Las cosas del espíritu que no han pasado por los sentidos son vanas...⁶

Las ciencias verdaderas son aquellas que la experiencia hace penetrar por los sentidos y que imponen silencio a la lengua de los argumentadores...⁷

Ninguna investigación merece el nombre de ciencia, si no pasa por la demostración matemática.⁸

Algunos pasajes nos hacen pensar en la afirmación kantiana de la vacuidad del concepto sin la materia que le proporcionan los sentidos:

“Si dudamos de las cosas que pasan por los sentidos, ¡cuanto más aún deberíamos dudar de las cosas rebeldes a ellos, como la esencia de Dios, el alma y otros temas similares, sobre los cuales hay eterna disputa o

⁵ *Prophéties*, en *Les Carnets*, vol. II, p. 409.

⁶ *Léonard de Vinci par lui-même*, textos escogidos y anotados por André Chastel, Nagel, 1952, p. 123.

⁷ *Traité de la peinture*, I, 7 (Delagrave, 1910). [*Tratado de la pintura*, II, 8 (Trad. por M. Abril. Buenos Aires-México, Espasa-Calpe, Argentina, 1947).]

⁸ *Ibid.*, I, 35; trad. esp., II, 7.

controversia. En verdad que allí donde falta la razón va siempre la disertación a suplirla, lo cual nunca acontece con las cosas ciertas. Ditemos, pues, que allí donde se ergotiza no hay ciencia verdadera...”⁹

Huye de los preceptos de esos especuladores, cuyas razones no están confirmadas por la experiencia.¹⁰

Es decir, que Leonardo rechaza, con altanería, toda definición del alma por el solo razonamiento:

...dejo este cuidado a los monjes, esos padres del pueblo, los cuales, por revelación, conocen todos los misterios.

Afirmación cuya ironía sólo parece corregir formalmente la siguiente:

...no hablo contra los Libros Sagrados, pues son la verdad suprema.¹¹

Pero si la experiencia es investida por Leonardo de una autoridad soberana, encierra a sus ojos la intervención de la inteligencia que nos hace “descubrir la ley”.¹²

Los que se atienen solamente a la práctica son:

...como navegantes sin brújula ni timón, que no saben jamás, con certeza, adónde se encaminan.¹³

La experiencia así entendida: colaboración de los sentidos y del intelecto, debe ser efectuada con plena libertad y le repugna todo principio de autoridad:

¡Pobre discípulo aquel que no aventaja al maestro!¹⁴

Lo que le apasiona es el hombre “total”, con el pleno ejercicio de sus poderes. El hombre en cuanto ser natural, cierto es, pero capaz de crear por su espíritu un mundo específicamente humano que rebasa, de tal manera, a la naturaleza de la que emerge.

Sus estudios anatómicos son testimonio del interés que sintió por

⁹ *Ibid.*, I, 7; trad. esp., II, 8.

¹⁰ *Ibid.*, I, 11; trad. esp., II, 16.

¹¹ *Les Carnets de Léonard de Vinci*, vol. I, p. 166.

¹² *Traité de la peinture*, I, 20; trad. esp., I, 18.

¹³ *Ibid.*, I, 28; trad. esp. cit., II, 15.

¹⁴ *Ibid.*, trad. esp. cit., XI, 561.

la existencia humana concretamente entendida, y de la rehabilitación del cuerpo que lo caracteriza, con respecto del ascetismo monacal. Se sabe que diseccionó unos treinta cerebros de hombres y de mujeres de todas las edades, y que preparaba un gran tratado de anatomía, de fisiología y de anatomía comparada.¹⁵ Estos estudios, que los especialistas consideran admirables, son muy anteriores a los de Vesalio, que era todavía niño cuando murió Leonardo. Son objeto de una descripción minuciosa los huesos y los músculos, el corazón, los vasos y las válvulas, los nervios craneanos.

Leonardo trata de explicar el papel desempeñado por los nervios mediante un fluido contenido en los ventrículos del cerebro y transportado por nervios huecos de calibre pequeñísimo. Así, también, da mucha importancia al estudio de los ventrículos, de su forma y del fluido que encierran. Como hábil artesano en fundir figuras de bronce, emprendió la tarea de resolver experimentalmente el problema que le planteaba la presencia de estos espacios en el interior del cerebro de consistencia blanda, utilizando cera caliente para llenarlos por medio de una pajilla hueca, mientras el fluido ventricular se escapaba por otro orificio. El procedimiento le dio una imagen muy fiel de los ventrículos del cerebro de un buey, por fortuna muy semejante a la de los mismos espacios en el cerebro del hombre. Del descubrimiento de que el nervio vago tenía su origen en el piso del tercer ventrículo, y que la extremidad del vago izquierdo se unía al corazón, sacó la conclusión de que esta región del piso del tercer ventrículo controlaba el corazón y era, de tal manera, más que este órgano mismo, la verdadera sede del alma.¹⁶ La conexión de los órganos de los sentidos específicos con el sistema nervioso central le parece estar demostrada por el examen de la vista, del oído, del olfato, del tacto. Pues estos sentidos específicos serían inexplicables sin la admirable ramificación de los nervios y de los músculos, que afluyen todos al *sentido común*, servidor del alma.

Pero es el sentido el que aporta algo al alma y no a la inversa; pues los casos del mudo y el ciego de nacimiento prueban que no podría conocer, por sí sola, el papel desempeñado por los sentidos. (*De Anat.*, B. 21). Inclusive ocurre que los nervios trabajan por sí solos:

¹⁵ Este trabajo, cuya mayor parte fue descubierta en la Biblioteca Real de Windsor, permaneció olvidado durante siglos. Una primera colección de 60 cuadernos manuscritos y de 500 dibujos apareció en dos ocasiones (París, 1898; Turín, 1901). Después 120 cuadernos y más de 1 000 dibujos fueron publicados de 1901 a 1907 por la Universidad de Cristianía.

¹⁶ Elmer Belt: *Les dissections anatomiques de Léonard de Vinci, en Léonard de Vinci et l'expérience scientifique au seizième siècle*, P.U.F., 1953, p. 207.

Esto se ve con evidencia, pues tú verás a los paralíticos o a aquellos a los que el frío hace estremecer o entorpece, mover sus miembros temblorosos, la cabeza o las manos, sin el permiso de su alma, la cual, a pesar de todo su poder, no podría impedir a estos miembros que se agitaran. Este fenómeno se observa también en los casos de epilepsia o de miembros cortados, como la cola del lagarto.¹⁷

Iniciador, igualmente, en el campo de la psicología animal, se entregó a experiencias sobre la médula espinal y los intestinos de la rana. Después de observar que ésta vive algunas horas después de la ablación de la cabeza, del corazón y de los intestinos, pero que muere si se le perfora la médula espinal, se inclinó a pensar que allí se encontraba la fuente del movimiento y de la vida. (*Quaderni*, V, 21 r.)

Todas las investigaciones de Leonardo tienen como fundamento el interés que siente por el hombre contemplado en una perspectiva concreta y unitaria. Piensa que el ser humano, nacido en la naturaleza, sufre forzosamente el influjo de sus leyes:

La naturaleza, que es caprichosa y se complace en crear y producir una continua sucesión de vidas y de formas, que sabe concurren al acrecentamiento de su sustancia terrestre, está más presta y lista a crear que lo está el tiempo a destruir; he ahí por qué ha prescrito que muchos animales sirvan de alimento los unos a los otros; y como esto no basta para satisfacerla, sopla frecuentemente algunos vapores nocivos y pestilenciales (y continuas plagas) por las vastas aglomeraciones y rebaños de bestias, y en particular de hombres, que se multiplican muy rápidamente, porque los demás animales no hacen de ellos su alimento; y suprimidas las causas, los efectos cesarán.¹⁸

Hay constantemente vida y muerte de los cuerpos, y el del hombre se disgrega y se pudre como el de los animales. Pero, ¿qué es del alma humana? Al parecer Leonardo da Vinci llegó a pensar que sus lazos con el organismo son demasiado íntimos para que se le pueda atribuir el privilegio de sobrevivir a la destrucción de este último:

el alma desea permanecer con el cuerpo, porque sin los miembros de ese cuerpo no puede obrar ni sentir. (*Cod. Atl.*, 59 r. b.)

Más de una vez, en Leonardo, la facultad visual apareció como

¹⁷ *Les Carnets de Léonard de Vinci*, vol. I, p. 107.

¹⁸ *Ibidem*, p. 74.

idéntica a la actividad psíquica:¹⁹ el entusiasmo que le inspira es tal que le atribuye metafóricamente todos los conocimientos adquiridos por la razón.²⁰ Si no es dudoso que el sentido de la vista desempeña un importante papel en la actividad racional, es curioso ver a Leonardo atribuir al ojo lo que pertenece a la conciencia en sus relaciones con la vista:

Como los ojos son ventanas del alma, el alma se encuentra siempre temerosa de perderlos, de suerte que al surgir una cosa imprevista y alarmante, no se lleva el hombre las manos al corazón, venero de su vida, ni a la cabeza, morada del señor de los sentidos, ni a la oreja, ni a la nariz, ni a la boca, sino a los ojos, cerrándolos, apretándose los párpados, volviendo la cabeza y llevándose ambas manos a los ojos, por si todo fuera poco, para protegerse así de la amenaza inquietante.²¹

Leonardo, a quien repugna hablar del alma como de una entidad que no tuviese necesidad de los órganos de los sentidos para manifestarse, no siente el menor afecto por las ensoñaciones de los nigrománticos y de los alquimistas.²² Si el alma fuese incorpórea, sería inexistente, pues representaría un vacío que —no estando en la naturaleza—, sería de inmediato llenado por el elemento en que se engendra. Y si el alma fuese, por ejemplo, un cuerpo aeriforme, se esparciría por el aire. En pocas palabras, parece ser que el alma y la vida no son para él realidades que podamos juzgar fuera de la experiencia, que es la única capaz de hacernos alcanzar en este dominio algún conocimiento válido. Tal actitud resuelve de cierta manera el conflicto entre la ciencia y la fe, pero no podría apaciguar el deseo de comprender verdaderamente su naturaleza y su respectivo papel. El motivo válido que se desprende de esto es solamente que la ciencia como tal es ajena e indiferente a la religión. Por otra parte, Leonardo atribuye una importancia esencial a la capacidad humana de juzgar, pues si los sentidos fundan a sus ojos todo conocimiento verdadero, hemos visto que es la inteligencia la que le confiere su significación y su alcance.

Sería un tanto artificioso insistir en la analogía de tal concepción

¹⁹ Por ejemplo en el *Tratado de la pintura*, op. cit., II, 52; trad. esp. cit., III, 52.

²⁰ *Ibid.*, III, 87; trad. esp. cit., III, 58.

²¹ *Ibid.*, trad. esp. cit., V, 107.

²² Cfr., Giuseppe Saitta: *Il pensiero italiano nell'umanesimo e nel rinascimento*, Bolonia, 1950, 2º vol., pp. 28-29. El tercer volumen contiene una importante bibliografía del Humanismo y del Renacimiento en Italia (pp. 539-576).

con la filosofía trascendental de Kant, dado el carácter tan poco sistemático de Leonardo en este dominio, y, sobre todo, el número de problemas que vendría más tarde a alimentar la reflexión del filósofo alemán. Es igualmente artificial considerar a Leonardo como el precursor de Copérnico por haber escrito que “el sol es inmóvil”, o de Newton por haber enunciado que “todo peso tiende a precipitarse hacia el centro por el camino más corto”. Pero sigue siendo verdad que el conocimiento fue efectivamente, para él, producto de una colaboración entre los datos de los sentidos y el juicio, cuya importancia vio con toda claridad.

Es indudable que Leonardo tuvo del hombre una idea elevadísima en cuanto ser al que sus cualidades y sus poderes pueden asegurar, a poco que se libere de todas las cadenas del espíritu de abstracción y de la sumisión pasiva a la autoridad, un destino excepcional. Una idea elevadísima en cuanto ser capaz de crear, por la fuerza de su espíritu, una segunda naturaleza de la eterna e infinita, fuente de las cosas, que se le presentan como un dato.

2. PARACELSO (1493-1541)

Como la de otros autores nacidos en países germánicos, y antes de la de Jakob Boehme (1575-1624), la obra del suizo Philippus Aureolus Bompast von Hohenheim, alias Teofrasto Paracelso, es característica del nuevo surgimiento del pensamiento en estas regiones de Europa en las que, menos provisto de los recursos que le ofrecía en los países latinos el legado greco-romano, atestigua una originalidad más ruda. En esta obra prolija, y de terminología a menudo imprecisa,²³ los elementos del pasado y los del porvenir chocan hasta el punto de que casi no es posible analizar todas las cosas, ni tan siquiera hablar brevemente de ellas con el sentimiento de hacerle justicia. Ha sido siempre controvertida; primero en vida de su autor, después de su muerte luego y todavía en nuestros días.

Se sabe que el doctor René Allendy, por ejemplo, encontraba en ella un alimento grato para el ocultismo. En el transcurso de la enfermedad que lo llevó rápidamente a la tumba, su pensamiento vuelve hacia aquel que lo había practicado tanto, hacia ese maestro al que saluda llamándolo “infatigable campeón de las causas desconocidas”.

Paracelso es toda la alquimia, todo el ocultismo hacia el cual me volví al salir de la infancia, la nueva fe que traté de reconstruir des-

²³ Th. Paracelsus: *Gesammelte Werke*, editados por K. Sudhof, Munich, 1920-1931.

pués de mis decepciones religiosas, pero también, en medicina, la puerta abierta a horizontes más sutiles, la visión hipocrática de la unidad misteriosa, que rige al individuo sobre el mundo y el acorde total de todos sus constituyentes.²⁴

Su compatriota C. G. Jung, cuyo interés por los alquimistas es conocido, piensa también que la medicina —cada vez más obligada a admitir un “factor psíquico”— debe “retornar, en cierta manera, a la concepción paracelsiana de una materia psíquicamente animada”, y que Paracelso se convierte así en una suerte de “símbolo de una transformación radical en la manera de entender la enfermedad y la esencia misma de la vida”.²⁵ A tales juicios nos está permitido oponer otros, mucho menos positivos y, aun, francamente negativos, pronunciados por espíritus más “oficiales”; por ejemplo, el de un profesor de parasitología y de historia de la medicina:

Para muchos autores, la medicina del Renacimiento se resume en la obra de Paracelso (1493-1541), en quien los alemanes ven el promotor de la medicina moderna. Fue, en efecto, un vagabundo melómano, que vendía biblias de pueblo en pueblo al mismo tiempo que sus folletos y sus retratos; fue un empirista burdo y supersticioso, un alquimista y un astrólogo de plazuela, que extraía su exaltación del alcoholismo y de la locura.²⁶

Piénsese lo que se quiera de estas divergencias en los comentaristas, los cuales, las más de las veces, aceptan o repudian la obra de Paracelso en función de sus propios intereses mentales, es indiscutible que no podríamos encontrar una psicología en el sentido en que la entendemos hoy, en virtud del hecho de que la concepción del hombre en Paracelso es inseparable de ese ocultismo que sedujo a Allendy; de que la naturaleza y los poderes del ser humano se explican por conocimiento en el campo de la filosofía, de la alquimia y de una determinada forma de astrología; y de que la práctica médica supone a sus ojos una actitud religiosa del que la practica (*Paragramum*).

Aunque se mantuvo fiel a la religión católica, por motivos que no se pueden determinar con certidumbre las vicisitudes de su vida errante, sus diatribas contra lo que considera abuso y rutina, inclu-

²⁴ *Journal d'un médecin malade*, París, Denoël, 1944, p. 117.

²⁵ “Paracelse le Précurseur”, 1541-1941, en *Formes et Couleurs*, Lausana, nº 1, 1941.

²⁶ Jules Guiart: *Histoire de la Médecine française*, París, 1947, p. 121.

sive su orgullosa divisa (*Alterius non sit qui suus esse potest*), dan testimonio del deseo de liberación propio de su tiempo. Como sus grandes contemporáneos, Paracelso está indudablemente animado por un sentimiento profundo de la naturaleza, sentida como una inmensa fuerza creadora; tampoco se puede dudar de que haya visto en el estudio de la misma la fuente de todo conocimiento positivo, ni de que recurriera a la experiencia para la constitución de un saber eficaz. Y aunque su “naturaleza” esté todavía llena de incubos y de súcubos, de sílfides y de ondinas, no admitía más que Jerónimo Cardano el origen diabólico de las afecciones nerviosas o mentales. Pero sus creencias ocultistas confieren a sus nociones de *naturaleza* y de *experiencia* un sentido muy particular. La experiencia, aunque es entendida por él como una interrogación de la naturaleza, está ligada a una suerte de privilegio del iniciado, capaz de encontrar en la sabiduría eterna de Dios el poder de descubrir las relaciones ocultas de la verdadera realidad.

No intentaré exponer aquí la cosmogonía de Paracelso, en la que interviene un principio supremo al que nombra, a veces, *Yliaster* y otras veces *Mysterium Magnum*. Se trata, al parecer, de una suerte de germen del universo, y, al mismo tiempo, de la potencia activa que dirige su evolución; y de donde proceden, por diferenciaciones cada vez más materiales, las formas de lo real —extremadamente diferenciadas—, desde las más sutiles hasta las más opacas.

El elemento de espiritualidad se halla presente en forma de una *anima mundi*, emanación, al parecer, del *Yliaster*, que desempeña en el universo un papel análogo al del alma en el cuerpo. Esta alma del mundo (*Astrum* o *Gestirn*) se expresa por la posición de los astros, tal como la del ser humano se expresa por medio del cuerpo. Según Paracelso, el magnetismo animal —que estudió antes de Mesmer— es alimentado por el de los astros. Paracelso admite, también, una fuerza de “separación” en el mundo, el *Archeus* o el *Separator*, encargado de mantener los caracteres individuales y de la especie. Le atribuye, sobre todo en el reino animal, la ley de cristalización que le hace reparar sus fracturas y, en el hombre, la regencia, independientemente de su voluntad, de todas las funciones llamadas hoy neuro-vegetativas. La idea central de la concepción de Paracelso es la de las correspondencias ocultas entre el universo (el macrocosmos) y el hombre (el microcosmos). En tanto que él mismo es fuego, aire, agua y tierra, el hombre tiene necesidad de calor, debe respirar, beber y alimentarse. Cuando en estas relaciones íntimas que mantiene con el universo interviene una solución de continuidad surgen las enfermedades que corresponden a uno u otro

elemento. Así, se considera a las enfermedades como los constituyentes naturales de la vida, y en la naturaleza les corresponde un *arcano*, una planta o un mineral, que es su remedio específico. Así también, Paracelso las designa conforme a su remedio específico, llamando *tátricas*, por ejemplo, a las enfermedades cuyo arcano específico es el tártaro.

No es, pues, sorprendente que a su juicio la alquimia —fundada en la noción de los intercambios constantes entre las cosas de la Tierra y las del cielo, y cuyo sentido es el de un perfeccionamiento por el hombre de lo que la naturaleza le entrega imperfecto, de una separación de lo puro y de lo impuro— constituya uno de los fundamentos de la medicina, pues el organismo humano es considerado por él como un laboratorio en el que las materias orgánicas cobran vida, en el que las fuerzas presentes obran, a la vez, sobre el alma y sobre el cuerpo. Es decir, que la alquimia, así entendida, se ejerce ya en el nivel de la digestión, que elimina el veneno de los alimentos. Se trata esencialmente, para el médico, de conocer la relación entre la enfermedad y el elemento, y de restablecer la salud mediante un nuevo equilibrio con el universo, tal como lo quería ya Hipócrates.²⁷ Paracelso admite como causas de enfermedad los trastornos de los humores, los traumatismos y las influencias astrales. Aunque combatiera la astrología judicial, atribuye a las perturbaciones astrales una gran influencia sobre la salud de los hombres. Pues el microcosmos está provisto de astros y de planetas en correspondencia con las constelaciones celestes, las cuales desempeñan en el universo el mismo papel que los órganos internos en el organismo. El hígado, por ejemplo, corresponde a Júpiter, los pulmones a Mercurio, los riñones a Venus, los órganos genitales a Marte, el corazón al Sol, el cerebro a la Luna (*Paramirum, De Ente Naturali*). Mediante la observación de los astros, el médico astrólogo descubre el remedio que corresponde al órgano enfermo, y puede volver a dar vigor al *aura* del paciente. En el hombre —cuya alma consciente es la expresión más perfecta y total del universo—, el cuerpo material es perecedero, mientras que el alma sobrevive en su cuerpo astral.

²⁷ Se sabe que Paracelso, que tomó del gran médico griego el principio de los semejantes, al que Galeno opuso el de los contrarios, y que preconizó en algunos casos el empleo de dosis extremadamente diminutas (*paragranum*), ha sido considerado por los homeópatas como el padre de su doctrina, codificada más tarde por Hahnemann:

... Los semejantes curan a los semejantes, el escorpión cura al escorpión, el mercurio al mercurio... enseñamos que lo que cura al hombre puede igualmente herirlo y lo que lo ha herido puede curarlo. (René Allendy: *Paracelse, le Médecin maudit*.)

El cuerpo físico mismo no se disuelve de golpe. Sobrevive un determinado tiempo en forma de sombra inconsciente, de *larva* desprovista de voluntad y de conciencia, apenas capaz de continuar, en virtud de una suerte de automatismo adquirido, algunos gestos que llevaba a cabo la persona viviente (visitar algunos lugares, retornar a un tesoro que hubiera ocultado). Por completo distinta es la supervivencia del alma provista de su cuerpo astral, del *evestrum*, centro de acción y de pensamiento, que igual puede franquear a toda velocidad grandes distancias como obrar directamente sobre las almas. Es al *evestrum* al que Paracelso atribuye algunas revelaciones, y la comunicación de los magos entre sí.

Gracias a su voluntad, a su fe y a su imaginación, el alma humana es creadora y productora. Paracelso cree que una alma provista de imaginación suficientemente fuerte podría modificar el aspecto y la forma exterior de su cuerpo, tal como cambia constantemente la expresión y el aspecto de un rostro. Producto natural del cuerpo astral del alma, la imagen es un cuerpo en el que encarnan el pensamiento y la voluntad que lo han engendrado. De tal modo se halla dotada de un ser particular, de una existencia mágica, independientemente, en cierta medida, de su fuente.

Es decir, que las ideas y las imágenes producidas por el alma se convierten en centros de fuerza, en pequeños seres mágicos en el *Astrum*, capaces a su vez de ejercer influencia. Su potencia es tanto más grande cuanto más fuertes son la imaginación, y la voluntad que las han engendrado. A este dinamismo de la vida psíquica, así concebido, Paracelso atribuye la acción de una voluntad sobre otra, los fenómenos de telepatía y aun algunas enfermedades, el nacimiento de monstruos y las semejanzas sin lazo de parentesco. A este respecto, hace una distinción entre la imaginación y la fantasía, cuyos productos flotan sin raíz profunda; que es simple juego del pensamiento, susceptible, cuando se le toma en serio, de provocar el error y aun la locura.

No podríamos extendernos aquí en el examen de una obra que interesa sobre todo a la historia del ocultismo, de la teosofía y, en cierta medida —por el papel que atribuye a la imaginación— del romanticismo; y cuyos aspectos diversos interesan, por lo menos, tanto a la historia de la medicina y de la farmacología²⁸ como a la de la psicología.²⁹

²⁸ Paracelso fue el primero que tuvo la idea de tratar la sífilis con mercurio.

²⁹ Para una información más amplia, véase principalmente Alexandre Koyre: *Mystiques, spirituels, alchimistes du xv^e siècle allemand*, París, Colin, 1955.

3. PIETRO POMPONAZZI

Volvemos a encontrar en la obra de Pietro Pomponazzi³⁰ la tendencia naturalista de la época, orientada en él en un sentido antropológico, que tiene como mira reconocer al hombre un papel autónomo en el universo. De espíritu esencialmente especulativo, contrariamente a Leonardo, su principal preocupación es elaborar una doctrina satisfactoria para la razón. Su pensamiento debe todavía mucho a los esquemas griegos, a los de Platón y, sobre todo, de Aristóteles, y en él prevalece la inspiración estoica, aunque templada por un sentido crítico muy diluido. Sus investigaciones psicológicas tienen como eje el problema, entonces muy actual y controvertido, de saber si el alma sobrevive al cuerpo; y si declara, atrincherado en la doctrina de la "doble verdad", que él cree en la inmortalidad del alma porque cree en la autoridad de la Iglesia, sus elucidaciones tienden a establecer que no está, de ninguna manera, fundada en razón —puesto que todas las funciones del alma ponen en juego a los órganos del cuerpo— y que ni siquiera es por completo indispensable a la moral bien entendida.³¹ Está convencido de que las preocupaciones de orden social desempeñan en esta cuestión un papel considerable. Pues son muy numerosos los hombres para quienes las cosas materiales cuentan más que los bienes del alma; desconociendo la verdadera naturaleza de la virtud, que encierra en sí misma su recompensa (es fuente de alegría, mientras que el vicio engendra un malestar interior) les es preciso creer, para portarse como personas de bien, en las recompensas y en las penas de ultratumba:

la recompensa esencial de la virtud es la virtud misma, que hace al hombre virtuoso; la pena del vicio es el vicio mismo... Cuando, accidentalmente, el bien es recompensado, su perfección resulta menguada. (*De imm. an.*, cap. XIV.)

Como para el verdadero filósofo tales personas son comparables a lo que es el enfermo para su médico, o el bebé para su nodriza, es de presumir que muchos autores han afirmado la inmortalidad

³⁰ Nacido en Mantua en 1462, hizo sus estudios de medicina y enseñó filosofía en Padua y después en Bolonia, donde murió en 1525.

³¹ Su *De immortalitate animae*, publicado en 1516, fue muy controvertido y le valió la acusación de impiedad. Pomponazzi —al que protegían Pietro Bembo y los magistrados de Bolonia— respondió dos años más tarde a sus detractores con una *Apología* que hizo resurgir la polémica. Más tarde redactó dos obras, que fueron publicadas después de su muerte: *De incantationibus* y *De fato, libero arbitrio et praedestinatione*.

del alma sin estar verdaderamente convencidos de ello (*De imm. an.*, cap. XIV). Pomponazzi reconoce en este campo un papel importante a la imaginación, cuya fuerza cuando es secundada por la credulidad, parece fundar, a su juicio, todas las "pruebas" alegadas en favor de tal creencia: aparición de los muertos; resurrecciones, retorno de los muertos. Observa que muchas reliquias serían eficaces aunque no fuesen más que vulgares huesos de perros (*De incant.*, XII). Y también que los milagros florecen sobre todo en los países en que la razón es más débil, como es el caso, especialmente, de Egipto o de Judea; pues aparecen entonces, al igual que las profecías, como regla de justicia. Y si admite, gracias a la "doble verdad", los milagros de Moisés y de Jesús, lo hace declarando, por lo demás, que no es razonable creer que el orden de las cosas pueda llegar a interrumpirse, y que las plegarias mismas no podrían modificar las leyes inmutables de la naturaleza (*De incant.*, XII). En virtud de que los hombres viven generalmente apartados de la razón crítica, los filósofos corren siempre el riesgo de ser acusados de impiedad, como lo atestigua el destino de Anaxágoras, de Pitágoras o de Sócrates (*De incant.*, X). A ejemplo de Platón, Pomponazzi distingue tres grupos de hombres, conforme a la forma de la inteligencia prevaleciente en ellos (especulativa, operativa o industrial), pero considera que la segunda, porque envuelve simplemente determinada actitud moral, es la más difundida; pues si no le es dado a todo el mundo ser filósofo o albañil, cada quien posee cierto sentido de los "valores", como diríamos hoy. En pocas palabras, tiene de la filosofía y de sus exigencias una concepción aristocrática:

En cuanto filósofo, no tengo que ocuparme de la utilidad práctica de tal o de cual creencia; no me ocupo más que del grado de verdad o, por lo menos, de verosimilitud que presenta cada doctrina. Reconozco, a lo sumo, que una creencia puede servir (aunque descanse sobre bases frágiles) como móvil educativo o como freno social. Corresponde al legislador, si lo estima oportuno, colocar la fe en la inmortalidad entre los motivos o los móviles que pueden hacer más honestos al hombre: y que, a título de esto, ¡favorezca su duración y su difusión! El pensador se libera de estas consideraciones un tanto secundarias y vulgares.³²

La obra de Pomponazzi es testimonio de una preocupación por la verdad que rechaza deliberadamente todo utilitarismo, que pone

³² *De immort.*, cap. XIV (citado por J. Roger Charbonnel, en su notable obra *La pensée italienne au xvi^e siècle et le courant libertin*, París, Champion, 1917, p. 257).

a la Revelación "entre paréntesis" para apoyarse únicamente en la razón, dentro de sus límites naturales. Y esto, no para negar lo divino en el hombre, al que también él considera como un microcosmos, sino para determinar, a la vez, el valor y los límites de la experiencia humana. ¿A qué conocimientos conduce tal investigación? En primer lugar, a éste: el hombre es una suerte de mediador entre lo natural y lo espiritual. Pues, si está ligado indisolublemente a su naturaleza sensitiva y vegetativa —como atestiguan sus actividades sensoriales— su intelecto presenta, respecto de estas actividades, caracteres *sui generis*: la capacidad de replegarse sobre sí mismo y de comprender universalmente; y esto prueba bien su independencia relativa del organismo. De esta naturaleza ambigua del ser humano, se desprende que las operaciones de su intelecto no pueden ser nunca totalmente universales, ni totalmente particulares; no pueden estar nunca totalmente sujetas al tiempo, ni totalmente sustraídas a él (*De imm. an.*, IX).

Pomponazzi distingue tres modos de conocimiento: divino, humano y animal. Sólo el segundo le interesa verdaderamente, en cuanto es propio del hombre concreto y real. Abstracción hecha de las inteligencias puras —si es que existen— y de la inteligencia de los animales que está ligada a lo particular, el alma humana se nos aparece, como lo quería Aristóteles, como una forma que comienza y termina con el cuerpo (*De imm. an.*, IX). Pues el intelecto no puede funcionar sin las imágenes que recibe de la vida sensible. Aun sus operaciones más elevadas, las que le permiten alcanzar lo universal, suponen su unión con lo particular en el conocimiento.

Pero, contrariamente a la enseñanza de Aristóteles, Pomponazzi cree que la *species* del objeto no es la causa real de la sensación, que está solamente condicionada por la presencia de los objetos. El acto de conocer, según él, no implica más que una íntima relación entre el alma y el cuerpo, por una parte, y entre el psiquismo y los objetos por otra parte. La naturaleza, que se individualiza continua y diversamente y cuya característica esencial es la vida, es a sus ojos la única creadora. El organismo es la forma perfectamente individualizada, desarrollada y potencializada por el alma. Esta alma, acto del cuerpo, cambia forzosamente con él. Su identidad no es más que estructural, a la manera como un río sigue siendo río aunque sus aguas cambian constantemente; y tal como un pueblo sigue siendo pueblo aunque esté compuesto de seres continuamente diferentes. Todo lo que existe nace, crece y muere, así los Estados y las religiones como los individuos, arrastrados en un proceso único e irreversible. En lo que concierne al ser humano, que crece por

la nutrición, la permanencia y la identidad del mismo son inseparables de su corporeidad, y así el crecimiento como la muerte interesan también a su forma (*De nutritione*, VI). Las sensaciones son modificaciones orgánicas. A Pomponazzi le impresionan las correspondencias entre la vida psíquica y la orgánica; como las que observa, por ejemplo, entre los movimientos engendrados por los objetos al nivel del placer y del dolor, y cualidades como el frío y el calor invocadas para expresar la intensidad de las pasiones. Observa que los movimientos psíquicos, como las audacias, los temores o los deseos sexuales están en relación con el calor o la frigididad de una parte del organismo o de todo él; y que la imaginación, aliada a la memoria, desempeña un papel considerable en cuanto factor causal que puede modificar la vida orgánica. Cree que el imperio ejercido sobre el cuerpo por el alma es de tal índole que la vida orgánica puede ser influida en el sentido de la salud o de la enfermedad, y aun de la muerte, por impulso de la imaginación o del deseo (*De incant.*, III). Así también, en general y sin negar el papel desempeñado por las causalidades externas, carga un acento privilegiado sobre la causalidad interior. Preguntándose, a este respecto, cómo podría conciliarse la libertad del hombre con la presciencia divina, concluye que la teología cristiana es muy vulnerable a este respecto y que los estoicos escapan mejor a las objeciones (*De fato...*, II). Evidentemente, tampoco resuelve este formidable problema. La exigencia espiritualista —nacida en el terreno cristiano— que desarrolla en el sentido de la libertad y de la razón deliberadora, va acompañada en él de motivos naturalistas de cepa más vieja y de inspiración distinta, que le incitan, ante todo, a creer que los astros, que permiten clasificar tipológicamente a los humanos en jupiterianos, mercurianos, etc., los influyen hasta el punto de inclinarlos naturalmente, en virtud de una disposición caracterológica, a tal vicio o a tal virtud.

4. BERNARDINO TELESIO

La obra de Bernardino Telesio (1509-1588),³³ de tono más calmado, apunta también a fundar un naturalismo capaz de determinar mejor la situación del hombre en un mundo liberado de los esquemas teológicos.

En el proemio de su obra *De rerum natura*, Telesio denuncia los

³³ Filósofo italiano, autor de *De his quae in aere fiunt e de terrae motibus* y *De rerum natura iuxta propria principia*, nació y murió en Cosenza, cerca de Nápoles.

males de la presunción en materia de conocimiento. Aunque las intenciones sean diferentes, encontramos en él observaciones que anuncian a Francis Bacon; por ejemplo, cuando observa que los filósofos tienden a concebir el mundo conforme a sus preferencias, atribuyéndole caracteres sin más fundamento que los decretos de su razón. Si admira a Aristóteles, por cuanto el Estagirita fue un investigador en el dominio de las ciencias naturales, critica la ontología del sistema; pues su exigencia empírica le impide admitir que la naturaleza del hombre y la del mundo físico puedan conocerse a partir de una definición metafísica de la sustancia. Sobre la base de la experiencia es como, a su juicio, se puede determinar lo que son el hombre y la naturaleza. Una experiencia cuyas condiciones no somete a un examen crítico, admitida como susceptible de hacer nos conocer las cosas en sí mismas, y a la que estima prudentemente incapaz de rebajar la autoridad soberana de las Sagradas Escrituras y de la Iglesia (*De rer. nat.*, Libro I, cap. I).

De las fuerzas activas que se manifiestan en la naturaleza, hay dos que le parecen fundamentales: el *calor*, fuerza de dilatación, cuya fuente es el sol; y una fuerza de contracción a la que denomina *frío*. La acción de estas dos naturalezas *agentes* en conflicto, como atestigua la vida sobre la Tierra, se ejerce sobre una masa corporal inerte, oscura e impotente por sí misma.

Más que insistir en la cosmogonía de Telesio, conviene observar que aunque se apoye en la naturaleza aprehendida en su autonomía y en su objetividad, no rompe con el animismo. Pues se trata, en él, de una naturaleza que encierra, además del movimiento y de la vida, los poderes psíquicos mismos. De una naturaleza, por tanto, que no es la de Galileo o de Descartes, sino más bien la que desarrollarán metafísicamente Bruno y Campanella. Para Telesio, todos los seres que padecen una acción la padecen en cuanto están dotados de sensibilidad. ¿Podrían temer y evitar fuerzas que no sintiesen? Y como el calor y el frío operan uno sobre el otro, y uno contra el otro, no están desprovistos de sensibilidad. Lo "caliente", a través del desarrollo de toda la naturaleza, es principio de todas las formas de la vida, hasta las más altas manifestaciones humanas; con la excepción, sin embargo, de las que atestiguan la existencia en el hombre de preocupaciones sobrenaturales, y que suponen la presencia en él de una alma de origen divino (*De rer. nat.*, Libro V, cap. II).

Sobre tal fundamento, Telesio emprende la tarea de explicar al hombre sin dejarle de reconocer fines y facultades trascendentes. Y como tal reducción naturalista no es posible más que cuando todos los principios científicos tienen un origen sensible, no vacila en con-

siderar la sensibilidad como un poder activo, en atribuirle la capacidad de ampliar, en virtud de un procedimiento analógico, los datos de su experiencia. En la geometría misma, que considera la ciencia más perfecta, esta capacidad permite al hombre atribuir a las figuras las propiedades que los sentidos perciben (*Ibid.*, Libro VIII, cap. IV). Así, Telesio atribuye a la sensibilidad la capacidad de rebasar las sensaciones actuales, de compararlas entre sí y con las que han sido experimentadas. Si el sentido —como quería ya Aristóteles— conserva la memoria de las cosas que ha percibido, ¿por qué habría de negársele la capacidad de un juicio sobre ellas? De la percepción sensible que nos muestra que todos los hombres presentes son bípedos, es perfectamente posible inferir que todos los hombres ausentes son igualmente bípedos (*De rer. nat.*, VIII, XII). Así, pues, Telesio admite el concepto como un resultado de la actividad sensible, en la cual ve una manifestación del alma producida por la simiente (*spiritus e semine eductus*), y que el hombre posee en común con los demás animales. Sólo porque en ellos es menos pura y activa, parecen estar totalmente desprovistos de la misma. Llama *estimativa* y *conmemorativa* a esa alma "producida por la simiente", en cuanto su función es comparar y memorizar las sensaciones (*ibid.*, XIII, XV). Rectora de las funciones orgánicas y psíquicas, así en los animales como en el hombre, mora en el cerebro y se difunde por todo el sistema nervioso. Sin explicar verdaderamente la manera en que el sistema nervioso produce el movimiento, Telesio pretende demostrar que el espíritu, aunque esté encerrado en el cuerpo, lo sostiene y lo mueve en todas sus partes (*ibid.*, V, XXVII). Si el alma fuese la *forma* del cuerpo, en el sentido aristotélico, el organismo debería disolverse inmediatamente cuando se ve privado de ella, siendo así que se muestra a veces capaz de subsistir largo tiempo, una vez desprovisto de vida y de movimiento. Por otra parte, si Aristóteles tuvo razón al señalar que un perfeccionamiento del alma es inherente a su actividad sensorial, no hay que admitir por qué la facultad de razonar varía de un ser al otro, y por qué acarrearía más bien su corrupción y su destrucción —sino solamente que es, de tal manera, conducida a su función propia. El alma no tiene que transformarse en sustancia de las cosas para percibir las; le basta con haber sido calentada y dilatada por el fuego para comprender que éste tiene la propiedad de calentar y de dilatar. Telesio cree que así se puede comprender por qué la facultad de razonar varía de un ser al otro, y por qué el alma racional puede ser modificada por la decadencia del cuerpo, o debilitada por impulsos como la cólera. Pues todas las sensaciones tienen por condición el espíritu material y mó-

vil difundido en el cuerpo, y sólo porque cambia y se mueve por ellas, las cosas y su acción son percibidas. Es decir, que Telesio, aunque admite que todo movimiento es material en virtud de que no difiere de aquellos que tienen lugar en el escenario de la naturaleza (dilatación y contracción), no reduce la sensación a la impresión material de las cosas sobre el alma, sino que la identifica con la percepción de un movimiento del alma misma. Su reducción naturalista muestra aquí sus límites, pues versa exclusivamente sobre el alma "producida por la simiente"; a la vez que reconoce como parte integrante del psiquismo humano una alma de origen divino e incorpórea. La explicación culmina, pues, en un abrupto dualismo.

Al contrario que Pomponazzi, Telesio recurre a argumentos morales para demostrar que el hombre posee un alma incorpórea. Observa que no podría negarse tal alma sin destruir el juicio moral, que nos lleva a considerar feliz al hombre virtuoso, aunque sea desdichado en la Tierra, y a compadecer al malvado aunque esté colmado de bienes aquí abajo. A esta alma inmaterial, atribuye Telesio la capacidad de razonar, pero indicando que el concurso del "espíritu producido por la simiente" es indispensable; pues sólo él es capaz de darle a conocer, por intermedio de los sentidos, los movimientos de las cosas percibidas y, por consiguiente, la naturaleza de las cosas. Las especulaciones metafísicas de Bruno y de Campanella van más lejos filosóficamente y tenderán a identificar a la verdadera humanidad con esa aspiración infinita que, en el hombre, liga a la naturaleza con el mundo espiritual.

5. GIORDANO BRUNO (1550-1600)

Bruno, en cierta medida, representa la continuación de Nicolás de Cusa, al que llamaba el "divino", y al cual cita y parafrasea frecuentemente. Pero su obra, si prolonga la del famoso cardenal, la rebasa, por cuanto atribuye al universo mismo las propiedades que están reservadas a Dios: la infinitud y la coincidencia de los contrarios. Con ello se humaniza la noción de verdad, y la obra de Giordano Bruno es más característica del gran cambio esbozado en el capítulo anterior: el de un paso desde la trascendencia de Dios hasta su despliegue en el mundo, desde la aceptación de un dogma autoritario hasta una forma deliberada de activismo. En este gran innovador, abrasado por una ardiente pasión por la verdad, el misticismo se amalgama a un pensamiento crítico singularmente audaz, con una conciencia aguda de encarnar una nueva forma de cultura. Refractario a la teología de un Dios trascendente, de voluntades

monopolizadas por los poderes eclesiásticos, llama *impostores* a los que piensa que han falsificado la vida espiritual, se burla de la *burricie*, que representa, a sus ojos, la ciega sumisión a sus decretos. Aunque haya soñado casi siempre, paradójicamente, en un retorno al seno de la Iglesia católica, y aunque haya admitido el valor de la enseñanza cristiana en cuanto factor de cohesión social, es indudable que la resultante de su obra es una distinción entre la filosofía y la teología en beneficio de la primera, porque se eleva a nociones racionalmente forjadas, en tanto que la teología tiene que recurrir a mitos accesibles al vulgo.

En su *Spaccio della bestia trionfante*,³⁴ esa comedia alegórica en la que se asiste al derrocamiento de los antiguos dioses, Minerva declara a su padre Júpiter que no hay una ley que pueda ser verdadera y buena "si no tiene como madre a la *sofía* y como padre al intelecto racional".³⁵

Pero si Giordano Bruno juzga todo conforme al criterio de su propia razón, es innegable que su filosofía contiene todavía gran número de elementos tomados de la tradición; elementos que, formalmente, pueden debilitar y aun disfrazar su verdadera originalidad. Por tanto, no es sorprendente que haya provocado muy diversos comentarios. Así, Émile Namer, traductor y comentarista del diálogo *Del la causa, principio e Uno*,³⁶ opta resueltamente por un Bruno monista y panteísta, en tanto que Paul-Henri Michel, que ha traducido al francés el diálogo *Degli eroici furori*³⁷ estima que el reconocimiento de lo trascendente "lejos de ser en Giordano Bruno una precaución, un dato 'residual' o un aspecto menospreciable de su doctrina, es por lo contrario un elemento esencial". No es menos cierto que la levadura de este pensamiento no podría reducirse a lo que reproduce de los conceptos antiguos. Pues no se podría comprender entonces la hoguera encendida en el Campo dei Fiori el 17 de febrero de 1600; ni el parentesco mental de Bruno con hombres como Spinoza y Leibniz; ni el prestigio de que disfrutará más tarde en el gran pensamiento alemán. En pocas palabras, casi no puede dudarse de que la novedad que aporta tiene que ver con este motivo

³⁴ "L'expulsion de la bête triomphante", el segundo diálogo del *Spaccio* fue traducido por J. Roger Charbonnel, *L'éthique de Giordano Bruno et le deuxième dialogue du Spaccio*, con notas y comentarios, Champion, París, 1919.

³⁵ "Spaccio della bestia trionfante", en *Opere di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella*, al cuidado de Augusto Guzzo y de Romano Almerio, Riccardo Ricciardi, Milán-Nápoles, 1956, p. 506.

³⁶ *Cause, Principe et Unité*, Alcan, 1930.

³⁷ *Des Fureurs héroïques*, "Les Belles Lettres", 1954.

preñado de porvenir: una revaloración del mundo ensalzado en su esencia divina, eterna e infinita.

Si Bruno admira a Copérnico, y si la nueva cosmografía participa en su inspiración filosófica y religiosa como un fermento esencial, no admite por ello que el heliocentrismo sustituya al geocentrismo. Pues el universo, cuya idea lo exalta, es un universo sin límites, en la infinitud del cual se disuelven todas las representaciones de un mundo sobrenatural, que se halla fuera de la esfera de las estrellas fijas; un universo cuyas "fantásticas murallas" le produce regocijo que hayan sido derruidas.³⁸ En el largo diálogo intitulado *Del infinito, del universo y de los mundos*,³⁹ refuta la concepción aristotélica de un universo finito, invocando sobre todo un argumento de singular modernismo: la imposibilidad que tiene el pensamiento de afirmar un límite sin ponerle, por lo mismo, a este límite un más allá. Bruno, si no llega a concebir un universo limitado, se niega a imaginárselo perdido en un vacío infinito; pues no sería, entonces, por grande que fuese, sino un punto sin medida común con la causa de la que es el efecto. El efecto de una causa infinita no puede ser finito y, si el mundo es a Dios como el efecto es a la causa, su infinitud es resultante de la infinitud de Dios. El panteísmo de Bruno se amalgama a una teoría atomista y se ha discutido mucho acerca de la posibilidad de conciliar estos dos aspectos de su pensamiento. Quizá Namer tiene razón al pensar que el átomo constituye en Bruno la primera expresión física de la materia; que los cuatro elementos son una expresión del átomo, y los cuerpos sensibles, por último, una expresión de los cuatro elementos.⁴⁰ Sea como fuere en lo que concierne a estos fundamentos metafísicos, que en última instancia determinan la estructura de los seres individuales por relación a un universal, al que Bruno llama a veces *intelecto agente*, no puede dudarse de que la fuente profunda y única de toda actividad es, para él, el Alma universal, principio de todas las almas individuales; alma infinita, que se despliega en un universo igualmente infinito, y que no parece múltiple más que en la medida en que se nos escapa su profunda unidad. Por tanto, la Tierra, como todos los cuerpos celestes, como todos los mundos que se suceden, está animada; como lo están todos los individuos que la habitan, plantas y minerales, animales y seres dotados de razón. En el hom-

³⁸ "La Cena de le Ceneri", en *Opere italiane di G. B.*, con notas de Giovanni Gentile, Laterza, Bari, 1907, I, p. 23.

³⁹ Véase "De l'infinito, universo e mondi", en *Opera italiane di G. B.*, I, páginas 261-414.

⁴⁰ Namer: *Cause, Principe et Unité*, op. cit. introd., pp. 10 y 21.

bre, concebido como un microcosmos, el alma es la causa inteligente que rige la economía de los elementos materiales del organismo. Lejos de ser la sede del alma, el cuerpo está en el alma, y el alma en el espíritu. De este último, Bruno dice que es Dios "o, como dice Plotino, está en Dios". Así, también, en virtud de "la operación del intelecto y gracias a la voluntad consecutiva a esta operación pertenece a la luz divina y a su beatífico objeto". (*Degli eroici furori*.)

El espíritu eleva las almas a las cosas sublimes, mientras que la imaginación las hace descender a las inferiores; él las mantiene en lo estable y lo idéntico, y la imaginación en el movimiento y en lo diverso; él tiende sin cesar a la unidad, mientras que la imaginación forja constantemente imágenes nuevas. "Entre los dos se halla la facultad racional, que reúne todo en su compuesto: en ella, lo uno coincide con lo múltiple, lo igual con lo diverso, el movimiento con la estabilidad, lo inferior con lo superior" (*Des fureurs héroïques*, p. 196). El hombre se distingue de los animales por su voluntad consciente y libre, capaz de dominar la vida instintiva, de frenar y regir a la imaginación, de resistir a los atractivos que el juicio reprueba. Pero si esta voluntad, en Bruno, se emparenta por algunos de sus rasgos con la de los estoicos, tiene un aspecto positivo que se manifiesta en una rehabilitación de la actividad humana. Esta actividad, en el diálogo del *Spaccio*, es proclamada ley universal y fuente de alegría, y la Fortuna comparece para afirmar su total indiferencia y declarar que a su ceguera "se le escapan mitras, togas, coronas, artes y talentos individuales":

... ¡cuando sacudo la urna de la que voy a sacar los números, no tengo más predilección por un candidato que por otro! Por tanto, me guardo bien de designarlo de preferencia a otro para disfrutar de la soberanía o de la riqueza (aunque, en suma, es bien preciso que haya un número que salga finalmente de la urna). Por el contrario, vosotros que hacéis distinciones con ayuda de vuestros ojos, otorgando más a éste, menos a aquél, demasiado a uno, nada a otro, sois responsable de que este hombre se haya convertido en un dechado de cobardía y de pillería... (*Spaccio*..., trad. Charbonnel, pp. 140-141).

Es conveniente observar, a propósito de esto, que la actividad libre del hombre se identifica, según Bruno, con una profunda necesidad cósmica. En un sentido, las ideas son para él entidades metafísicas, y sus sombras ideales constituyen una especie de tejido de nuestro conocimiento; son indispensables para el nacimiento de la verdad humana, reflejo de los espíritus finitos de una verdad supre-

ma inasible. De tal modo, la sabiduría existe en función de una Verdad absoluta, y las leyes terrestres nos remiten a una Ley eterna. Así, pues, hay en ello un elemento platónico y plotiniano, pero integrado en una intuición en la que la actividad espontánea del sujeto humano pasa a formar parte como factor esencial, y que introduce, aunque sea a costa de una cierta ambigüedad, una antropología de tonalidad muy moderna. Pues de esto resulta una inmanencia de las ideas y su surgimiento en el plano humano como el producto de una actividad que pone en juego todo el psiquismo, sensibilidad e intelecto, en un sentido a la vez positivo y dinámico. Así, la verdad, más que una captación de *species* en el sentido aristotélico, se convierte esencialmente en una búsqueda ardiente, en una conquista fundada sobre la libertad. Hasta tal punto que en Bruno aparece la idea de un progreso inherente a la actividad del espíritu humano.

En la *Cena de las cenizas*, su portavoz (Teófilo) observa que “somos más viejos” que los antiguos, introduciendo en la reflexión occidental, de tal manera, la noción de una historicidad que volverá a encontrarse, sobre todo, en Pascal y en Bacon.⁴¹ Progreso sin fin, pues un “espolón” estimula al espíritu “a querer siempre más de lo que posee” (*Des fureurs héroïques*, trad. Michel, 212). Es vano pretender “la obtención de lo inmenso”, querer “constituir un fin allí donde no hay fin” (*ibid.*, p. 196). En tal contexto, el problema de la existencia de un Dios exterior y superior al mundo creado, conduce a la ambigüedad y a la doble interpretación que señalé al principio, dadas las contradicciones y la incertidumbre de los textos. Giovanni Gentile, que interpreta a Bruno en sentido modernista, no vacila en observar que el Dios de los católicos es, en él, algo semejante al noúmeno kantiano: un concepto límite. En tanto que está más allá del Dios que Bruno, filósofo, adora contemplándolo en la naturaleza viviente, eterna e infinita.⁴² En efecto, Bruno, insiste siempre en la persecución continua de un infinito que nunca puede convertirse en el objeto de una posesión total y perfecta, precisamente porque es infinito. En virtud de la atracción de la unidad fundamental, existe en el sentido y en el intelecto

...un apetito de lo sensible, un impulso hacia lo sensible en general... De ahí que deseemos ver las cosas ignoradas y jamás vistas con igual fuerza que las cosas conocidas o vistas.

⁴¹ “Veritas, filia temporis, postilla bruniana”, en Giovanni Gentile: *G. B. e il pensiero del rinascimento*, op. cit., pp. 87-110.

⁴² Giovanni Gentile; *G. B. e il pensiero del rinascimento*, Florencia, op. cit., pp. 54-55.

Ignoradas en cierta medida solamente, pues estas cosas no están ocultas en cuanto al ser en general, sino solamente en cuanto al ser en particular (*Degli eroici furori*). Una suerte de acicate de la totalidad impulsa así al alma a trascenderse siempre —para decirlo en lenguaje moderno— en esta búsqueda de los valores. Pues:

...que todo lo que posee es cosa medida y, por tanto, no puede ser suficiente por sí misma, buena por sí misma, bella por sí misma; por la razón de que no es el universo y de que no es el ser absoluto...

Así, también, la vida mental es alimentada por la inquietud:

...la fuerza intelectual jamás descansa, jamás se apacigua en una verdad comprendida, sino que sin cesar se lanza hacia otra, hacia la verdad incomprendida. De manera semejante, vemos que la voluntad que sigue a la aprehensión jamás encuentra la paz en una cosa finita. (*Degli eroici furori*.)

De tal modo, sale a luz el nuevo concepto del alma en completa ruptura con la tradición. No se trata ya de una realidad caída en un cuerpo y empobrecida por ese exilio, sino de una tensión entre los dos términos antinómicos de lo corpóreo y de lo incorpóreo. Es la naturaleza, potencia efectiva y realizadora, la que se humaniza al exaltar la dignidad del hombre.⁴³

A lo que le parecen ser las ilusiones del ascetismo, a la creencia en una liberación obtenida por la mortificación de la carne, Bruno opone un proceso circular que afecta a toda la vida del espíritu:

...el alma, que está en el horizonte de la naturaleza, corre de lo corpóreo a lo incorpóreo, se eleva hacia las cosas superiores, se inclina hacia las inferiores. Y puedes ver que esto no ocurre por orden y razón de movimiento en el espacio, sino solamente por el ejercicio de tal o cual potencia o facultad: como, por ejemplo, cuando el sentido se eleva a la imaginación, la imaginación a la razón, la razón al intelecto, el intelecto al espíritu, y cuando, entonces, el alma se convierte por entero a Dios y habita el mundo inteligible, del que, por una conversión contraria, desciende al mundo sensible conforme a los grados del intelecto, de la razón, de la imaginación, de la facultad sensitiva y de la vegetativa. (*Degli eroici furori*.)

⁴³ Véase, Giovanni Gentile: *G. B. e il pensiero del rinascimento*, op. cit., p. 266; y del mismo autor el opúsculo *Bernardino Telesio*, Bari, Laterza, 1911, pp. 75-77.

Además de su función de formar y de organizar al cuerpo desde el interior, el alma debe mantener en el individuo cualidades discordantes, pues ninguna cosa es pura y simple:

...todas las cosas están hechas de contrarios; por eso no podemos nunca experimentar placer que no esté mezclado de amargura.

De esto se desprende una constante relatividad en el dominio de lo psicológico:

Diría inclusive que si la amargura no estuviese en las cosas, el placer no estaría tampoco, pues es la fatiga la que nos hace experimentar el placer del reposo, y la separación el placer de la unión... (*Degli eroici furori*, ed. Gentile, *op. cit.*, II, p. 323.)

Bruno, que ocupa un lugar muy claro entre Heráclito y Hegel a este respecto, afirma que los contrarios están por doquier:

...y allí donde está la contradicción, hay acción y reacción, movimiento, diversidad, multiplicidad, orden, grados, sucesión, cambio. (*Spaccio...*, ed. Gentile, *op. cit.*, II, pp. 22-23.)

El placer, pues, es un movimiento. No es el hambre en cuanto tal lo que gustamos, ni tampoco la saciedad en sí misma, sino el paso de la una a la otra. Y lo mismo puede decirse de todos los placeres. Así, también, nuestra vida psíquica presenta perpetuas transiciones entre estados opuestos y esta lucha de los contrarios la llena de sombras y de luces:

...no hay para nosotros confortaciones que no vayan acompañadas de deberes, tanto más grandes estos últimos cuanto mayores sean las primeras: más grande es el temor que siente un rey ante el peligro de perder un reino, que el que experimenta un mendigo que corre el riesgo de perder diez céntimos; más apremiante preocupación causa a un príncipe el Estado que gobierna, que a un rústico su rebaño de puercos; pero sin duda también, los placeres y delicias de los unos son más grandes que las delicias y placeres de los otros. Amar y aspirar más alto va acompañado, en efecto, de más gloria y más majestad, pero también de mayores cuidados, de más tristeza y de mayor dolor; quiero decir, en este estado presente en el que siempre lo contrario está unido a lo contrario, la contrariedad mayor se manifiesta siempre en el interior de un mismo género y, por consiguiente, relativamente al mismo sujeto... (*Des fureurs héroïques*, trad. Michel, p. 310).

Las observaciones psicológicas de Bruno van acompañadas de una moral positiva que subordina las preocupaciones de una salvación personal a un cuidado por el bien colectivo. Considera que los actos importan más que las intenciones subjetivas. El único valor absoluto, a su juicio, es una veracidad a la que considera irremplazable. A su juicio, no hay circunstancia que pueda justificar la mentira y la traición. La razón de Estado es extraña al pensamiento de Bruno, y, por lo que respecta a la honestidad y la rectitud, Kant no será más exigente que él.

El soplo liberador de los prejuicios y de los tabús se ejerce en Bruno en todos los campos. En el de la vida sexual, por ejemplo, considera que la continencia es un hábito que varía según la raza, el clima, etc., y que, en sí misma, no lleva consigo ningún mérito especial. Para no ser un vano desafío al orden de las cosas, sino convertirse en la componente de una plenitud interior, debe estar al servicio de una vida que se eleve por encima de la mediocridad corriente. Por otra parte, Bruno no teme pensar que la poligamia es más favorable a la propagación de la especie y deplora el oprobio que pesa sobre las madres solteras, que se presta a alentar prácticas abortivas que le roban quizá héroes a la humanidad.⁴⁴

Sus juicios que le merecen a Bruno los protestantes son de extrema severidad. Sin duda estaban influidos por las desdichas que le acarrearón, en el seno de las nuevas comunidades, su feroz independencia y su carácter desconfiado. Pero tampoco es dudoso que su demonio liberador no podía acomodarse a su moralismo estrecho y dogmático. Califica a los que pretenden ser "ministros de un Dios que resucita a los muertos y cura a los enfermos" de "gramáticos", de "pedantes" y no hay uno solo de ellos "que no haya concebido, y aun publicado, su pequeño catecismo personal, o que no se prepare para lanzar uno, en el que desaprobará cualquier otra dirección que no sea la suya, y que no capte, en todos los otros, más que detalles que hay que condenar, rechazar, poner en duda".⁴⁵ Su fe en la eficacia de la acción humana, en los resultados positivos que se desprenden de la misma, lo opone forzosamente al principio de la exclusiva "justificación por la fe" del pensamiento de la Reforma. Veía en ello una hipocresía de parte de las personas que, simulando apartarse de las "obras", le parecían no menospreciar, en lo más mínimo, los bienes temporales. Pero, la moral positiva del "justo medio" preconizada por Bruno, que a su juicio es válida para el ma-

⁴⁴ "Spaccio della bestia trionfante" en Giovanni Gentile, *Opere italiane di G. B.*, *op. cit.*, Bari, Laterza, 1908, II, p. 29.

⁴⁵ *Spaccio...*, trad. Charbonnel, *op. cit.*, pp. 94-102.

por número de los hombres, no le parece agotar las posibilidades de la actitud humana. En un nivel superior, la ética cuya apología hace en *Degli eroici furori*, uno de sus más hermosos diálogos, es la actitud del hombre al que un tormento interior impulsa por el camino de una grandeza heroica, movido a la vez por un ímpetu voluntario y una exaltación sagrada. El amor, en el que Bruno no ve una fuerza irracional, sino el deseo de lo bello, de lo verdadero, de lo grande, y cuyo símbolo es el fuego, es inseparable de este camino que conduce a la inmersión en el ser cósmico. Este "amor heroico" tiene como objeto el Uno divino. Es clarividente, activo, y se fija una meta inaccesible, sin que lo desvíe de ella la certidumbre del fracaso. Ama el sufrimiento y aspira a la muerte; una muerte que ninguna vida iguala y que es promesa de vida superior.⁴⁶ ¿Cómo podemos representarnos esta vida? Casi no es posible saberlo, pues Bruno carga todo el acento en la actividad del individuo que se convierte en el instrumento consciente de la divinidad, y este estilo de vida que lo exalta no deja lugar en él a las preocupaciones por una supervivencia personal. Esta tensión del individuo hacia el infinito, que preconiza como la más alta moralidad, es incompatible con la humildad y la contrición de un alma que tiene puestos los ojos en un juicio del que será objeto. Anuncia más bien a Spinoza (la sabiduría como una meditación de la vida y no de la muerte) y a Hegel (la vida del espíritu sustenta y mantiene en sí a la muerte).

Bruno vio claramente que la personalidad humana no podría subsistir con sus facultades morales e intelectuales, como si la muerte fuese la prolongación de la vida terrestre; que el recuerdo, sobre todo, está ligado a determinadas condiciones de percepción. En algunos textos (en la *Causa*, en el *Spaccio*, en los *Eroici furori*, en el *De Animo*) adopta la idea antigua de una transmigración de las almas, pero despojada de la mitología en que la envolvía la tradición órfico-pitagórica. Más bien como una suerte de ley natural, como la idea que hace juego con aquella que, en el plano de lo material, muestra que si la sustancia corporal se descompone después de la muerte es para trocarse en materia de nuevas formas.

6. MICHEL DE MONTAIGNE (1533-1592)

Es sabido cuánto amor sentía Gide por el autor de los *Ensayos*: "...hasta qué punto lo he hecho mío... me parece ser yo mis-

⁴⁶ Véase, Paul-Henri Michel: *Des fureurs héroïques*, op. cit., Introducción, pp. 42-43.

mo".⁴⁷ Si la identificación, claro está, no podría ser tan total, hay efectivamente de común, entre Montaigne y Gide, una disposición interior, un sentido de la libertad experimentada como un "despego" perpetuo, una reducción de los valores al momento presente. Y este parentesco basta para indicarnos que nos encontramos en un clima cultural totalmente distinto del *Rinascimento*. Casi podría decirse que Montaigne representa la contraparte crítica de los nuevos ideales, su reverso escéptico, negativo inclusive. En vez de la pasión por el movimiento científico de la época, encontramos en él una desconfianza permanente; sus comentarios sobre la medicina, por ejemplo, que anuncian a Molière, expresan la reticencia con que considera al hombre del artificio, de la ciencia, superpuesto a la buena "naturaleza":

¿Cuánto hace que existe la medicina en el mundo? Se dice que un recién llegado, llamado Paracelso, cambia e invierte todo el orden de las reglas antiguas, y mantiene que hasta esta hora, no ha servido más que para hacer morir a los hombres. Creo que verificará fácilmente eso; pero pienso que no sería muy prudente someter mi vida a la prueba de su nueva experiencia.⁴⁸

Si Montaigne toma desde el interior, en lo tocante a los múltiples aspectos de la vida, una distancia que lo libera: "la naturaleza nos ha puesto en el mundo libres y desligados", afirma, prácticamente, una actitud conservadora. Lo que constituye a sus ojos el valor de una ley, no es la exigencia racional que expresa, sino su consagración por la costumbre. Tal actitud, en el campo de lo religioso, operaba forzosamente en favor del catolicismo: "Somos cristianos por la misma razón que somos perigordianos o alemanes."⁴⁹

Pero, aunque admite que la forma religiosa nos viene desde fuera, no saca de esto argumentos para defender el relativismo o el escepticismo que profesa en todo lo demás. Si su cristianismo puede dejar lugar a duda, y muy especialmente su creencia en la inmortalidad del alma, no es menos cierto que, en todo caso, el catolicismo presenta a sus ojos la insustituible ventaja de estar consagrado por una larga tradición que le parece más pintoresca, menos moralista, menos abstracta que la confesión reformada. Los abusos y corrupciones que los protestantes reprochan a la Iglesia, le parecen mucho menos reprobables y peligrosos que una rebelión usurpadora

⁴⁷ *Essai sur Montaigne*.

⁴⁸ Libro II, cap. XII (Apologie de Raymond Sebond). Las citas están tomadas de la edición de *La Pléiade*, establecida y anotada por Albert Thibaudet.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 424.

de los derechos que la costumbre otorga al catolicismo. Estos rasgos dan al pensamiento de Montaigne un giro particular; son la expresión de un individuo "privado", exteriormente sometido a las reglas sociales, pero que examina con libertad total de juicio todas las formas y manifestaciones de la vida. El mundo interior, el de los sentimientos y de los pensamientos, es el único que cuenta verdaderamente para él, y sus *Essais* constituyen un perpetuo diálogo que apunta a captar, desde dentro, a sí mismo y a los otros.

Estamos tan acostumbrados a asociar su nombre al escepticismo y al probabilismo que no es necesario insistir en este motivo de inspiración; pero una cosa muchas veces repetida puede ser verdadera, y no se puede dudar de que Montaigne encontró en el pirronismo la justificación de su profundo anti-dogmatismo, y, al mismo tiempo, la de su aversión por todo aquello que parece proceder, en alguna forma, del orgullo humano. Inclinado sobre sí mismo, prestando atento oído a los movimientos y a las modificaciones de su ser interior, es muy consciente del esfuerzo que constituye al volverse sobre sí, de las dificultades y de las trabas que supone su deliberado intento de introspección. Tal proceso psicológico, fruto de una vocación tardía, nacida ella misma de las circunstancias que lo obligaron al aislamiento, nos recuerda a menudo la intuición bergsoniana, en el doble sentido que tiene en su autor: "el instinto que toma conciencia de sí mismo, capaz de reflexionar sobre su objeto y de agrandarlo indefinidamente" o "esa suerte de simpatía intelectual en virtud de la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con él". Tal como hay en el autor de los *Essais* una transposición al plano psicológico de la intuición heraclitiana del mundo, un sentimiento constante de la vida como una huida perpetua, cuya expresión no deja de recordarnos la famosa *duración* bergsoniana:

... no sólo, como decía Heráclito, la muerte del fuego es generación del aire, y la muerte del aire generación del agua, sino que todavía más manifiestamente lo podemos ver en nosotros mismos. La flor de la edad se muere y pasa cuando la vejez sobreviene, y la juventud se termina en la flor de la edad del hombre hecho, la infancia en la juventud, y la primera edad muere en la infancia y el día de ayer muere en el de hoy, y el de hoy morirá en el de mañana; y no hay nada que permanezca ni que sea siempre uno.⁵⁰

La muerte se mezcla y confunde por doquier en nuestra vida: el destino preocupa a su hora y se ingiere en el curso de nuestro avance mismo. Tengo retratos de mi forma de los 25 y de los 35 años;

⁵⁰ Libro II, cap. XII, *op. cit.*, p. 590.

los comparo con el de ahora. ¡Cuántas veces ya no soy yo! ¡Cuánto mi imagen presente está más alejada de aquellas que de la de mi fallecimiento!⁵¹

Experimenta a su manera la lucha de los contrarios, la "volubilidad y discordancia" que estas oposiciones suscitan en él:

Doy a mi alma unas veces un rostro y otras otro rostro, según el lado de que la acueste. Si hablo diversamente de mí, es porque me miro diversamente. Todas las contrariedades se encuentran, según algún giro y de alguna manera. Vergonzoso, insolente; casto, lujurioso; charlatán, taciturno; laborioso, escrupuloso; ingenioso, embrutecido; afligido, despreocupado; mentiroso, veraz; sapiente, ignorante y liberal y avaro y aun pródigo, todo esto lo veo en mí de alguna manera, según me vuelva; y todo aquel que se estudie con gran atención encontrará en sí mismo, y aun en su juicio mismo, esta volubilidad y discordancia. No puedo decir nada de mí, enteramente, simplemente y sólidamente, sin confusión y sin mezcla, ni en una palabra. *Distingo* es el miembro más universal de mi Lógica.⁵²

En las reflexiones intitoladas "De la inconstancia de nuestras acciones", se complace en poner de manifiesto la falta de lógica que, tan a menudo, rige el comportamiento humano, y observa, a propósito de las biografías, que "aun los buenos autores se equivocan al obstinarse en formar de nosotros una constante y sólida contextura".⁵³ Las observaciones acerca de la inestabilidad de la vida psíquica, que lo impresionan tanto como el cambio perpetuo de las cosas, reaparecen como un *leitmotiv*:

Nuestra manera ordinaria, es andar según las inclinaciones de nuestro apetito, a izquierda, a derecha, hacia arriba, hacia abajo, adonde nos arrastre el viento de las ocasiones. No pensamos en lo que queremos más que en el instante en que lo queremos, y cambiamos como ese animal que toma el color del lugar en que se acuesta. Lo que nos hemos propuesto en esta hora, tan pronto lo cambiamos, y tan pronto volvemos sobre nuestros pasos: todo no es sino agitación e inconstancia.

*Ducimur ut nervis alienis mobile lignum.*⁵⁴

La razón en la conducta es, a su juicio, tan dudosa y contraria a

⁵¹ Libro III, cap. XIII, *op. cit.*, p. 1073.

⁵² Libro II, cap. I, *op. cit.*, p. 323.

⁵³ Libro II, cap. I, *op. cit.*, p. 319.

⁵⁴ "Comme pantins de bois fil étranger nous mène" (Horacio: *Sátiras*, II, VII, 92), Libro II, cap. I, *op. cit.*, p. 320.

la "naturaleza" que Sócrates le parece ser la excepción que confirma la regla:

No somos sino pedazos, y de una contextura tan informe y diversa que cada pieza, cada momento, hace su juego. Y se descubre tanta diferencia entre nosotros y nosotros mismos como entre nosotros y otro.⁵⁵

¿Estos "pedazos" obedecen a leyes? Sin excluir la posibilidad, Montaigne desconfía de las concepciones demasiado fácilmente simplistas y superficiales a este respecto; y piensa que, de todas maneras, la intervención de la razón aleja al hombre de estas leyes eventuales:

Es de creer que hay leyes naturales, como se ve en las demás criaturas; pero en nosotros esas leyes se pierden, pues esta hermosa razón humana se mete por doquier a dominar y a ordenar, y enreda y confunde la faz de las cosas, según su vanidad e inconstancia.⁵⁶

Sin embargo, de la primacía que atribuye a la interioridad, de su desconfianza respecto de la memoria adquirida, resulta que admite un fondo estable en el individuo, y este aspecto de su pensamiento lo distingue de una concepción fenomenista a la manera de Hume. Aquí, también, piensa uno más bien en Bergson y en su teoría del "yo profundo". Pues Montaigne reconoce, en virtud de una experiencia interior cuya validez le parece extensible a otro, lo que él llama una "forma maestra", a la cual debe el caer siempre "sobre sus pies":

Contemplad un poco cómo se efectúa nuestra experiencia: no hay persona, si se escucha, que no descubra en sí una forma suya, una forma maestra, que lucha contra la institución y contra la tempestad de las pasiones que le son contrarias. Por lo que a mí respecta, casi nunca me siento agitado por sacudidas, casi siempre me encuentro en mi lugar, como lo hacen los cuerpos graves y pesados. Si no estoy en mí, me encuentro siempre muy cerca. Mis licencias no me llevan muy lejos. No hay nada de extremo ni de extraño; y sí hay encantos sanos y vigorosos.⁵⁷

Hay que admitir que este auténtico "sí mismo" se sitúa más acá del juicio, pues Montaigne insiste en varias ocasiones en la imposi-

⁵⁵ Libro II, cap. I, *op. cit.*, p. 325.

⁵⁶ Libro II, cap. XII, *op. cit.*, p. 567.

⁵⁷ Libro III, cap. II, *op. cit.*, p. 785.

bilidad que tiene éste de captar las estructuras de la "persona" pues sería tanto como querer "empuñar el agua":

Finalmente, no hay ninguna existencia constante, ni de nuestro ser, ni del ser de los objetos. Y nosotros, nuestro juicio, y todas las cosas mortales vamos corriendo y rodando sin cesar. De tal modo, no se puede establecer nada de seguro del uno al otro, y el que juzga y el juzgado se hallan en continua mutación y sacudida.

No tenemos ninguna comunicación con el ser, porque toda naturaleza humana se halla siempre a medio camino entre el nacer y el morir, y no nos da de sí más que una oscura apariencia y sombra, y una incierta y débil opinión. Y si, por ventura, determináis a vuestro pensamiento para que quiera tomar su ser, será tanto como el que quisiera empuñar el agua: pues cuanto más apriete y estreche aquello que, por su naturaleza, se escapa por todas partes, tanto más perderá lo que quería coger y empuñar. Así, estando todas las cosas sujetas a pasar de un cambio en otro, buscando la razón una real existencia, se encuentra engañada, pues no puede aprehender nada subsistente y permanente, puesto que todo o viene a ser y no es todavía del todo, o comienza a morir antes de haber nacido.⁵⁸

Las consideraciones que le inspira el "demonio de Sócrates" corroboran esta preocupación por aprehender la vida en su fuente más profunda, en el surgimiento de un impulso vital que parece más verdadero que los decretos de la voluntad consciente:

El demonio de Sócrates era, quizá, un cierto impulso de voluntad que se presentaba a él sin esperar el consejo de su discurso. En una alma bien depurada, como la suya, y preparada por un continuo ejercicio de sabiduría y de virtud, es verosímil que estas inclinaciones, aunque temerarias e indigestas, fuesen siempre importantes y dignas de ser atendidas. Cada uno siente en sí mismo alguna imagen de tales agitaciones, de una opinión pronta, vehemente y fortuita. Y me corresponde a mí darles alguna autoridad, que da tan poco nuestra prudencia. Y ha habido parejamente débiles en razón y violentas en persuasión o disuasión, que eran más ordinarias en Sócrates, a las cuales me dejaba arrastrar tan útil y felizmente que podrían ser juzgadas de tener algo de inspiración divina.⁵⁹

Este yo auténtico aflora en el instante de la muerte, cuando la máscara cae, o el "yo social", para decirlo con lenguaje bergsoniano, se agrieta y rompe:

⁵⁸ Libro II, cap. XII, *op. cit.*, p. 589.

⁵⁹ Libro I, cap. XII, *op. cit.*, p. 60.

Pero a este último papel de la muerte y de nosotros, no hay que temer, hay que hablar claro, hay que mostrar lo que hay de bueno y de limpio, en el fondo del recipiente... es el día maestro, es el día juez de todos los demás. Es el día, dice un antiguo, que debe juzgar de todos mis años pasados. Remito a la muerte el ensayo del fruto de mis estudios. Veremos allí si mis discursos me salen de la boca o del corazón.⁶⁰

Este irracionalismo distingue, ni que decir tiene, la introspección de Montaigne, de la de Sócrates. Para él no se trata de descubrir, a partir del individuo, valores que se impondrían al ser humano como tal pues es sensible sobre todo a las diferencias individuales, a las contradicciones en el hombre y en la naturaleza, a la originalidad como tal, y la razón no le parece ser capaz de captar esencias eternas. A sus ojos, lo esencial es vivir de una manera; tomar en sí conciencia de la vida en lo que ésta tiene de más real, es decir, en el momento vivido. Por eso se proclama de buen grado desprovisto de memoria y de imaginación, siendo la primera inseparable de experiencias pasadas de las que no quiere ser esclavo (rechazo del arrepentimiento), y produciendo la segunda anticipaciones perjudiciales para la aprehensión desinteresada del momento de la vida actual. Por tanto, no es sorprendente que tienda a considerar la vida y sus energías como superiores a los razonamientos; y esto, hasta el punto de desconfiar de las ideas que la vejez inspira, por temor de una austeridad fundada en la impotencia, de virtud "cobarde y catarrosa":

Los años me dan día a día la lección de frío y de templanza.⁶¹

Este cuerpo huye del desarreglo y lo teme. A él le corresponde, a su vez, guiar al espíritu hacia la reformación. Regenta, a su vez, y más dura e imperiosamente.⁶²

Tal preocupación lleva a Montaigne a aceptarse tal cual es, sin indignarse por los excesos de su juventud, que estima haber efectuado "con orden". Es perfectamente consciente de que toda suerte de condicionamientos nos envuelven:

Es cierto que nuestra aprehensión, nuestro juicio y las facultades de nuestra alma, en general, sufren según los movimientos y las alteraciones del cuerpo, alteraciones que son continuas: ¿No tenemos el es-

⁶⁰ Libro I, cap. XX, *op. cit.*, p. 92.

⁶¹ Libro III, cap. V, *op. cit.*, p. 813.

⁶² *Ibid.*, p. 814.

píritu más despierto, la memoria más fresca, el discurso más vivo durante la salud que durante la enfermedad?⁶³

Observa que la alegría y la dicha influyen en nuestras impresiones, al igual que el pesar y la melancolía; lo mismo que las enfermedades, las pasiones, y aun las condiciones meteorológicas. La importancia que atribuye al cuerpo se manifiesta, a veces, en ocasión de confidencias dictadas por la preocupación de una total veracidad:

... me he ordenado atreverme a decir todo lo que me atrevo a hacer, e incomodarme inclusive con mis pensamientos impublicables. La peor de mis acciones y condiciones no me parece tan fea como cobarde y feo me parece no atreverme a confesarlo.⁶⁴

¿Que ha hecho el acto genital a los hombres, tan natural, tan necesario y tan justo, para que no nos atrevamos a hablar de él sin vergüenza y para excluirlo de los propósitos serios y reglados? Pronunciamos atrevidamente: matar, robar, traicionar. Y esto, ¿no lo osaríamos hacer más que de labios para afuera? Es decir, ¿que cuanto menos pronunciamos en palabras, tanto más derecho tenemos a preñar el pensamiento?⁶⁵

Se ve conducido, así, a observaciones muy penetrantes acerca de las acciones recíprocas de lo físico y de lo moral. El verdadero "yo", según Montaigne, es el yo profundo, experimentado en el cuerpo y en el alma. Tiene una idea muy clara de lo que de irreductible a lo exterior hay en él. Su desconfianza respecto de las determinaciones conscientes lo lleva a estar de acuerdo con aquellos que han comparado a la vida con un sueño; pues es sensible a las gradaciones infinitas de la conciencia, que según él se hallan en una suerte de claroscuro:

... cuando soñamos, nuestra alma vive, obra, ejerce todas sus facultades, ni más ni menos que cuando vela; pero sí más blanda y oscuramente, no tanto, cierto es, que la diferencia sea como la de la noche: allí duerme, aquí, dormita, más o menos, son siempre tinieblas y tinieblas cimerias.

Velamos estando dormidos y velando dormimos. No veo tan claro en el sueño; pero en cuanto al velar, nunca me parece asaz puro y sin nubes. Aun el sueño en su profundidad adormece a veces a los sueños. Pero nuestro velar no está nunca tan despierto que purgue

⁶³ Libro II, cap. XII, *op. cit.*, p. 550.

⁶⁴ Libro III, cap. V, *op. cit.*, p. 818.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 820.

y disipe las ensoñaciones, que son los sueños de los que velan, y peores que sueños.

Nuestra razón y nuestra alma, aceptando las fantasías y opiniones que les nacen al dormir, y autorizando las acciones de nuestros sueños con una aprobación semejante a la que otorga a las del día, siendo esto así, ¿por qué habremos de poner en duda que nuestro pensar, nuestro obrar, sean otro soñar, y nuestro velar alguna suerte de dormir? ⁶⁶

Una de las originalidades de Montaigne es la de haberse interesado en el comportamiento de los animales, atribuyendo a la presunción el desinterés que los filósofos le testimonian en general. Paradójicamente, quiere mostrar que el hombre no es superior a ellos, pues las abejas, por ejemplo, que tienen su policía y sus leyes, están organizadas en una sociedad mejor ordenada y disciplinada... ¿Y la inteligencia? Los pájaros no están desprovistos de ella, pues eligen juiciosamente el emplazamiento de su nido. ¿Y el lenguaje? Los animales tienen el suyo propio, que ignoramos tal como ellos ignoran el nuestro. ¿Hablaemos de un instinto ciego? Cuando el zorro, antes de atreverse a cruzar un río helado, pega la oreja al hielo para apreciar su profundidad por el murmullo del agua ¿no razona acaso como lo haríamos nosotros en su lugar? Lo que quiere mostrar, con ejemplos tomados de los autores latinos, es que la naturaleza, si se hace abstracción de las jerarquías establecidas por el hombre, es la misma para todos. Sus observaciones, que evidentemente no podrían constituir una verdadera psicología animal, dan testimonio, no obstante de un pensamiento —Montaigne se interesó igualmente por otros pueblos y por los niños— que rebasa singularmente los marcos estrechos del hombre blanco, adulto y civilizado, que Ribot reprochará a la psicología tradicional.

Algunos autores han considerado a Montaigne como un "racionalista". ¡Cuán ambiguas son siempre las palabras! Irracionalista, en el sentido filosófico del término, por cuanto no cree que se pueda fundar en el razonamiento una concepción del mundo, y, puesto que prefiere apoyarse en la costumbre para todo lo que hace referencia a los fundamentos mismos de esta concepción, se le puede llamar "racionalista", si se toma el término en la acepción más amplia, para designar una libertad crítica que no reconoce ningún tabú.

Su humanismo se reduce, en definitiva, a una búsqueda de equilibrio fundada en la tolerancia y en la humildad; en un sentido de los límites humanos y en su reconocimiento con toda franqueza:

⁶⁶ Libro II, cap. XII, *op. cit.*, p. 584.

Las vidas más hermosas son, a mi juicio, las que se ordenan conforme al modelo común y humano, con orden, pero sin milagro y sin extravagancia.⁶⁷

A su juicio no hay nada más absurdo que la ambición de distinguirse:

Es una absoluta perfección y casi divina, saber gozar realmente de su ser. Buscamos otras condiciones, por no comprender el uso de las nuestras, y salimos fuera de nosotros, por no saber qué hacer. Si queremos andar sobre zancos, sobre zancos haremos caminar a nuestras piernas, y habremos de aspirar al trono más elevado del mundo, cuando no estemos sentados más que sobre nuestro trasero.⁶⁸

En la medida en que hoy se considera que el hombre, más que un ser que coincide con él mismo y está provisto de un conjunto de facultades que se ejercen al nivel de la conciencia clara, es un ser cuya complejidad y cuya incoherencia de comportamiento se explican por la diversidad de sus tendencias y por la fuerza de sus instintos, es imposible no reconocer a la psicología de Montaigne una tonalidad muy moderna; aun si observamos, a la vez, que lo es mucho menos por lo que respecta a la importancia que han cobrado, en detrimento de esta pura interioridad que la caracteriza, las preocupaciones sociológicas y estadísticas.

7. FRANCIS BACON (1561-1626)

La obra de Francis Bacon, hombre del Renacimiento por excelencia, al que anima un intenso deseo de vivir y de conocer, tiende a desarrollar en el hombre la integridad de sus poderes sensibles e intelectuales, y esto en la perspectiva activista que surgió en aquella época. Estima que en todas las cosas:

... los filósofos se han esforzado en hacer al alma demasiado uniforme y demasiado armónica, y no han hecho nada para acostumbrarla a los movimientos contrarios y a los extremos,

y atribuye este menosprecio al hecho de que han vivido demasiado fuera de la vida real, con sus luchas y sus contrastes; vida real a la cual, por su parte, quiere rehabilitar. (*De dignitate et augmentis scientiarum*, VII, 2.) Así, también, a la vida moral, tal como la con-

⁶⁷ Libro III, cap. XIII, *op. cit.*, p. 1088.

⁶⁸ *Ibidem*.

cibe, no le repugna una cierta política del éxito social, inspirada en la enseñanza de Maquiavelo, al que admira y elogia por haber dicho "francamente y sin rodeos lo que los hombres hacen de ordinario", en vez de lo que deberían hacer. (*Ibid.*)

Es característico el papel desempeñado por Bacon en cuanto promotor de la nueva mentalidad. Aunque la voz del gran Lord Canciller no estaba aislada, y aunque sabemos que se hizo eco de las voces del Renacimiento italiano, suena particularmente clara e imperiosa. Los que se fijaron como tarea elaborar una nueva doctrina del hombre, no se engañaron. Basta con recordar que la Gran Enciclopedia está dedicada a aquel que D'Alembert llamó "el más grande, el más universal y el más elocuente de los filósofos". Y cuyas obras fueron publicadas por la Convención, por cuenta del Estado, Lo esencial de la aportación de Bacon, más que en las soluciones propiamente dichas, se encuentra en el impulso y en la justificación que da a la renovación de las ciencias, en los *desiderata* que multiplica para abarcarlos en un vasto programa de investigaciones:

Pues no se trata aquí de una simple felicidad contemplativa, sino de los asuntos del género humano, de su fortuna, de toda esta fuerza y poderío que puede adquirir gracias a la ciencia positiva. (*De dignitate*... distribución de la obra.)

La ambición que lo anima —de singular actualidad en el momento en que los hombres conquistan los espacios interplanetarios— es la de "extender el imperio y el poderío del género humano, por entero, sobre la inmensidad de las cosas". (*Novum Organum*, I, 129.) Esta visión prometeica orienta su reflexión:

La ciencia del hombre está formada principalmente por dos cosas: la contemplación de las miserias del género humano y la de sus prerrogativas o de su superioridad. Ahora bien, la parte que consiste en lamentar las calamidades humanas es un tema que han tratado con tanta elegancia como fecundidad gran número de escritores, así filósofos como teólogos; género de obras a la vez agradable y saludable.

Pero, la que trata de las prerrogativas nos ha parecido que merece ser colocada entre las cosas por crear (*De dignitate*... , IV, 1).

Al igual que Bruno y que el propio Pascal, Bacon considera que los verdaderos "antiguos" son los hombres de su tiempo, y espera mucho de un mundo adulto y enriquecido por todas las observaciones y las experiencias en su pasado. La tarea que se asigna con-

siste en "encontrar el mejor camino", para permitir a los siglos venideros "avanzar a grandes trancos". Se trata, para él, de fundar un nuevo método de investigación, puramente inductivo:

...para tener acceso a los lugares más apartados y ocultos de la naturaleza, es absolutamente preciso descubrir y adoptar una manera más segura y más perfecta de utilizar el entendimiento humano. (*Op. cit.*, prefacio.)

Y se trata también de favorecer su aplicación, librando al espíritu humano de las trabas que lo paralizan. Bacon redacta un verdadero catálogo de los "ídolos" que hay que combatir: los *idola tribus* (de la tribu), que incitan a los hombres a tener por verdadero lo que place a su imaginación, lo que satisface sus deseos, los *idola specus* (de la caverna), propios del individuo como tal, que provienen del carácter o de la educación, de algunas disposiciones afectivas que estorban a la objetividad; los *idola fori* (de la plaza), que tienen que ver sobre todo con las trampas que pone el lenguaje asociado al espíritu de abstracción, la ilusión de las palabras huecas; y por último, los *idola theatri* (del teatro), fabulaciones constituidas en sistemas explicativos y que nos dicen más de sus autores que del mundo mismo. (*Novum Organum*, I.)

No es éste el lugar de examinar las múltiples sugerencias de Bacon para todas las investigaciones que quiere promover; ni de preguntarnos por lo que hay de vivo y de muerto en los procedimientos de su método inductivo enumerados por él; ni siquiera de considerar su realismo poco crítico en el dominio del conocimiento. Es más conforme a nuestro propósito señalar lo que se refiere a un mejor conocimiento del hombre; recordar los *desiderata* que formula en este campo y cuya fecundidad fue confirmada por el porvenir.

Como el conocimiento que ambiciona está colocado bajo el signo de la eficacia, atribuye una gran importancia al arte médico y hace votos por su renovación. Pues quiere una medicina capaz de cumplir dignamente esta triple tarea: curar las enfermedades, conservar la salud, prolongar la vida.

En este campo, como en otras partes, Bacon nos da testimonios de un espíritu positivo:

...no por esto habríamos de caer en extravagancia como Paracelso y los alquimistas, hasta el punto de creer que se encuentran en el cuerpo humano cosas que corresponden a las diversas especies dispersas en la inmensidad de las cosas, por ejemplo, a las estrellas, y a los minerales, como se lo imaginaron, traduciendo burdamente aquella

expresión emblemática de los antiguos, de que el hombre es un microcosmos o una abreviación del mundo entero, y ajustándola a su quimérica opinión. (*De dignitate...*, IV, 2.)

De esta "opinión quimérica" conserva solamente que el cuerpo humano es el "más compuesto y mezclado" de todos y que los estudios médicos son difíciles y delicados. Su progresismo no le impide reconocer algunos conocimientos adquiridos del pasado:

La primera omisión es no haber continuado el trabajo tan útil y exacto de Hipócrates, que se tomaba el cuidado de escribir una relación circunstanciada de todo lo que les ocurría a los enfermos, especificando cuál había sido la naturaleza de la enfermedad, cuál el tratamiento y cuál el resultado. (*Ibid.*)

Bacon deplora, especialmente, el vago empirismo que rige los tratamientos de las enfermedades, su insuficiente diferenciación. Se yergue contra la farmacopea de su tiempo, con sus medicamentos "más adecuados para las direcciones generales que convenientes para las curas particulares"; y explica los éxitos a veces más grandes de los empíricos y de las curanderas "precisamente porque se han apegado con más escrúpulo y fidelidad a la composición de remedios bien probados". (*Ibid.*) Así también, confía, en este campo, en los progresos que los químicos podrían realizar, si aplicaran correctamente los nuevos métodos. En general, quiere que las investigaciones se emprendan, en lo sucesivo, sin prejuicios en cuanto a sus procedimientos y a sus objetos:

... pues todo lo que es digno de la existencia es también digno de la ciencia, que es la imagen de la realidad. Ahora bien, los objetos más viles existen tan realmente como los más nobles. (*Nov. Org.*, I, 120.)

En el campo de las enfermedades, son demasiado numerosas aquellas que los médicos consideran incurables, lo cual le parece "sancionar por una suerte de ley la negligencia y la incuria" (*De dignitate...*, IV, 2). En cambio, cuando el médico se halla en presencia de un enfermo cuya muerte es irremisible, y que está sufriendo, el deber del médico es procurarle "una muerte dulce y tranquila".

... a esta investigación la calificamos de investigación sobre la eutanasia externa, a la cual distinguimos de esa otra eutanasia que tiene como objeto la preparación del alma, y la colocamos entre los *desiderata*. (*De dignitate...*, VI, 2.)

Por último, Bacon atribuye una gran importancia a los progresos de la medicina entendida como medio de prolongar la vida, "parte por completo nueva y que nos falta absolutamente", lo cual hará de los médicos verdaderos benefactores de la humanidad, puesto que:

... no obstante que a los ojos del hombre verdaderamente cristiano, que suspira sin cesar por la tierra prometida, este mundo sea como un desierto, si se pudiese lograr que los que viajan por este desierto gastasen menos sus vestidos y su calzado (esto es, el cuerpo, que es como la ropa y el calzado del alma) ... esto podría considerarse como un don de la gracia divina (*De dignitate...*, IV, 2).

Las investigaciones anatómicas le parecen deficientes por todo lo que se refiere a las diferencias de los organismos:

Así, asegurando, empero, que la anatomía simple ha sido ampliamente tratada, decidimos que la anatomía comparada está por crearse (*De dignitate...*, IV, 2).

A ese respecto también deben desterrarse muchos prejuicios y las investigaciones se aplicarán a realizar observaciones exactas:

... tan cerca de los humores de toda suerte, como respecto de las huellas e impresiones que dejan las enfermedades en los diversos cuerpos sometidos a las disecciones, pues en los temas anatómicos, se hace a un lado a estos humores, considerándolos como suerte de inmunidades, como objetos repugnantes. (*De dignitate...*, IV, 2.)

Bacon desea que todas las observaciones, en este campo, sean dispuestas de manera que no formen más que un solo cuerpo. Y como la dirección no podría sustituir a la experimentación con los organismos vivos, las investigaciones deben versar, igualmente, sobre la vivisección de animales. (*Ibid.*)

En el campo de la psicología, Bacon se atiene, en lo esencial, a las elucidaciones de Bernardino Telesio, pensador al que tiene en gran estima. Admite la distinción establecida por el filósofo de Cosenza entre un alma espiritual, de origen divino, y el alma sensible y material que el hombre posee en común con el animal, dejando a los teólogos el problema de "resolver y decidir" las cuestiones relativas a la primera; de saber si es "nativa o adventicia, separable o inseparable, mortal o inmortal, hasta qué punto está ligada a las leyes de la materia, y hasta qué punto está separada de ellas, y otras cuestiones semejantes", y tal conocimiento debe "sacarse de la misma inspiración divina de la que ha emanado la sustancia del alma".

En cuanto al alma sensible, la ciencia que se refiere a ella parece igualmente "casi un *desideratum*":

Pues, en fin ¿qué son para la ciencia de la sustancia del alma el acto último, la forma del cuerpo y otras tonterías lógicas, puesto que el alma sensitiva, o la de los animales, debe ser considerada como una sustancia por completo corporal; sustancia atenuada por el calor y tornada invisible por esta atenuación; puesto que es, digo, un fluido que participa de la naturaleza del aire y de la de la flama, dotada de la ligereza del aire para recibir sus impresiones y de la actividad del fuego para lanzar su acción; nutrida en parte por sustancias aceitosas, y en parte por sustancias acuosas; oculta en la envoltura del cuerpo; teniendo su sede principal, en los animales perfectos, en la cabeza, recorriendo los nervios y reparando sus pérdidas con la ayuda de una sangre espirituosa que proporcionan las arterias? (*De dignitate...*, IV, 3.)

Por lo que respecta al alma propia del hombre, querría que se la llamase de preferencia *espíritu*, para evitar enfadosas confusiones (*Ibid.*). Le parece que el problema de la percepción es uno de los que se han descuidado demasiado, y que conviene estudiar para saber lo que la distingue de la atracción o de la simple sensación. En suma, en lo que concierne al hombre, buen número de fenómenos orgánicos desprovistos de conciencia, y que ni siquiera van acompañados de una sensación de placer o de dolor, y estima que la ignorancia de los procesos que entran en juego para que se produzca la percepción

...tuvo sobre algunos antiguos filósofos suficiente poder para llevarlos a creer que todos los cuerpos, sin distinción, estaban dotados de un alma. No concebían cómo es que un movimiento con elección podía tener lugar sin el sentimiento, ni cómo el sentimiento podía tener lugar sin un alma. (*De dignitate...* IV, 3.)

Considera que han exagerado al atribuir una suerte de sensibilidad a todos los cuerpos, hasta el punto de que sería una suerte de sacrilegio "arrancar una rama de árbol y exponerse a oírle gemir, como la de Polidoro" (*De dignitate...*, IV, 3). En lo que concierne a la acción recíproca entre el alma y el cuerpo, se plantea buen número de problemas, por ejemplo, el de las localizaciones:

...entre las doctrinas de la alianza o de la acción recíproca del cuerpo y el alma, no hay una que pueda ser más necesaria que la que tiene como objeto la determinación de las sedes o domicilios

asignados a las diversas facultades del alma en el cuerpo y sus órganos. Hay muchos autores que han cultivado esta clase de ciencia; pero lo que han dicho al respecto es materia de disputa, o carece de profundidad. Así pues, esta investigación exigirá más aplicación y sagacidad... (*De dignitate...*, IV, 1),

o el de la influencia que puede ejercer la imaginación sobre la vida orgánica. Lo que tiene que ver con los movimientos voluntarios tampoco le parece haber sido objeto de estudios suficientes:

...se pregunta uno cómo es que las compresiones, las dilataciones y las agitaciones del espíritu, que es, sin contradicción, el principio del movimiento, pueden doblar, excitar, empujar, una masa tan burda como la del cuerpo humano: es un tema sobre el cual no se han hecho todavía investigaciones suficientemente exactas, y que no se ha tratado lo bastante. ¿Y nos debe sorprender el ver que el alma sensible misma haya sido considerada hasta ahora, más como una entelequia, como una suerte de función, que como una verdadera sustancia? Pero aun cuando estuviésemos seguros de que es una sustancia verdaderamente corpórea, una verdadera materia, todavía quedaría por saber en virtud de qué suerte de fuerza un vapor tan tenue, y en tan pequeña cantidad puede poner en movimiento una masa de tan grande consistencia y de volumen tan grande; así pues, esta parte está por crear y debe convertirse en el objeto de una investigación particular (*De dignitate...*, IV, 3).

Francis Bacon deseaba que el esfuerzo de la investigación versara sobre las "causas que están en nuestro poder y que obran sobre el alma, que afectan al apetito y a la voluntad y la manejan a su antojo":

...Los filósofos no deberían haber omitido ninguna investigación conducente al conocimiento de las fuerzas y la energía de la costumbre, del ejercicio, del hábito, de la educación, de la imitación, de la emulación, de la frecuentación, de la amistad, de la alabanza, del reproche, de la exhortación, de la reputación, de las leyes, de los libros y de los estudios: y de otras causas semejantes, si se puede decir que existan otras causas; pues he aquí lo que reina en materia de moral; son esos agentes los que influyen en el alma y le dan toda suerte de disposiciones (*De dignitate...*, VII, 3).

En su vasto inventario de los campos en los cuales se podrían llevar a cabo investigaciones, figura la exigencia de una caracterología:

No queremos que estos caracteres, que deben formar parte de la

moral, sean retratos acabados, como los que encontramos en los historiadores o en los poetas, o en las conversaciones ordinarias, sino solamente que se dibujen los grandes rasgos de estos retratos, sus contornos más simples, rasgos que, mezclados y combinados juntos, constituyen la totalidad de cada efigie. Que se nos diga, en primer lugar, cuáles son estos rangos, y se determine también, a la vez, su número; luego, de qué manera están ligados entre sí y subordinados los unos a los otros, con objeto de poder hacer una sabia y exacta anatomía de los naturales y de las almas; y por último, que lo que hay de más secreto y de más oculto en las disposiciones de los hombres sea sacado a la más plena luz posible, y que de este conocimiento podamos nosotros sacar preceptos mejores para la cura de almas (*De dignitate...*, VII, 3).

Por otra parte, sin negar la existencia de algunos fenómenos supranormales, como el de la adivinación, espontánea o provocada, y sin dejar de admitir que hay momentos en que el alma se encuentra como recogida y concentrada en sí misma, por ejemplo "en los sueños, en los éxtasis, en la inminencia de la muerte", piensa que, también a ese respecto, se deberían realizar investigaciones que constituirían afectivamente lo que habría de llamarse, en el siglo XIX, la *metapsíquica*, es decir, el estudio científico de los fenómenos que anteriormente pertenecían al dominio del ocultismo:

... puesto que, no obstante que los hechos de esta clase se hallan, por así decirlo, asfixiados por la masa enorme de las fábulas y de las mentiras que se mezclan a ellos, es conveniente, sin embargo, echar sobre ellos una mirada, con objeto de ver si, en esta inmensidad de supuestos milagros, no podríamos encontrar alguna operación verdaderamente natural; por ejemplo, en lo tocante a lo que ellos dicen acerca de los medios de fascinar o de fortificar la imaginación, en lo tocante a la correlación y a la acción recíproca de algunos sujetos colocados a distancias muy grandes; pero lo que toca a la trasmisión que, según ellos, tiene lugar así de espíritu a espíritu como de cuerpo a cuerpo, y otros efectos de esta naturaleza (*Nov. Org.*, II, 31).

La obra de este gran hombre es tan vasta que no podríamos intentar siquiera abarcar todos sus aspectos. He preferido sacar a luz sus sugerencias acerca de los estudios que hay que emprender en el dominio de las ciencias psicológicas, más que hablar de algunas de las soluciones que nos propone en lo tocante a la actividad psíquica del hombre, en que distingue, esencialmente, memoria, imaginación y razón; facultades a las cuales atribuye, respectivamente, la creación de la historia, de la poesía y de la filosofía.

XV. EL DUALISMO CARTESIANO

I. LA REVOLUCIÓN METODOLÓGICA

LA OBRA de René Descartes, verdadera *Summa* de la mentalidad nueva, constituye un punto de referencia incomparable, por cuanto introduce el problema del psiquismo humano en el meollo mismo de las preocupaciones.

Si Hegel, en su *Historia de la filosofía*, pudo escribir que el autor del *Discurso del método** (1636) fue el verdadero iniciador de la filosofía moderna, es verdad que su papel no fue menos considerable en los demás dominios de la vida cultural, y que la psicología, sobre todo, recibió del cartesianismo, aunque a menudo fuese por reacción, un impulso extraordinario. Es sabido que manifiesta la exigencia de un nuevo racionalismo fundado en la captación directa del sujeto pensante por él mismo. Un racionalismo cuya inspiración es muy propia de su tiempo, por cuanto la actividad es preferida a la contemplación, y por cuanto Descartes, al igual que Bacon, pretende fomentar una filosofía susceptible de "hacernos así como dueños y poseedores de la naturaleza" (*Discurso...*, VI parte).

Hay en Descartes, muy marcadamente, el doble aspecto del metafísico y del hombre vuelto hacia las ciencias de observación, que se felicita por haber abierto el camino a investigaciones positivas capaces de modificar la situación terrestre del hombre. ¿No espera acaso la "invención de una infinidad de artificios, que nos harán gozar sin ningún esfuerzo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella?"; y no espera encontrar algún medio que haga "comúnmente a los hombres más sabios y más hábiles", además de aquellos medios por los cuales "podríamos librarnos de una infinidad de enfermedades, tanto del cuerpo como del espíritu, y hasta, quizá, del debilitamiento de la vejez...?" (*Discurso...*, VI parte). Sin duda, al igual que Aristóteles, cuya enseñanza había combatido —y quien también había observado mucho— Descartes se precipitó a sistematizar las investigaciones de su tiempo, que conocía y a las cuales aportó su contribución. Pero el rigor mismo de su pensamiento, al dotar a los problemas de articulaciones precisas, aunque fuesen artificiales, fue saludable para el progreso de la nueva toma de conciencia.

* *Discours de la méthode*; trad. esp.: *Discurso del método*, por J. Bergua, Madrid, Ediciones Ibéricas, S. A.

Casi no es necesario recordar la novedad de la perspectiva abierta por el método cartesiano. Mientras que la tradición admitía como evidente la existencia del cuerpo humano y del mundo para inferir la del alma y de Dios. Descartes quiere establecer que se puede dudar del cuerpo y del mundo, pero no del pensamiento, evidencia primera e irrefragable. Una vez desacreditados los conocimientos sensibles por los argumentos del escepticismo, permanecen inquebrantables algunas realidades: por una parte, la figura, la magnitud y el número de las cosas extensas; pues, aun suponiendo que estas cosas no existan, dos y tres sumarán siempre cinco y el cuadrado nunca tendrá más de cuatro lados; por otra parte, del lado del sujeto, la evidencia irrecusable del *cogito*, de tal naturaleza que ninguna potencia puede impedir que yo exista, puesto que pienso:

De manera que, habiéndolo reflexionado bien, y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que convenir por último y tener por constante que la proposición siguiente: "soy soy, yo existo", es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu. (*Deuxième méditation.*) *

2. EL DOGMATISMO DE LAS DOS SUSTANCIAS

De esta manera, el cartesianismo saca a una luz cruda el dualismo del espíritu y de la materia; y la dualidad del hombre en cuanto es cuerpo y espíritu, de los cuales sólo el primero está sometido a la necesidad y a la destrucción. La interpretación mecanicista de la acción del cuerpo en Descartes se desprende lógicamente de su concepción de los procesos naturales, tan racionales —como totalidad y en todas sus partes— como las verdades matemáticas. Innumerables comentarios y controversias han sido suscitados por la cuestión de saber cómo es que estas dos sustancias heterogéneas —el pensamiento y la extensión— podían unirse para formar juntas al hombre concreto. Y esto ya en vida de Descartes. Y su manera de refutar las objeciones da testimonio de su dogmatismo metafísico, fundado sobre las "ideas claras y distintas" investidas de un valor ontológico. En sus *Principios de filosofía*, en los que expone las leyes del choque, Descartes afirma que la evidencia misma debe inclinarse ante la garantía de la evidencia racional:

...y las demostraciones de todo esto son tan ciertas que aun si la

* Trad. esp.: *Meditaciones metafísicas*, "Segunda meditación", por J. Bergua, Madrid, Ediciones Ibéricas, S. A.

experiencia pareciese hacernos ver lo contrario, estaríamos no obstante obligados a dar más fe a nuestra razón que a nuestros sentidos.

No sin razón G. B. Vico reprochará al cartesianismo, en esta forma (que no agota la riqueza mental de su autor), el no haber liberado al espíritu del racionalismo deductivo, heredado de Aristóteles, más que para someterlo al método geométrico. Este nuevo dogmatismo permite frecuentemente a Descartes rechazar con altivez, como si se tratara de prejuicios y de lugares comunes, las objeciones fundadas sobre la experiencia y sobre ese "buen sentido" que, sin embargo, le parecía ser la "cosa mejor repartida del mundo". De tal modo, en las segundas *Objeciones* "recogidas por el R. P. Mercenne de boca de diversos teólogos y filósofos contra la IIa., IIIa., IVa., Va. y VIa. Meditaciones" se le pregunta a Descartes especialmente:

...¿cómo demostráis que un cuerpo no puede pensar, o que los movimientos corporales no son el pensamiento mismo? ¿Y por qué todo el sistema de nuestro cuerpo, que creéis haber rechazado, o algunas partes del mismo, por ejemplo, las del cerebro, no podría concurrir a formar esa suerte de movimientos a los que llamamos pensamientos? Decís que soy una cosa que pienso; pero ¿cómo sabéis que no sois también un movimiento corporal o un cuerpo movido?

y a esto responde invocando el nuevo dogma de las ideas claras y distintas:

...puesto que el cuerpo y el espíritu son realmente distintos, ningún cuerpo es espíritu, por tanto ningún cuerpo puede pensar,

e invita a sus contradictores a observar:

...que la opinión que tiene de que las partes del cerebro concurren con el espíritu a formar nuestros pensamientos no está fundada en ninguna razón positiva, sino solamente en que no han experimentado jamás haber sido sin cuerpo... (*Respuestas a las segundas objeciones.*)

Este dogmatismo de Descartes es todavía más asombroso cuando se dirige a Gassendi, que oponía con humor, a aquél al que llama "¡oh, alma!", "¡oh, espíritu!", argumentos sensualistas: el papel desempeñado por la imaginación y los sentidos en la formación de las ideas, las analogías entre el comportamiento de las bestias y el de

los hombres, las relaciones entre el pensamiento y el cerebro; y que le preguntaba qué pensamientos puede haber en el sueño letárgico o en el feto en gestación. Con impaciencia difícilmente contenida, Descartes le responde, llamándolo a su vez "¡oh carne!", "¡oh excelente carne!", que el alma piensa siempre, pues es una sustancia que piensa, pero que olvida:

Pero decís que queréis saber si "yo no estimo que el alma piensa siempre". Pero ¿por qué no habría de pensar siempre puesto que es una sustancia que piensa? Y ¿qué tiene de asombroso que no nos acordemos de los pensamientos que tuvimos en el vientre de nuestras madres o durante una letargia, etc., puesto que no nos acordamos siquiera de varios pensamientos, que de sobra sabemos que tuvimos siendo adultos, estando sanos y despiertos?, y la razón de esto es que para acordarse de los pensamientos que el espíritu concibió una vez mientras estuvo unido al cuerpo, es necesario que queden algunos vestigios impresos en el cerebro, y que el espíritu, volviéndose hacia él y aplicando a ellos su pensamiento, llega a acordarse; ahora bien, ¿qué hay de maravilloso en que el cerebro de un niño, o de un letárgico, no sea adecuado para recibir tales impresiones? (*Respuestas a las quintas objeciones.*)

Esta respuesta a Gassendi va precedida de una interesante observación acerca de la noción de alma, en la que Descartes señala que el mismo término sirve, abusivamente, para designar las funciones animales y las operaciones específicas del espíritu humano:

Pero yo, habiéndome dado cuenta de que el principio por el cual somos nutridos es enteramente distinguido de aquel por el cual pensamos, he dicho que el nombre de alma, cuando designa indiferentemente al uno o al otro, es equívoco, y que para tomarlo precisamente por este *acto primero*, o esa *forma principal del hombre*, debe ser entendido solamente de ese principio por el cual pensamos. Así, también, las más de las veces lo he designado con el nombre de espíritu, para guardarme de este equívoco y esta ambigüedad, pues yo no considero al *espíritu* como una parte del alma, sino a esa alma, por entero, que piensa.

De la respuesta a Gassendi se desprende que todo el hombre no está en la conciencia clara que se ejerce a partir del *cogito*, y que el ser humano tiene la facultad de pensar desde su procreación. Pero ¿de qué clase de "pensamiento" puede tratarse entonces? Descartes habla de "vestigios impresos en el cerebro", es decir, de la memoria como de un fenómeno que pone en juego al alma y al cuerpo. Por

lo demás, veremos que todo lo que hoy llamamos afectividad se sitúa en él al nivel de los pensamientos que dependen en gran parte del cuerpo, y que Descartes le atribuye procesos que interesan a las dos sustancias.

Sin insistir en la distinción que hace entre las ideas *adventicias* (emanadas del conocimiento sensible), *facticias* (producidas por nuestra facultad combinatoria) e *innatas* (puestas en nosotros por Dios y constitutivas de nuestro entendimiento), conviene observar que la lógica del sistema conduce a reconocerle al alma sin el cuerpo la concepción de las ideas puras de sustancia, pensamiento, espacio, infinito, absolutamente independientes de las sensaciones. Pero la dificultad que se encuentra en Aristóteles: la de comprender cómo la actualización progresiva del alma individual se articula con el *Nous*, acto eterno que le viene de fuera, se encuentra aquí agravada en razón del hiato introducido por Descartes entre la *res cogitans*, privilegio exclusivo del hombre, y la *res extensa*. Como el *cogito* implica la presencia en el mundo de un ser de múltiples condicionamientos, Descartes lo aísla para atribuirlo a una sustancia en sí:

... la noción de la sustancia es tal que se la concibe como una cosa que puede existir por sí misma, es decir, sin el auxilio de ninguna otra sustancia; y no ha habido jamás persona que haya concebido dos sustancias por medio de dos conceptos diferentes, que no haya juzgado que eran realmente distintas. (*Respuestas a las cuartas objeciones.*)

Y para excluir toda dependencia del espíritu con respecto al cuerpo:

... porque la facultad de pensar está adormecida en los niños, y porque en los locos se encuentra, no en verdad "extinguida", sino trastornada, no hay que pensar que esté de tal manera apegada a los órganos corporales que no pueda ser sin ellos; pues de que vemos que a menudo es impedida por estos órganos, no se sigue de ninguna manera que sea producida por ellos; y no es posible dar ninguna razón, por ligera que pueda ser. (*Respuesta a las cuartas objeciones.*)

Esta distinción radical que establece Descartes entre las dos sustancias no le impide afirmar, en estas mismas *Respuestas*, su unión "sustancial":

Pues, aun en esa sexta Meditación, en la que he hablado de la distinción del espíritu y del cuerpo, he mostrado también que éste está sustancialmente unido a él...

Hay que renunciar a formarse una idea clara de estas dos sustancias distintas y "sustancialmente unidas"; doble afirmación que prueba solamente que Descartes tiene que contar con la experiencia del hombre concretamente considerado, experiencia que envuelve, a la vez que al pensamiento, la sensibilidad, la imaginación y la memoria.

3. EL ESPÍRITU Y EL CUERPO

Es aquí donde aparece el otro aspecto de Descartes: el del hombre ardientemente vuelto hacia la experiencia y las ciencias de observación; y esto no solamente por razón de las objeciones que se le hicieron, sino también porque el método que proclama tiene como meta favorecer el desarrollo de las investigaciones particulares. Es sabido que el genio matemático se amalgamó en él a un profundo conocimiento de la medicina, de la psicología, de la química, de la anatomía; conocimiento práctico, igualmente, puesto que él mismo hizo disecciones; en pocas palabras, que no ignoraba nada de lo que se podía saber en su época del organismo humano y de su funcionamiento. Dados sus postulados metafísicos, estudia a los seres vivos en una perspectiva físico-química para establecer que todos los fenómenos que se descubren, aparte del alma propia del hombre, son de orden físico. Observó muy bien las reacciones del organismo en las que la voluntad no participa de ninguna manera. Cuando describe, por ejemplo, el retroceso de un miembro excitado por el acercamiento del fuego (*Tratado del hombre*). El esquema que trazó del acto reflejo sigue siendo a *grosso modo* válido, y sus investigaciones acerca de los mecanismos fisiológicos, por el esfuerzo de reducir el organismo a un puro mecanismo de que dan testimonio, lo convierten en el precursor de todas las escuelas organicistas. Es innegable que los trabajos de Pavlov, por ejemplo, han demostrado que se pueden someter efectivamente a una investigación científica fenómenos que durante largo tiempo se creyó estaban reservados a la psicología introspectiva. Pero el espíritu dogmático, cuando prevalece en Descartes, lo incita a conclusiones imperativas muy precipitadas, fundadas en observaciones de las que saca consecuencias lógicas, pero erróneas. Tal es el caso de su explicación de los fenómenos nerviosos por los movimientos de los "espíritus animales", en los nervios considerados como vasos. O cuando decide que el corazón es el más caliente de los órganos y que este foco de calor calienta y dilata la sangre que lo atraviesa. Así también, no hay que insistir demasiado en la teoría de los "espíritus animales" cuya acción y cuyo movimiento son parcialmente causados por la acción del alma sobre ellos,

que influyen, a su vez, en las experiencias del alma por intermedio de la glándula pineal. Considerados como las partes más sutiles de la sangre, pasan a las cavidades del cerebro desde las cuales, por algunos de sus poros, pueden descender a los músculos por los canales de los nervios:

... aun en nosotros no es el espíritu o el alma lo que mueve inmediatamente a los miembros exteriores, sino que solamente puede determinar el curso de ese sutilísimo licor al que llamamos espíritu animal, el cual, fluyendo continuamente desde el corazón, por el cerebro, hasta los músculos, es la causa de todos los movimientos de nuestros miembros y a menudo puede causar varios diferentes, tan fácilmente los unos como los otros. (*Respuestas a las cuartas objeciones.*)

Buen número de estos mecanismos, según Descartes, se producen sin que el alma intervenga. A menudo ni siquiera puede impedirlos. Y bastan para explicar el comportamiento de los animales, puesto que no se le reconoce ningún psiquismo a éstos:

... se verá fácilmente que todas las acciones de las bestias son sólo semejantes a las que hacemos nosotros sin que nuestro espíritu contribuya. (*Ibid.*)

Apenas si es necesario observar que esta manera de ver, aun si la consideramos exacta, no supone que el animal sea un puro autómatas, una simple máquina —aunque fuese perfecta en cuanto creada por Dios— desprovista de toda conciencia sensible;¹ sino excitando en su corazón "uno de esos fuegos sin luz de naturaleza igual al que calienta el heno cuando se encierra antes de hallarse completamente seco, o el que hace hervir los vinos nuevos cuando se deja que fermente el orujo..." (*Discours...*, V parte).*

Sea lo que fuere del psiquismo animal, aparecen movimientos voluntarios en el ser humano que hay que explicar, y de los cuales

¹ Sabemos por Fontaine que la teoría de los animales-máquinas gozaba de gran prestigio en Port-Royal: "casi no había solitario que no hablase de autómatas. No sentían escrúpulos en golpear a un perro, o en disecarlo vivo, para darse cuenta de la circulación de la sangre y se burlaban de los que defendían a estas bestias como si hubiesen podido sentir dolor. Decían que eran relojes; que los gritos que lanzaban... no eran sino el ruido de un resortito que les habían quitado, pero que todo eso carecía de sentimiento." (*Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Utrecht, 1736, 2 vols., t. II, pp. 52-53, citado por Ed. Benzécri, *L'esprit humain selon Pascal*, Alcan, P.U.F., 1939, p. 35.

* Trad. cit.

se ocupa en particular Descartes en sus *Principios de filosofía* y en sus *Pasiones del alma*. Aunque el espíritu sistemático vena, en general, sobre la captación de lo vivido, sus descripciones atestiguan un sentido psicológico muy fino y su alcance rebasa el esquema con que pretende dar cuenta y razón; pues postulan una acción recíproca constante entre el espíritu y el cuerpo, que se impone como un hecho a Descartes, pero cuya explicación choca formalmente con la dificultad ya señalada: cómo relacionar el mecanismo del mundo espacial, pura extensión, con la acción que el espíritu puede ejercer sobre el cuerpo; una acción que Descartes, el observador, dista mucho de minimizar. La solución es poco convincente, puesto que consiste en afirmar una conjunción del espíritu inextenso y el cuerpo en una parte de este último:

... me parece haber reconocido, evidentemente, que la parte del cuerpo en la cual el alma ejerce inmediatamente sus funciones no es de ninguna manera el corazón, ni tampoco el cerebro, sino solamente la más interior de sus partes, que es una glándula pequeñísima situada en medio de su sustancia, y de tal manera suspendida por encima del conducto por el cual los espíritus de sus cavidades anteriores tienen comunicación con los de la posterior, que los menores movimientos que son en ella pueden mucho para cambiar el curso de estos espíritus, y, recíprocamente, que los menores cambios que sobrevienen en el curso de los espíritus pueden mucho para cambiar los movimientos de esta glándula. (*Las pasiones del alma*, art. 31.)

4. LAS IMÁGENES Y LA PERCEPCIÓN

Para fundar el conocimiento, los principios mismos de su doctrina, apoyados en todos los ejemplos de ilusiones de los sentidos que invoca con admirable perspicacia, le prohíben todo recurso a esa evidencia sensible que los epicúreos consideraban como la *fides prima*. Entonces, ¿cómo explicar la experiencia sensible? Conviene observar, a este respecto, que con el nombre de "percepción" Descartes designa cosas muy diferentes. Distingue entre percepciones cuya causa es el alma y que se refieren a nuestra actividad voluntaria o imaginaria (percibimos que queremos, que nos imaginamos un palacio encantado, una quimera, etc.); y aquellas que tienen al cuerpo por causa, debidas a la agitación de los espíritus animales, y con las cuales se relacionan los sueños y las alucinaciones. Después, tenemos las percepciones que llegan al alma por intermedio de los nervios, unas, que se refieren a los objetos exteriores que impresionan a nuestros sentidos, y, otras, a nuestro propio cuerpo (la sensación de

hambre, de ser, etc.); y, por último, las percepciones que relaciona con el alma (la alegría, la cólera, etc.) y que son verdaderas "pasiones". (*Ibid.*, art. 19-26).

Hay que detenerse un instante en las percepciones que hacen referencia a objetos exteriores que, al "excitar algunos movimientos en los órganos de los sentidos exteriores", "los excitan también por intermedio de los nervios en el cerebro, los cuales hacen que el alma los sienta". Descartes pretende demostrar que se pueden explicar todos los fenómenos naturales sin admitir las cualidades reales de la materia, cuya realidad, como es sabido, es reducida por Descartes a la extensión y al movimiento. Para él, se trata de demostrar que las sensaciones son el resultado de sacudidas de intensidad variable:

Así, cuando vemos la luz de una llama, y cuando oímos el sonido de una campana, este sonido y esta luz son dos acciones diversas que, solamente porque excitan dos movimientos diversos en algunos de nuestros nervios y, por su intermedio, en el cerebro, dan al alma dos sentimientos diferentes, los cuales referimos de tal manera a los sujetos que suponemos que son sus causas, que creemos ver la llama misma y oír la campana, y no que sentimos solamente los movimientos que vienen de ellas. (*Las pasiones del alma*, art. 23.)

Y rechaza con desdén la hipótesis antigua de una transferencia a los órganos sensoriales de imágenes emanadas de los objetos y semejantes a estos últimos. En definitiva, los objetos no son para él más que simples signos de las realidades exteriores que corresponden a movimientos que el alma percibe.² Descartes insiste en la desemejanza entre las ideas que el alma percibe y los movimientos que las causan. Prueba de ellos, observa, es que la palabra evoca inmediatamente el sentido, aunque no prestemos atención a los sonidos articulados, y que conservamos el sentido de un discurso sin retener el recuerdo de las palabras. Es imposible considerar de manera profunda todo lo que en él se puede encontrar en lo concerniente al mecanismo de la percepción, especialmente en la *Dióptica* y en *El Mundo* y que guarda relación con una física, hoy en día caduca, que identifica a la materia con el espacio y a las leyes de la física con las de la geometría.³ Cuando se pregunta, por ejemplo,

² Véase, para un estudio más profundo de esta cuestión, Jean Pucelle "La théorie de la perception extérieure chez Descartes", *Revue d'Histoire de la philosophie et d'Histoire générale de la civilisation*, tercer año, Lila, 1935 (publicado por la Facultad de Letras de la Universidad de Lila), pp. 297-339.

³ Los descubrimientos de Newton (1642-1727), contribuyeron por su parte a la disolución del sistema cartesiano. Si los cuerpos se atraen en razón directa

se ocupa en particular Descartes en sus *Principios de filosofía* y en sus *Pasiones del alma*. Aunque el espíritu sistemático venza, en general, sobre la captación de lo vivido, sus descripciones atestiguan un sentido psicológico muy fino y su alcance rebasa el esquema con que pretende dar cuenta y razón; pues postulan una acción recíproca constante entre el espíritu y el cuerpo, que se impone como un hecho a Descartes, pero cuya explicación choca formalmente con la dificultad ya señalada: cómo relacionar el mecanismo del mundo espacial, pura extensión, con la acción que el espíritu puede ejercer sobre el cuerpo; una acción que Descartes, el observador, dista mucho de minimizar. La solución es poco convincente, puesto que consiste en afirmar una conjunción del espíritu inextenso y el cuerpo en una parte de este último:

... me parece haber reconocido, evidentemente, que la parte del cuerpo en la cual el alma ejerce inmediatamente sus funciones no es de ninguna manera el corazón, ni tampoco el cerebro, sino solamente la más interior de sus partes, que es una glándula pequeñísima situada en medio de su sustancia, y de tal manera suspendida por encima del conducto por el cual los espíritus de sus cavidades anteriores tienen comunicación con los de la posterior, que los menores movimientos que son en ella pueden mucho para cambiar el curso de estos espíritus, y, recíprocamente, que los menores cambios que sobrevienen en el curso de los espíritus pueden mucho para cambiar los movimientos de esta glándula. (*Las pasiones del alma*, art. 31.)

4. LAS IMÁGENES Y LA PERCEPCIÓN

Para fundar el conocimiento, los principios mismos de su doctrina, apoyados en todos los ejemplos de ilusiones de los sentidos que invoca con admirable perspicacia, le prohíben todo recurso a esa evidencia sensible que los epicúreos consideraban como la *fides prima*. Entonces, ¿cómo explicar la experiencia sensible? Conviene observar, a este respecto, que con el nombre de "percepción" Descartes designa cosas muy diferentes. Distingue entre percepciones cuya causa es el alma y que se refieren a nuestra actividad voluntaria o imaginaria (percibimos que queremos, que nos imaginamos un palacio encantado, una quimera, etc.); y aquellas que tienen al cuerpo por causa, debidas a la agitación de los espíritus animales, y con las cuales se relacionan los sueños y las alucinaciones. Después, tenemos las percepciones que llegan al alma por intermedio de los nervios, unas, que se refieren a los objetos exteriores que impresionan a nuestros sentidos, y, otras, a nuestro propio cuerpo (la sensación de

hambre, de ser, etc.); y, por último, las percepciones que relaciona con el alma (la alegría, la cólera, etc.) y que son verdaderas "pasiones". (*Ibid.*, art. 19-26).

Hay que detenerse un instante en las percepciones que hacen referencia a objetos exteriores que, al "excitar algunos movimientos en los órganos de los sentidos exteriores", "los excitan también por intermedio de los nervios en el cerebro, los cuales hacen que el alma los sienta". Descartes pretende demostrar que se pueden explicar todos los fenómenos naturales sin admitir las cualidades reales de la materia, cuya realidad, como es sabido, es reducida por Descartes a la extensión y al movimiento. Para él, se trata de demostrar que las sensaciones son el resultado de sacudidas de intensidad variable:

Así, cuando vemos la luz de una llama, y cuando oímos el sonido de una campana, este sonido y esta luz son dos acciones diversas que, solamente porque excitan dos movimientos diversos en algunos de nuestros nervios y, por su intermedio, en el cerebro, dan al alma dos sentimientos diferentes, los cuales referimos de tal manera a los sujetos que suponemos que son sus causas, que creemos ver la llama misma y oír la campana, y no que sentimos solamente los movimientos que vienen de ellas. (*Las pasiones del alma*, art. 23.)

Y rechaza con desdén la hipótesis antigua de una transferencia a los órganos sensoriales de imágenes emanadas de los objetos y semejantes a estos últimos. En definitiva, los objetos no son para él más que simples signos de las realidades exteriores que corresponden a movimientos que el alma percibe.² Descartes insiste en la desemejanza entre las ideas que el alma percibe y los movimientos que las causan. Prueba de ellos, observa, es que la palabra evoca inmediatamente el sentido, aunque no prestemos atención a los sonidos articulados, y que conservamos el sentido de un discurso sin retener el recuerdo de las palabras. Es imposible considerar de manera profunda todo lo que en él se puede encontrar en lo concerniente al mecanismo de la percepción, especialmente en la *Dióptica* y en *El Mundo* y que guarda relación con una física, hoy en día caduca, que identifica a la materia con el espacio y a las leyes de la física con las de la geometría.³ Cuando se pregunta, por ejemplo,

² Véase, para un estudio más profundo de esta cuestión, Jean Pucelle "La théorie de la perception extérieure chez Descartes", *Revue d'Histoire de la philosophie et d'Histoire générale de la civilisation*, tercer año, Lila, 1935 (publicado por la Facultad de Letras de la Universidad de Lila), pp. 297-339.

³ Los descubrimientos de Newton (1642-1727), contribuyeron por su parte a la disolución del sistema cartesiano. Si los cuerpos se atraen en razón directa

por el fenómeno de la visión en relación con el de la luz (cuyo estudio había sido preconizado por el Canciller Bacon), pretende establecer que la luz se propaga instantáneamente, que el tiempo no desempeña ningún papel en esto, y que la idea que tenemos surge cada vez que incide en nuestro ojo la acción que la significa.

Pero esto no disminuye en nada el inmenso mérito que tuvo en señalar con tanto vigor como sagacidad la importancia esencial del juicio en las percepciones al observar que, muy a menudo, se cree ver lo que en realidad uno juzga que es. En la *Segunda meditación*, después del análisis famoso de las metamorfosis del trozo de cera, como la de que de su identidad en el instante de la percepción descansa en el juicio de que tiene igual color e igual figura, Descartes se pregunta por la correspondencia entre lo que llama "inspección del espíritu" y "visión de los ojos":

...de donde casi voy a parar a la conclusión de que la cera se conoce por visión de los ojos, y no por sola la inspección del espíritu. Mas la casualidad hace que mire por la ventana a unos hombres que pasan por la calle, a cuya vista no dejo de exclamar que veo a unos hombres, lo mismo que digo que veo la cera; y, sin embargo, ¿qué es lo que veo desde la ventana? Sombreros y capas, que podrían muy bien ocultar unas máquinas artificiales, movidas por resortes. Pero juzgo que son hombres, y, así, comprendo, por sólo el poder de juzgar que reside en mi espíritu, lo que creía ver con mis propios ojos.

Para ilustrar el hecho de la diferenciación entre los objetos y las ideas, Descartes recurre a un ejemplo que interesa a aquel de nuestros sentidos "que parece menos engañoso y el más seguro", el tacto, para observar que si se pasa suavemente una pluma sobre los labios de un niño que comienza a dormirse, conserva de este cosquilleo una idea que no se parece en nada a "algo de lo que es esta pluma" (*El Mundo*, XI). Tal como un soldado que vuelve de una refriega se cree herido, siendo que se trata solamente de una hebilla o de una correa que lo incomodan...

Se puede también probar muy fácilmente que nuestra alma es de tal naturaleza que los simples movimientos que se producen en el cuerpo son suficientes para hacerle tener toda suerte de pensamientos, sin que haya necesidad de que exista en ellos algo que se parezca a lo que le hacen concebir, y particularmente que pueda excitar en él esos pen-

de su masa y en razón inversa del cuadrado de su distancia, la física de Descartes es falsa, pues para ella no hay vacío ni acción a distancia, y las transmisiones de movimientos suponen siempre contactos.

samientos confusos que se llaman sentimientos. (*Principios...*, IV parte, § 197.)

Quedaría por examinar cómo se puede entender el papel de la imaginación, según Descartes, que la considera capacidad del espíritu para forjar y utilizar imágenes, es decir, elementos en relación con la sensibilidad. Pero tal empresa, dado el carácter de la información que con ella se relaciona —difusa en su obra y que, además, plantea serios problemas de concordancia— no puede entrar en el marco de nuestro estudio.⁴

5. LA PSICOLOGÍA CONCRETA DE DESCARTES

He observado ya que la riqueza del pensamiento de Descartes rebasa el esquema de su metafísica dogmática. El nuevo racionalismo que afirma, como lógico impenitente, encuentra en él múltiples correctivos y atenuaciones. Es así como podríamos sentir la tentación de creer, sobre la base del sistema, que reduce la actividad espiritual del hombre a su vida intelectual. Ahora bien, en un determinado momento de su vida, en una carta a Chanut, de 6 de junio de 1647, y que Malebranche recuerda en sus *Recherches de la vérité*, le vemos reconocer la existencia y aun el papel que desempeña lo que hoy llamamos el inconsciente psíquico:

Cuando fui niño, amé a una niña de mi edad que era un poco bizca; en virtud de lo cual, la impresión que le hacía por la vista en mi cerebro, cuando miraba sus ojos extraviados, se unía de tal modo a la que se hacía también para conmover en mí la pasión del amor, que largo tiempo después, al ver a personas bizcas, me sentía más inclinado a amarlas que a amar a otras, simplemente porque tenían este defecto; y yo no sabía, no obstante, que fuese por eso. Por el contrario, desde que he reflexionado y he reconocido que era un defecto, ya no me he vuelto a conmover.

El "yo no sabía, no obstante, que fuese por eso" atestigua la admisión, por parte de Descartes, de factores inconscientes en el comportamiento, y que tenemos ahí, para decirlo en lenguaje psicoanalítico, el reconocimiento de un "complejo" infantil superado por una toma de conciencia.

Se pueden encontrar otros ejemplos en Descartes.⁵ No es menos

⁴ Véase Jean H. Roy: *L'Imagination selon Descartes*. Gallimard (La Jeune Philosophie), 1944.

⁵ "...Se puede pensar que las extrañas aversiones de algunos que no pueden

curioso observar que él tuvo igualmente la presciencia muy clara del mecanismo de los "reflejos condicionados", cuyo descubrimiento constituirá un importante capítulo de la psicología científica, prueba de ello es este pasaje de una carta que escribe el 18 de marzo de 1630 en Meerssen:

En segundo lugar, lo mismo que hace danzar a algunos, puede dar ganas de llorar a otros. Pues esto no viene sino de que son excitadas las ideas de nuestra memoria, como aquellos que en otro tiempo tuvieron placer en danzar cuando se tocaba cierta melodía, tan pronto como la oyen de nuevo, les entran ganas de danzar; al contrario, si alguien no ha oído jamás tocar las gallardas y si al oírlas por primera vez le llegara cualquier aflicción, se entristecería infaliblemente si las oyera de nuevo. Esto es tan cierto, que creo que si se azotara a un perro cinco o seis veces al compás de un violín, tan pronto como oyera otra vez esta música comenzaría a aullar y huiría.⁶

De una manera general, si hacemos abstracción del dogmatismo que funda teóricamente la unión del alma y el cuerpo por intermedio de la glándula pineal, la psicología de Descartes, en particular en *Las pasiones del alma*, constituye una admirable antropología concreta, un verdadero tratado de psico-fisiología cuya influencia ha sido considerable y merece un examen a fondo. Pues es casi imposible resumir esta obra, en la que Descartes presenta, primero, una suerte de fisiología de las pasiones, bajo la dependencia de los movimientos por los cuales el organismo humano crece y se conserva; después una psicología de las pasiones del alma; por último, una teoría del libre-arbitrio y de su papel como moderador y regulador de las pasiones, y en que el conjunto está orientado a la finalidad de una sabiduría que es pleno desarrollo racional de la personalidad humana. Distingue seis pasiones fundamentales o primitivas: la admiración, en el sentido etimológico de asombro, de sorpresa que excita la atención; el amor, hecho de atractivo; el odio, hecho de repulsión; el deseo, orientado hacia el porvenir; la alegría, proveniente de la satisfacción del deseo; la tristeza, proveniente de su no-satisfacción; luego, las pasiones particulares que se derivan. Tal psicología

soportar el olor de las rosas, o la presencia de un gato, o cosas parecidas, no proviene sino de que en el comienzo de su vida se vieron afectados fuertemente por objetos similares... Y el olor de las rosas puede haber causado un fuerte dolor de cabeza a un niño cuando aún estaba en la cuna, o bien un gato pudo haberlo asustado sin que nadie se diera cuenta y sin que haya conservado ningún recuerdo de ello... (*Les passions de l'âme* § 136.)

⁶ *Oeuvres* de Descartes, publicadas por Charles Adam y Paul Tannery (París, Léopold Cerf, impresor-editor, 1897), t. I, pp. 133-134.

tiene como fundamento esa acción recíproca del alma y del cuerpo que constituye teóricamente un problema en Descartes. Pues si pretende que los músculos no están influidos directamente por el alma, sino por los "espíritus animales"—considerados como cuerpos materiales—, se ve conducido también a admitir que los movimientos y la dirección de los espíritus animales están causados, por lo menos en parte, por la acción del alma sobre ellos, y que ellos ejercen, a su vez, un efecto directo sobre las experiencias del alma. Es precisamente esta acción recíproca lo que Descartes observa con penetración cuando describe, por ejemplo, los concomitantes fisiológicos de la pasión del amor: "el latido del pulso es igual y mucho más grande y más fuerte que de costumbre"; se siente "un suave calor en el pecho" y "la digestión de los alimentos se hace muy rápidamente en el estómago". O los del odio: el pulso desigual y más pequeño, se siente "una suerte de calor áspero y picante en el pecho"; el estómago deja de cumplir su función y se siente "inclinado a vomitar y a rechazar los alimentos que se han comido, o por lo menos a corromperlos y convertirlos en malos humores". O también, los de la alegría y de la tristeza. (*Las pasiones del alma*, parte XI, arts. 97-100.)

6. LA PSICOTERAPIA CARTESIANA

De manera general, la psicoterapia racional del tratado *Passions de l'âme* ("Las pasiones del alma")—que debe mucho a la enseñanza de los estoicos— tiende a demostrar que el pensamiento y la voluntad pueden asegurar la liberación interior del hombre, cuya capacidad de formar juicios constituye el más alto signo de su libertad. Y ejercerlo es para el hombre, según Descartes, un deber y, al mismo tiempo, una sabiduría. Emplea una suerte de casuística, de técnica variable según las circunstancias, para sacar el mejor partido de las pasiones reprimiendo sus perversiones, sus errores y sus abusos. Quiere mostrar que esta capacidad puede ejercerse tanto para atenuar la causa de una pasión débil, al distraer la atención, como el efecto de una pasión fuerte, por la represión del movimiento que provoca, o por la representación de las cosas que suscitan una pasión contraria (arts. 45 y 46). De esta manera, interviene en él la eficacia que atribuye a las asociaciones "correctivas":

... cuando nos vemos inopinadamente atacados por algún enemigo, la ocasión no nos permite emplear algún tiempo en deliberar. Pero lo que me parece que aquellos que están acostumbrados a reflexionar

sobre sus acciones pueden hacer siempre es, cuando se sientan presa del miedo, tratar de desviar su pensamiento de la consideración del peligro, representándose las razones por las cuales hay mucha más seguridad y más honra en la resistencia que en la huida... (art. 211.)

Algunas de sus observaciones, habida cuenta del vocabulario diferente, dan testimonio de una sorprendente sagacidad en el campo, muy bien conocido hoy, de los condicionamientos. Si los movimientos de la glándula y "de los espíritus del cerebro que representan al alma algunos objetos", observa, están naturalmente unidos a aquellos que excitan en ella algunas pasiones, pueden también ser separados y unidos a otros muy diferentes por el hábito; ocurre inclusive, observa a este respecto, que un hábito se adquiere bruscamente:

Así, cuando encontramos inopinadamente algo muy sucio en un alimento que comemos con apetito, la sorpresa de ese encuentro puede cambiar hasta tal punto la disposición del cerebro, que después ya no podemos volver a ver tal alimento sin sentir horror, siendo así que antes lo comíamos con placer (art. 50).

De tal manera el hombre, por su libertad, se halla en estado de introducir, en el corazón mismo de la pasión, juicios que corrigen a los que ella deforma, y la sabiduría puede preservarlo de los malos usos y de los excesos de las pasiones, que son "por naturaleza buenas". Y el "remedio más general y más fácil de practicar contra todos los excesos de las pasiones, y que permite corregir mejor "los defectos de su natural", es ejercitarse en "separar en sí los movimientos de la sangre y de los espíritus, de los pensamientos a los cuales suelen ir unidos". (Art. 211.) Es decir, hay que romper la asociación del juicio al sentimiento. Se trata siempre de restablecer la verdadera jerarquía, según la entiende Descartes, mediante un esfuerzo dirigido a sustituir el dominio del pensamiento por la pasión, por la "dirección" de la pasión por el pensamiento (art. 48).

De la acción del espíritu sobre el cuerpo, según Descartes, se trata igualmente en su correspondencia con la princesa Isabel de Bohemia; reconoce toda su influencia sobre la evolución de una enfermedad, mientras que da testimonio de una determinada desconfianza por lo que toca a la quimioterapia; y si aprueba los remedios utilizados por su ilustre consultante, es precisando que son "los mejores de todos, después de los del alma".

7. LA NUEVA PROBLEMÁTICA

En definitiva, es Dios el que funda teóricamente, en Descartes, estas acciones psico-fisiológicas recíprocas, admitidas sin que se halle en situación de explicarlas verdaderamente; es Dios el que "causa" en nosotros, dirá Malebranche, sentimientos *en ocasión* de los movimientos corporales. Y a juzgar por algunas declaraciones de Descartes, el ocasionalismo de Malebranche y de Geulincx bien podría constituir el remate lógico, aunque parezca extravagante, de su propia posición; cuando habla, por ejemplo, de los sentimientos y de las percepciones de los sentidos puestos en él "para mostrar a mi espíritu las cosas que son convenientes o perjudiciales al compuesto de que forma parte". (*Sexta meditación*).^{*} Si se considera que esta solución no es tal, no queda más que observar la ambigüedad del cartesianismo, que oscila entre un mecanicismo universal, que significa que el cuerpo humano, por ser parte de él, debería ser susceptible de explicación por causas puramente físicas, y una teoría de la *interacción*, fundada en la experiencia de que se ejerce una influencia recíproca entre el alma y el cuerpo en los fenómenos de percepción, de volición y de comportamiento.

La cuestión que el cartesianismo no resuelve verdaderamente, a saber, cómo es que el espíritu —sustancia pensante— puede obrar sobre movimientos puramente corporales y ser influido por ellos, inaugura una nueva problemática que llega hasta Hume y Kant, mientras que las aristas del sistema y el papel atribuido por Descartes a la glándula pineal orientarán a las investigaciones fisiológicas hacia el problema de la localización del *sensorium commune*.

En Malebranche, la idea clara y distinta del alma según Descartes se convierte esencialmente en la conciencia de su existencia, integrada por los dogmas de la fe; mientras que Berkeley llevará el idealismo del sistema a sus consecuencias extremas; por su parte, Spinoza y Leibniz propondrán una nueva explicación metafísica del paralelismo psico-fisiológico; otros, por último, y ya Thomas Hobbes (1588-1679), haciendo a un lado las preocupaciones inherentes al *cogito*, no verán más que la materia, para culminar en el *Hombre máquina* de La Mettrie, en un sentido del que el behaviorismo de Watson constituye hoy en día la prolongación. Como es natural, muchos hombres buscarán vías conciliatorias e introducirán de nuevo, con nombres diversos (animismo, vitalismo...) concepciones más antiguas, como atestiguan sobre todo los trabajos de Georges-Ernest Stahl.

^{*} Trad. *cit.*

Los documentos que provienen de la psicología introspectiva y de observación, y que nos suministran la literatura, las memorias, las obras de los moralistas, desde La Rochefoucauld hasta Chamfort, son demasiado abundantes y dispares para estudiarlos aquí. Es indudable que hay allí una fuente importante para la psicología en el sentido más amplio; y que un libro como *La princesse de Clèves* (1678) —y es un ejemplo solamente— refinó mucho el sentido y el gusto por el análisis interior en Francia. Pero tenemos que limitarnos.

Por tanto, hay que mirar todavía de preferencia a los grandes filósofos, en los que encontramos las iniciativas más coherentes en presencia del dualismo cartesiano; iniciativas que presentan la doble ventaja de remontarse a los criterios explicativos y de promover —al abrir nuevas vías al pensamiento— nuevas investigaciones. Éstas, en general, serán testimonio del conflicto abierto entre quienes, sin dejar de criticar a Descartes, estarán animados por una misma fe en la razón, y quienes se crearán obligados a hacer resaltar sus insuficiencias y a limitarlas.

XVI. LAS REACCIONES A DESCARTES

1. LA PSICOLOGÍA RELIGIOSA DE PASCAL Y DE MALEBRANCHE

ALGUNAS filosofías llamadas “de la existencia” han vuelto a dar actualidad a Blaise Pascal (1623-1662), para quien “el corazón tiene sus razones, que la razón desconoce...” (*Pensées*, sec. IV, art. 277),¹ y que opone a la nueva mentalidad científica y a la búsqueda de un saber que le parece ridículo, la reivindicación apasionada de un destino humano sobrenatural. Con un agudo sentido de la complejidad del hombre y de las profundidades de la vida psíquica —“lo que pasa en lo más íntimo del hombre... casi nunca el hombre mismo lo conoce” (*De l'esprit géométrique*)— y la nostalgia de una salvación por la fe cristiana, busca con avidez, al nivel de la vivencia, todos los signos de una dualidad experimentada trágicamente. El hombre pascaliano, al que el pasado ha corrompido, y cuya condición es “inconstancia, malestar, inquietud” (*Pensées*, sec. II, art. 125), es un ser desgarrado entre la grandeza de sus aspiraciones y la miseria de sus satisfacciones terrestres. De tal modo, la psicología no desempeña en Pascal más que un papel de instrumento, de propéutica para la vida religiosa.

Sabemos que opone al espíritu geométrico de Descartes la delicadeza, el sentimiento, la inspiración, el corazón, el instinto, términos que designan en él, en oposición al pensamiento discursivo y racional, una captación inmediata de la realidad viviente. Gracias a ella conocemos los principios mismos que fundan nuestro conocimiento del mundo: espacio, tiempo, movimiento, número... Tal intuición vital nos recuerda, a veces, la de Bergson: “es preciso, de golpe, ver la cosa de una sola mirada y no por razonamiento progresivo, por lo menos hasta cierto grado.” (*Pensées*, sec. I, art. 1).

Si condena, por considerarla presuntuosa, la tentativa cartesiana de construir un sistema universal a partir de principios considerados como absolutamente primeros, Pascal debe mucho a la psico-fisiología del *Tratado de las pasiones*; en particular, sus observaciones en relación con el automatismo psíquico. Pero contempla las cosas menos abstractamente que Descartes y si ve también en el pensamiento el signo de la innegable superioridad del hombre —a despecho de su fragilidad física— sobre la naturaleza que se lo traga “como un punto”, pero a la que él comprende, Pascal no deduce que el

¹ Edición Brunschvicg, París, Hachette, 1907.

animal sea, por lo mismo, una máquina desprovista de toda conciencia sensible. En él se borra la clara frontera establecida por Descartes entre el espíritu y la materia, pues no reduce el espíritu al puro pensamiento; se contenta con observar que el hombre es capaz de sacar provecho de la experiencia y, por tanto, de progresar:

Se halla en la ignorancia en la primera edad de su vida; pero se instruye sin cesar en su progreso: pues no solamente aprovecha su propia experiencia, sino también la de sus predecesores. (Fragmento del prefacio a un *Traité du vide*.)

Mientras que el instinto animal se manifiesta en forma de una actividad que parece estereotipada:

...los efectos del razonamiento aumentan sin cesar, mientras que el instinto permanece siempre en un estado igual. Las colmenas de las abejas estaban tan bien medidas hace mil años como ahora, y cada una de ellas forma ese hexágono tan exactamente la primera vez como la última. Lo mismo puede decirse de todo lo que los animales producen gracias a este movimiento oculto. La naturaleza... les inspira esta ciencia necesaria, siempre igual, por miedo de que puedan perecer, y no permite que añadan nada... no ocurre lo mismo con el hombre, que sólo ha sido creado para la infinitud. (*Ibid.*)

La psicología pascaliana, que, como es sabido, debe mucho a los *Essais* de Montaigne, versa a la vez sobre el individuo y sobre lo social. Tiende a mostrar, sobre todo, cómo la razón "flexible en todos sentidos", puede ser eclipsada o cegada por la costumbre, la sugestión, la imaginación, la pasión... aunque estos términos estén en él, evidentemente, menos estructurados que hoy; o es deformada por el interés, el amor propio, la simpatía o la antipatía... o modificada por esos automatismos del comportamiento que quiere poner al servicio de la religión, cuando aconseja a los que quieren "ir a la fe" y no conocen el camino", tomar agua bendita y mandar decir misas (*Pensées*, sec. III, § 233). "Naturalmente, esto mismo os hará creer y os embrutecerá" (esta última palabra, que escandalizará a Victor Cousin, fue suprimida en la primera edición de los *Pensées* de Port Royal); muy probablemente, conviene entenderla a la luz de la psicología cartesiana, en el sentido de una acción indirecta ejercida sobre el alma por la sustitución de los movimientos ligados a tendencias contrarias por aquellos que constituyen la actitud del creyente. Encontramos en Pascal múltiples testimonios de la sagacidad con que observa en el comportamiento humano la intrusión de factores irracionales:

¿No diríais que este magistrado, cuya vejez venerable impone respeto a todo un pueblo, se gobierna según la razón pura y sublime, y que juzga de las cosas en su naturaleza, sin detenerse en esas vanas circunstancias que no hieren más que la imaginación de los débiles? Vedlo entrar a oír un sermón, en el que pone un celo por completo devoto, reforzando la solidez de su razón con el ardor de su caridad. Helo ahí dispuesto a oír con un respeto ejemplar. Que el predicador haga acto de presencia, que la naturaleza le haya dado una voz ronca y un rostro estafalario, que su barbero lo haya afeitado mal; si, además de esto, el azar lo ha embrollado, a pesar de las grandes verdades que anuncia, apuesto a que nuestro senador perderá su gravedad. (*Pensées*, sec. II, § 82.)

O la influencia que el interés ejerce inconscientemente sobre el pensamiento:

... ¡cuánto más justa encuentra que es la causa que defiende el abogado al que se le ha pagado bien y de antemano! (*Ibid.*),

o el papel de las imágenes obsesionantes:

¿quién no sabe que la vista de gatos, de ratas, el aplastamiento de un carbón, etc., sacan a la razón de quicio? (*Ibid.*)

Algunos nexos afectivos —verdaderos reflejos condicionados— tampoco se le escaparon. Así, señala, a propósito de los reyes, que la costumbre de verlos "acompañados de guardias, de escolta, de tambores, de oficiales, y de todas las cosas que inclinan a la máquina hacia el respeto y el temor, hacen que su rostro *aun cuando se halle solo y sin estos acompañantes*² provoque en sus súbditos el respeto y el terror..." (*Pensées* sec. V, art. 308.)

Pascal añade a este respecto: "y el mundo, que no sabe que este efecto proviene de esta costumbre, cree que procede de una fuerza natural; y esto origina las siguientes palabras. 'El carácter de la divinidad está impreso en su rostro, etc.'" (*Ibid.*) Igualmente, observó muy bien la importancia de la sugestión: "el hombre está hecho de tal manera que a fuerza de decirle que es un tonto llega a creerlo;..." (*Pensées*, sec. VII, art. 536), y también de la autosugestión: "...y, a fuerza de decirse a sí mismo, llega a creerlo" (*Ibid.*). No se hace ilusiones en cuanto al aparato impresionante que rodea a magistrados y médicos, y denuncia sin contemplaciones estos medios destinados "a impresionar la imaginación", esa parte en-

² Las itálicas son nuestras.

gañosa del hombre, “esa maestra de error y de falsedad, y tanto más engañosa cuanto que no lo es siempre;...” (*Pensées*, sec. II, § 82.)

Sus vestiduras rojas, sus armiños, en los que se envuelven como gatos forrados, los palacios en que juzgan, las flores de lis, todo este aparato augusto es muy necesario; y si los médicos no tuviesen sotas y mulas, y si los doctores no tuviesen bonetes cuadrados y togas demasiado amplias, de cuatro piezas, jamás hubiesen podido engañar al mundo, que no puede resistir a este monstruo tan auténtico. Si tuviesen la verdadera justicia, y si los médicos poseyesen el verdadero arte de curar, no necesitarían sus bonetes cuadrados; la majestad de esta ciencia sería suficientemente venerable por sí misma. Pero al no poseer más que ciencias imaginarias, es necesario que tomen estos vanos instrumentos que impresionan a la imaginación con la que tienen que vérselas; y con ello, en efecto, provocan el respeto. (*Pensées*, sec. II, § 82.)

En cuanto a la influencia de las pasiones, basta con recordar su famosa observación sobre la nariz de Cleopatra, que “si hubiese sido más corta habría cambiado toda la faz de la tierra”. (*Pensées*, sec. II, art. 162.) Una vez más, esta psicología de Pascal, rica en observaciones concretas de singular penetración, no le sirve más que para rebajar las actividades humanas cuando pretenden ejercerse por y para sí mismas, separadas de la preocupación —esencial a sus ojos— por la vida religiosa.

En Nicolás Malebranche (1638-1715), —jerónimo del Oratorio y sacerdote— para quien el encuentro con el pensamiento de Descartes fue el gran acontecimiento de su vida mental, encontramos por lo contrario una psicología inserta en una doctrina que quiere reconciliar, mediante una síntesis atrevida y equilibrada a la vez, las exigencias de la fe cristiana con la nueva manera de filosofar.

Acerca del psiquismo animal, Malebranche no se plantea ningún problema, hasta tal punto está persuadido de que el mecanicismo cartesiano sirve para explicarlo. Creer que hay en los animales, además de la sangre y de los órganos, una alma que sería necesaria para el cumplimiento de sus funciones, es poner en duda la inteligencia divina y su capacidad de “hacer cosas admirables con la sola extensión”. (*De la recherche de la vérité*, III, 2, 6.)

En cambio, el hombre es un compuesto de dos sustancias. Tiene un alma pensante de origen divino, manchada por el pecado original, pero inmortal. A su respecto, las dificultades de la solución cartesiana conducen a Malebranche a su teoría de las causas naturales, como si fuesen simplemente ocasionales; teoría que remite,

para lo esencial, a la Causa por excelencia, con vistas a explicar la interacción aparente entre el alma y el cuerpo, en virtud de una correspondencia debida a las “voluntades constantes y siempre eficaces” de Dios. Malebranche llega hasta negar la relación de causalidad entre un espíritu y otro, entre un cuerpo y otro. (*Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, IV, 11.)

Dios obra con orden y simplicidad, según leyes inmutables, y conforme a este orden el alma advierte los acontecimientos corporales. Con este fundamento teológico, encontramos en Malebranche reflexiones que justifican, a su manera, la existencia de una psicología empírica y no abstracta. Pues su afirmación de que el verdadero conocimiento no puede versar más que sobre relaciones de ideas correspondientes a relaciones de magnitud —las únicas que pueden ser verdaderamente demostradas— excluye la posibilidad de una psicología racional. Como el alma humana carece de extensión, lo que le concierne escapa a toda demostración; y nos está permitido solamente conocer las manifestaciones concretas, es decir, los fenómenos psíquicos.

No sabemos de nuestra alma más que lo que sentimos que ocurre en nosotros. (*De la recherche...*, III, Segunda parte, cap. VII.)

Si no hubiésemos sentido nunca dolor, calor, luz, etc., no podríamos saber si nuestra alma sería capaz de sentirlo, pues no la conocemos de ninguna manera por su idea... (*Ibid.*)

Si nos es imposible dudar “por la conciencia o por el sentimiento interior que tenemos de nosotros mismos” de que nuestra alma es “algo grande”, no podemos en cambio saber nada de su esencia, ni deducir sus propiedades. Siendo finita, todavía menos puede conocer los atributos del infinito. Por eso Malebranche declara que quiere “construir sobre los dogmas de la fe, en lo tocante a las cosas que le conciernen”. Así, hay en él una psicología introspectiva, fundada sobre una experiencia interior y distinta del conocimiento racional que implica la extensión.

A la aprehensión directa de la realidad del alma se añade en Malebranche, la noción de una correspondencia exacta entre sus manifestaciones y las de la extensión, puesto que, al nivel de las “causas ocasionales”, todas nuestras sensaciones, que son en sí mismas puras cualidades, se inscriben necesariamente en el orden inteligible de la extensión. El cerebro es el órgano portador de la “correspondencia natural y mutua” entre los fenómenos psíquicos y los fenómenos orgánicos; y sus “huellas”, así como “los movimientos de los espíri-

tus animales”, permiten medir, en su aspecto biológico y cerebral, lo que se presenta cualitativamente como fenómeno psíquico. Esta posibilidad de coordinar un cuantitativo con un cualitativo, reconocida por Malebranche —que la conciencia es capaz de distinguir, pero que la razón no puede determinar—, y las observaciones que le inspira, han incitado a algunos autores a atribuirle los lineamientos de una verdadera psico-fisiología científica.³

2. SPINOZA O EL PARALELISMO DE IDENTIDAD

La realidad accesible al hombre es por entero doble, según Spinoza, por cuanto puede ser contemplada desde dentro o desde fuera. Su panteísmo está fundado en una forma de racionalismo intransigente e iconoclasta. “Pues nadie... podrá percibir rectamente lo que quiere, si no se cuida sobremanera de no confundir la potencia de Dios con la humana potencia o jurisdicción de los reyes.” (*Ética*, segunda parte, prop. III, escolio.)* Orden eterno de las cosas, tejido también de todas las manifestaciones de lo real, la *natura naturans* de Spinoza no es un Dios personal, sino el Ser absoluto que incluye toda realidad y todo valor.⁴

El autor de la *Ética* no tuvo, acerca de los problemas de la fe religiosa, la reserva de Descartes, cuya filosofía le parece que se ha “alejado demasiado del conocimiento de la primera causa y del origen de todas las cosas”, y que ha desconocido así “la verdadera naturaleza del espíritu humano” (Carta a Oldenburg, 1661); se pregunta cuál pudo ser la idea clara y distinta “que este clarísimo varón” podía tener de un pensamiento en comunicación con una pequeña porción de la extensión corporal.⁵

³ En el número de la *Revue Philosophique* (marzo-abril, 1938) consagrado a Malebranche, véanse en particular los artículos de H. Pollnow, “Réflexions sur les fondements de la psychologie chez Malebranche”, y de P. Schrecker, “Le parallélisme théologico-mathématique chez Malebranche”.

* Trad. esp.: *Ética*, México, 1958, F. C. E.

⁴ Admitir que “Dios obra por un fin”, es admitir que “apetece necesariamente algo de que carece”... “están obligados a confesar necesariamente que Dios carecía de aquellas cosas en virtud de las cuales quiso disponer los medios”, (*Ética*, lib. I, apéndice). Las citas en castellano están tomadas de la *Ética* publicada por el F. C. E., México-Buenos Aires, 1958.

⁵ “En verdad, no puedo asombrarme bastante de que un filósofo que se había decidido firmemente a no deducir nada sino de principios notorios por sí y a no afirmar nada sino lo que percibiera clara y distintamente, y que además había reprochado tantas veces a los escolásticos que quisieran explicar las cosas oscuras por medio de cualidades ocultas, admita una hipótesis más oculta que toda cualidad oculta.” (*Ética*, prefacio del libro V.)

Su rigurosa preocupación por la immanencia, conduce a Spinoza a un paralelismo que quiere explicar la vida concreta del hombre sin la intervención de un *Deus ex machina*; un paralelismo fundado en la identidad de esa doble manifestación que son el alma y el cuerpo. Puesto que la extensión es igualmente atributo de la sustancia divina, el objeto del alma humana es el cuerpo, cuya vida es, al mismo tiempo, la conciencia del alma. Y si la sensación es un fenómeno orgánico, privilegio de los cuerpos que han alcanzado un grado de organización superior, la percepción es un hecho mental que consiste en la capacidad, propia del alma, de darse una imagen o una idea correspondiente a las sensaciones. El paralelismo se establece, por tanto, entre el desarrollo físico y el desarrollo del espíritu; “el alma humana es apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta cuanto de más modos puede disponerse su cuerpo” (*Ética*, II, prop. XIV).

...cuanto más apto que los demás es un cuerpo para obrar o padecer muchas cosas al mismo tiempo, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas al mismo tiempo; y cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de él solo, y cuanto menos concurren con él en la acción otros cuerpos, tanto más apta es su alma para entender distintamente. (*Ética*, II, propos. XIII, escolio.)

Pero si hay paralelismo entre la vida psíquica y la vida fisiológica, me parece evidente que no se puede atribuir a Spinoza un paralelismo psico-físico en el sentido en que querrá constituirlo Fechner:

Diversos hombres pueden ser afectados de diversos modos por un solo y mismo objeto, y un solo y mismo hombre puede ser afectado por un solo y mismo objeto de diversos modos en diversos tiempos. (*Ética*, III, prop. LI.)

El alma humana (*mens humana*) no conoce el cuerpo humano mismo, ni sabe que éste existe más que por las ideas de las afectaciones con que es afectado... (*Ibid.*, II, prop. XIX.) El “*primum*”, que constituye su ser actual, es la idea de una cosa particular existente en acto.

De aquí se sigue que el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios; y, por ende, cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos nada más, sino que Dios, no en cuanto es infinito, sino en cuanto se explica por la naturaleza del alma humana, o sea, en cuanto constituye la esencia del alma humana, tiene esta o aquella idea. (*Ética*, II, prop. XI, cor.)

Por tanto, si el espíritu, entendido en la acepción más amplia del término, se dice que corresponde al organismo en su complejidad, hay que admitir que a todo cambio en el cuerpo corresponde un cambio correlativo en el espíritu, como en el cuerpo se encadenan y se ordenan las afecciones o las imágenes de las cosas. (*Ética*, V, I.) Lo que Spinoza nos dice a propósito del cuerpo y del libre arbitrio nos muestra que supo discernir muy bien algunas manifestaciones que hoy se atribuyen en general al psiquismo "inconsciente":

En efecto, nadie ha determinado hasta aquí lo que puede el cuerpo, esto es, la experiencia no ha enseñado a nadie hasta aquí lo que el cuerpo, por las solas leyes de la Naturaleza en cuanto se la considera sólo como corpórea, puede obrar, y lo que no puede, sin ser determinado por el alma. Pues nadie ha conocido hasta aquí tan exactamente la fábrica del cuerpo como para poder explicar todas sus funciones, por no hablar ahora de que en los brutos se observan muchas cosas que exceden largamente la sagacidad humana, y de que los sonámbulos obran en sueños muchísimas cosas que no se atreverían a obrar estando despiertos; lo que muestra suficientemente que el cuerpo mismo puede, por las solas leyes de su naturaleza, hacer muchas cosas de las cuales se admira su propia alma. Nadie sabe tampoco de qué manera ni por qué medios mueve el alma al cuerpo, ni cuántos grados de movimiento puede imprimirle, ni con qué rapidez es capaz de moverlo. De donde se sigue que cuando los hombres dicen que tal o cual acción del cuerpo nace del alma, que tiene imperio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen, ni hacen otra cosa que confesar en palabras especiosas que ignoran, sin admirarse de ello, la verdadera causa de aquella acción. (*Ética*, III, prop. II, escolio.)

Pero dirán: no es posible que de las solas leyes de la Naturaleza, en cuanto se la considera sólo como corpórea, se infieran las causas de los edificios, de las pinturas y de las cosas de esta índole, que se hacen por el solo arte humano; ni el cuerpo humano, si no estuviera determinado y guiado por el alma, sería capaz de edificar un templo. Pero ya he mostrado que ellos ignoran lo que puede el cuerpo o lo que se puede inferir de la sola consideración de su propia naturaleza, y saben por experiencia que por las solas leyes de la Naturaleza suceden muchas cosas que jamás hubieran creído que pudieran suceder sin la dirección del alma, como son las que obran los sonámbulos durante el sueño y de las que se admiran ellos mismos durante la vigilia. Añado aquí la fábrica misma del cuerpo humano, que en artificio excede muchísimo a todo lo fabricado por el arte humano. (*Ibid.*)

Spinoza añade todavía esto, que tiene largo alcance:

Pues hay otra cosa que quisiera hacer notar aquí especialmente, a saber: que por decreto del alma no podemos hacer nada si no nos acordamos de ella. Por ejemplo: no podemos decir una palabra, si no nos acordamos de ella. Además, no está en la libre potestad del alma acordarse de una cosa u olvidarla. (*Ibid.*)

Como, a su juicio, la tarea humana por excelencia es el esfuerzo por comprender, piensa que la psicología humana puede y debe ser estudiada *more geometrico*. Acerca de la necesaria objetividad, los psicólogos más "científicos" de nuestro tiempo no podrían mostrarse más exigentes:

Escribiré acerca de los seres humanos como si tratase de líneas, de planos y de sólidos... Me he aplicado cuidadosamente no a burlarme, ni a lamentarme, ni a maldecir, sino a comprender las acciones humanas; y para esto he considerado a las pasiones... no como los vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le convienen tanto como el calor, el frío, la tempestad, el trueno, etcétera, convienen a la naturaleza de la atmósfera. (*Tractatus theologico-politicus*, introd, y cap. I.)

Esta racionalidad intransigente le permite depurar singularmente, aun hasta el exceso, la problemática humana, rechazando como otras tantas ilusiones y falsos problemas múltiples cuestiones controvertidas, y que atestiguan, a sus ojos, la proyección en el universo objetivo de los deseos, de las preferencias y de los prejuicios humanos. Su rigorismo lógico lo incita a hacer a un lado, aparte de las consideraciones sobre las "causas finales", como he recordado, a la libertad en el sentido del libre arbitrio:⁶

Que los hombres creen ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito,

siendo así que ignoran,

qué causas los disponen a apetecer y querer. (*Ética*, I, apéndice.)

⁶ "Pero cuando soñamos que hablamos, creemos que hablamos por un libre decreto del alma, y, sin embargo, no hablamos, o si hablamos, ocurre por un movimiento espontáneo del cuerpo. Soñamos, además, que ocultamos a los hombres ciertas cosas, y ello por el mismo decreto del alma, por el que callamos durante la vigilia lo que sabemos. Soñamos, en fin, que obramos por decreto del alma ciertas cosas que durante la vigilia no nos atrevemos a hacer. Y, por tanto, mucho desearía saber si acaso se dan en el alma dos géneros de decretos, uno de fantásticos y otro de libres." (*Ética*, III, prop. II, escolio.)

y a hacer a un lado también las cuestiones lancinantes acerca del "problema del mal", puesto que la razón permite establecer que todos los "valores" son relativos al hombre, a sus gustos, a sus fines y a su naturaleza particular, sin que haya "nada positivo en las cosas" que pueden ser simultáneamente buenas, malas, o indiferentes. Y a desentenderse de las cuestiones que se relacionan con la localización del alma, carentes de sentido, puesto que el hombre —en su doble aspecto de alma y de cuerpo— no es sino un modo de esos atributos de la sustancia que son el pensamiento y la extensión:

Todos ignoran, en efecto, qué sea la voluntad y de qué modo mueva el cuerpo; los que se jactan de otra cosa y forjan residencias y moradas del alma, suelen mover a risa o náusea. (*Ética*, II, XXXV, escolio.)

El problema de la identidad del alma personal después de la muerte es eliminado por el hecho mismo de su negación como sustancia. Tal identidad le parece dudosa a Spinoza, aun durante la unión del alma con el cuerpo:

Pues ninguna razón me obliga a admitir que el cuerpo no muere sino cuando se muda en cadáver; antes bien, la experiencia misma parece persuadir de lo contrario. En efecto, sucede, a veces, que un hombre padece tales mutaciones, que yo no diría fácilmente de él que es el mismo; como lo que he oído narrar acerca de cierto poeta español que había sido atacado por una enfermedad y que, aunque curó de ella, permaneció, sin embargo, tan olvidado de su vida pasada, que no creía fuesen suyas las comedias y tragedias que había compuesto; y ciertamente se le habría podido tener por un niño adulto, si también hubiese olvidado su lengua vernácula. Y si esto parece increíble, ¿qué diremos de los niños? Un hombre de edad proveya cree que la naturaleza de éstos es tan diferente de la suya que no podría persuadirse de haber sido niño alguna vez si no conjeturase de sí mismo por los otros. Mas a fin de no dar a los supersticiosos materia para promover nuevas cuestiones, prefiero dejar esto indeciso. (*Ética*, IV, prop. XXXIX, escolio.)

Si el rigor lógico de Spinoza es un arma que le sirve para depurar la reflexión filosófica de múltiples problemas, tachados de antropomórficos, el nominalismo, que es su corolario, le permite igualmente limpiar el terreno de la psicología, rechazando como ilusorias las "facultades" del alma consideradas como entidades que se convierten en sujetos de múltiples proposiciones: el entendimiento, la voluntad, la imaginación, la memoria. Puesto que se preocupa esencialmente por un conocimiento intemporal, no se interesa demasiado

por la memoria. En un sentido, ésta se manifiesta en él como "cierto encadenamiento de las ideas que implican la naturaleza de las cosas que se hallan fuera del cuerpo humano, encadenamiento que se produce en el alma según el orden y el encadenamiento de las afecciones del cuerpo humano" (*Ética*, II, prop. XVIII, escolio). Pretende explicar con ello cómo es que el alma "pasa inmediatamente" del pensamiento de una cosa al de otra, aunque no haya entre ellas ninguna semejanza:

Por ejemplo, del pensamiento del vocablo *pomum* caerá un romano al instante en el pensamiento de un fruto que no tiene ninguna semejanza con este sonido articulado, ni nada de común, sino que el cuerpo de ese mismo hombre fue afectado frecuentemente por los dos, esto es, que el mismo hombre oyó frecuentemente el vocablo *pomum* mientras veía ese mismo fruto; y así cada cual caerá de un pensamiento en otro, según la costumbre de cada cual haya ordenado en el cuerpo las imágenes de las cosas. Pues un soldado, por ejemplo, al ver sobre la arena las huellas de un caballo caerá al instante del pensamiento del caballo en el pensamiento de un jinete y de ahí en el pensamiento de la guerra, etc. Pero un campesino caerá del pensamiento del caballo en el pensamiento de un arado, de un campo, etc.; y así cada cual, según se haya acostumbrado a juntar y encadenar las imágenes de las cosas de esta o de aquella manera, caerá de un pensamiento en este o aquel pensamiento. (*Ética*, II, prop. XVIII, escolio.)

En otra parte, Spinoza trata brevemente de otra forma de la memoria, más activa: en cuanto es la propiedad, no del cuerpo, y explicable mecánicamente, sino de un espíritu a cuya naturaleza pertenece estar unido a un cuerpo (*De la reforma del entendimiento*, §§ 15 y 44). Memoria de la que dan testimonio el reconocimiento y la localización de un recuerdo. A propósito de esto, observa que las cosas singulares afectan más a la imaginación (identificada aquí por él con el "sensus quem vocant communem", es decir, probablemente, con lo que se llamaba el *sensorium*). Quien no haya leído más que una novela de amor, observa, la retendrá más seguramente que si hubiese leído varias. Además, se retiene tanto mejor una cosa cuanto más cognoscible es. Vista así, la memoria no es sino "la sensación de las huellas que están en el cerebro, unida a un pensamiento relativo a una duración determinada de esta sensación, como lo muestra la reminiscencia". Spinoza aclara que este "pensamiento" en cuanto no es la duración misma de la sensación, no es la memoria propiamente dicha, y que, en lo tocante al "en-

tendimiento considerado en sí mismo, no hay ni memoria ni olvido". En cuanto a las nociones de *intelecto* (*intellectus*) y de *voluntad*, son simples signos que designan o bien a una serie de ideas, o bien a una serie de voliciones. A tal y cual idea o a tal y cual volición, estos términos abstractos se vinculan "...del mismo modo que lo pétreo a tal o cual piedra y el hombre a Pedro y Pablo" (*Ética*, II, XLVIII, escolio). Spinoza llega hasta identificar lo que los dos términos recubren:

La voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo. (*Ibid.*, II, prop. XLIX, corol.)

considerando que una volición no es sino una idea que —por riqueza de asociaciones o por inexistencia de ideas contrarias—, ha permanecido un tiempo suficiente en la conciencia como para transformarse en acción. En cuanto al impulso que determina la fuerza de una idea en la conciencia, se identifica con el deseo (*cupiditas*), "esencia del hombre" (*Ibid.*, IV, prop. XVIII, dem.), cuya raíz es un vago esfuerzo de preservación personal. Este aspecto del pensamiento de Spinoza modera singularmente la oposición, que nos veríamos tentados a considerar como irreductible, entre el "racionalismo" de Spinoza y el "irracionalismo" de un Schopenhauer o de un Nietzsche. El placer y el dolor —que son transiciones y no estados— están ligados aquí, en él, a una satisfacción o a una obstaculización de las fuerzas instintivas. A las sensaciones corporales, primero vagas e inciertas, corresponden las ideas confusas e inadecuadas de la imaginación, tributarias de los prejuicios, de las ilusiones y de los errores. Mientras que la imaginación pretende hacer del hombre el centro del mundo, la razón, elevándose por encima del yo finito, llega a un "conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios" (*Ibid.*, II, prop. XLVII y escolio) que es el único eterno. Concibe entonces ideas adecuadas y totales, es decir, que abarcan a la vez al objeto y a sus causas, pues la verdad no tiene su criterio fuera de ella misma:

Así como la luz se manifiesta a sí misma y manifiesta las tinieblas, así la verdad es norma de sí y de lo falso. (*Ibid.*, II, prop. XLIII, escolio.)

Traducido al lenguaje moderno, el concebir "ideas adecuadas" significa "tomar conciencia del deseo y de sus causas reales". Queda fuera de duda que la incitación de Spinoza a contemplar las cosas *sub specie aeternitatis* concierne a la vez a la percepción y a la ac-

ción, que no deben perder jamás de vista la totalidad, y que la virtud, es en él inseparable de la potencia. Contrariamente a los estoicos, considera que la razón sin pasión es inerte:

Pues el afecto por el que padecemos no puede reprimirse ni quitarse sino por un afecto más fuerte que él y contrario a él, esto es, por la idea de una afección del cuerpo más fuerte y contraria a la afección por la que padecemos. (*Ibid.*, IV, prop. VII, corol.)

pero admite que la pasión es, en cierta forma, "sublimada", "tan pronto como nos formamos de ella una idea clara y distinta" (*Ibid.*, V, prop. III). La afectividad, a juicio de Spinoza, no es buena o mala más que en la medida en que exalta o disminuye nuestra potencia:

Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo por las cuales la potencia de obrar del cuerpo mismo es aumentada o disminuida, favorecida o reprimida, y al mismo tiempo las ideas de estas afecciones. (*Ibid.*, III, 3ª definición.)

¿Cómo no ver en eso una definición, notable y todavía válida de la emoción?

Esta positividad que caracteriza a la moral de Spinoza lo aleja de la humanidad cristiana. Y no en favor del orgullo, sino más bien, a la manera aristotélica, de la modestia. Sería deseable poder comentar sus penetrantes observaciones acerca de las afecciones humanas, que constituyen el objeto de la tercera y de la cuarta partes de su *Ética*. Moral de gran elevación, que tiende a mostrar cómo el amor atrae al amor, y cómo el odio engendra el odio, y por qué la generosidad es la manera más segura de atraerse las almas (*Ibid.*, V, prop. X, escolio.)

El sistema, de sorprendente coherencia formal, presenta finalmente una cierta ambigüedad. Se dice que la vida del espíritu y la vida de la naturaleza proceden paralelamente en perfecto equilibrio, pero la primera parte de la *Ética* subordina de hecho el espíritu a la naturaleza, y la segunda —así como la conclusión— la naturaleza al espíritu. En primer lugar, parece ser que las leyes de la naturaleza, que rigen los procesos materiales del organismo con sus afecciones, a las cuales corresponde el encadenamiento de los actos psíquicos, condicionan al espíritu humano hasta el punto de que no es sino el reflejo consciente del devenir cósmico. Si por ello el spinozismo se ve orientado hacia una forma de naturalismo materialista, toda la "psicoterapia" ligada a él, en cambio, consiste en mostrar que se pueden eliminar los sentimientos confusos con ideas claras y distintas, y disminuir así el elemento de pasividad en el hombre.

...lo mejor que podemos hacer mientras no tenemos un conocimiento perfecto de nuestros afectos es concebir una recta norma de vivir o principios ciertos de vida, confiarlos a la memoria y aplicarlos de continuo a las cosas particulares que salen al paso con frecuencia en la vida, para que así nuestra imaginación sea ampliamente afectada por ellos y los tengamos siempre a mano. (*Ibid.*, V, prop. X, escolio.)

Es difícil concebir las cosas sin una decisión y una elección de quien busca ese *amor intellectualis dei*, considerado por Spinoza como el más alto grado de la sabiduría humana; que se eleva a una perspectiva desde la cual la naturaleza ya no se le manifiesta más que como la apariencia de la sustancia eterna. Y la orientación del spinozismo es, pues, la de un idealismo. El problema es importante en el plano filosófico. En el de la psicología como tal, la admisión del paralelismo en cuanto hipótesis de trabajo no excluye la de una interacción recíproca, y es indudable que, a este respecto, la psicofisiología contemporánea puede ver en Spinoza un ilustre precursor.

En relación con los ideales del Renacimiento, su obra nos recuerda que no es tan fácil liberarse del objeto en el plano moral, y que aun si el Dios antropomórfico ya no conviene a las nuevas exigencias de la razón, el hombre debe tomar en cuenta una necesidad natural, un destino; que no le está permitido, simplemente, dominar la naturaleza para sujetarla a sus deseos, y que le incumbe aunar a su necesidad de grandeza una transformación interior; en pocas palabras, que la sabiduría sigue siendo un valor imprescriptible. El naturalismo de Spinoza, en la medida en que podemos calificarlo de tal, presenta como carácter distintivo una restauración del sentido de la objetividad y de los límites humanos, y, al mismo tiempo, un ahondamiento de los problemas de la libertad. Es sin duda, moderno por su rechazo de toda trascendencia objetiva, por su disolución de los mitos, por su sentido profundo de la totalidad. Sin preocuparnos aquí de las múltiples interpretaciones que se han dado a una obra sublime, durante largo tiempo vituperada o elevada al cielo, conviene recordar que su influencia fue inmensa, en particular sobre el pensamiento alemán. Goethe y Hegel —para no citar más que estos dos— deben mucho a quien quizá tuvo, decía Renan en 1882, al inaugurar el monumento erigido en La Haya para conmemorar el segundo centenario de la muerte de Spinoza, “la visión más verídica que se haya tenido jamás de Dios”. Pero una visión aristocrática, demasiado lúcida y desengañada para la mayoría de los hombres.

3. LOCKE O LA EXIGENCIA EMPIRISTA

John Locke (1632-1704), formado por estudios filosóficos y médicos, y que padeció en las luchas libradas en su país por la conquista de las libertades políticas y religiosas —conquista a la que su obra contribuyó grandemente— rompe de manera deliberada con las preocupaciones ontológicas. Preocupado por alcanzar un saber concreto y eficaz, se propone estudiar la vida mental como tal, invirtiendo el camino clásico que va de la metafísica a la psicología. Así también, su gran obra: *An Essay concerning Human Understanding* (1690), que condenaron oficialmente las autoridades de Oxford, puede ser considerada como un primer intento de fundar, mediante un método analítico y descriptivo, una psicología independiente.⁷

A menudo se ha relacionado a Locke con Francis Bacon, por cuanto también él ve en la experiencia y en la razón las condiciones necesarias y suficientes del conocimiento; pero la analogía es superficial, pues uno y otro entienden las cosas de diferente manera. En efecto, el empirismo toma en Locke el sentido de una psicología genética de las ideas generales; una psicología, por lo demás, excluyente de toda evolución temporal, que identifica al hombre de su tiempo con el ser humano en general. La cuestión esencial para él es la de saber cuáles son los productos de la capacidad cognoscitiva del hombre:

La idea es el objeto del acto de pensar. Puesto que todo hombre es consciente para sí mismo de que piensa, y siendo aquello en que su mente se ocupa, mientras está pensando, las ideas que están allí, no hay duda de que los hombres tienen en su mente varias ideas, tales como las expresadas por las palabras *blancura, dureza, dulzura, pensar, emoción, hombre, elefante, ejército, ebriedad* y otras. Resulta, entonces, que lo primero que debe averiguarse es cómo llega a tenerlas. (*Ensayo...*, lib. II, cap. I, § 1.)

Se distingue además de su ilustre compatriota, como Descartes,

⁷ El *Essay* fue traducido al francés desde 1697; fue vigilada la edición por Locke y su amigo Thoynard y fue editado por Pierre Coste; apareció en 1700 en Amsterdam, con este título: “*Essai philosophique concernant l’entendement humain, on y’où montre quelle est l’étendue de nos connaissances certaines et la manière dont nous y parvenons*”. Esta versión francesa contribuyó enormemente a la difusión de las ideas de Locke en el continente, particularmente en Francia, durante toda la primera mitad del siglo XVIII. (Las citas de la traducción castellana están tomadas del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción directa de Edmundo O’Gorman, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1956. [T.])

cuyo sistema estudió, por una prudente reserva. Su meta no es alcanzar un saber universal, sino solamente apreciar el alcance y los límites del conocimiento; tal meta nos hace pensar más bien en Kant, con mayor sentido práctico y mucho menos rigor conceptual. La tarea que se fija Locke es describir con método cómo llega nuestro entendimiento a un verdadero saber, distinto de la creencia y de la opinión; un saber suficiente para los asuntos y la conducta humanos, pero que no podría penetrar la esencia de las cosas:

Porque cuando la mente intenta mirar más allá de esas ideas originales que recibimos por vía de la sensación y de la reflexión, con el fin de penetrar hasta sus causas y su modo de producirse, vemos que nada descubre que no sea su propia miopía. (*Ensayo...*, lib. II, cap. XXIII, § 28.)

Sin enfrentar teóricamente el problema de la unión del alma y del cuerpo, a la manera de los filósofos poscartesianos —¿por qué, observa, no habría conferido Dios a la materia la facultad de pensar?— se atiene deliberadamente a las “ideas” como contenido de la conciencia humana admitido como un hecho de la experiencia; el término de idea tiene en él un sentido extremadamente amplio, por no decir que vago:

Siendo este término el que, según creo, sirve mejor para mentar lo que es el objeto del entendimiento cuando un hombre piensa, lo he empleado para expresar lo que se entiende por *fantasma*, *noción*, *especie*, o aquello que sea en que se ocupa la mente cuando piensa. (*Ensayo...*, Introducción, § 8.)

La primera fuente de las ideas es la sensación, que nos proporciona lo que Locke llama *ideas simples*. Son las impresiones producidas en nosotros por los objetos a través de los órganos sensoriales. Esas cualidades sensibles que llamamos blanco, amarillo, frío, duro, blando, dulce, etc. Se sabe que Locke distingue entre las *cualidades primarias* (solidez, extensión, forma, número, etc.), atribuidas por él a los objetos mismos, y las *cualidades secundarias* (colores, olores, sonidos, gustos, etc.) que considera relativas a nuestros sentidos cuando entran en contacto con las cosas.

Lo cual, cuando digo que eso es lo que los sentidos transmiten a la mente, quiero decir que ellos transmiten desde los objetos externos a la mente lo que en ella producen aquellas percepciones. (*Ensayo...*, lib. II, cap. I, § 3.)

¿Cómo se efectúa el paso? Al igual que Descartes, Locke hace intervenir a los *espíritus animales*, algo que se asemeja a lo que entendemos hoy en día por influjo nervioso, afirmando que “...todas las sensaciones se producen en nosotros solamente por diferentes grados y modos del movimiento en nuestros espíritus animales diversamente agitados por los objetos externos...” (*Ibid.*, II, cap. VII, § 4). El entendimiento, por lo que respecta a la recepción de las *ideas simples*, es pasivo;

Porque, se quiera o no, en muchos casos los objetos de nuestros sentidos le imponen a nuestra mente las ideas que les son particulares;... a estas *ideas simples*, cuando ofrecidas a la mente, el entendimiento es tan incapaz de rechazar o de alterar una vez impresas, o de borrar y hacer unas nuevas, como lo es un espejo de rechazar, alterar o extinguir las imágenes o ideas que producen en él los objetos que se le pongan delante. (*Ibid.*, II, cap. I, § 25.)

La segunda fuente de las ideas es una suerte de reacción del espíritu a la cual “puede llamarse con propiedad *sentido interno*” (*Ibid.*, II, cap. I, § 4), pero a la que Locke prefiere llamar *reflexión*. Se trata de una “percepción de las operaciones interiores de nuestra propia mente al estar ocupada en las ideas que tiene”, y las cuales, al ser objetivadas, “proveen al entendimiento de otra serie de ideas que no podrían haberse derivado de cosas externas: tales las ideas de *percepción*, de *pensar*, de *dudar*, de *creer*, de *razonar*, de *conocer*, de *querer*...”, (*Ibid.*, II, cap. I, § 4).

Quiero que se entienda por *reflexión* esa advertencia que hace la mente de sus propias operaciones y de los modos de ellas, y en razón de los cuales llega el entendimiento a tener ideas acerca de tales operaciones. (*Ibid.*, II, cap. I, § 4.)

Por tanto no se debe poner a Locke la etiqueta de *sensualista*. Y esto, tanto más cuanto que admite que la razón, además de esa auto-aprehensión, a la que llama *reflexión*, es privilegio del hombre:

...es, en cuanto quiere decir una facultad del hombre, esa facultad por la cual se supone que el hombre se distingue de las bestias, y en lo cual es evidente que tanto las excede. (*Ibid.*, IV, cap. XVII, § 1.)

...la facultad que indaga los medios y que los aplica debidamente para descubrir la certidumbre... es la *razón*, y la razón “percibe la necesaria e indubitable conexión que existe entre todas las ideas o pruebas en cada paso de una demostración que produzca el conocimiento”. (*Ibid.*, IV, cap. XVII, § 2.)

Hay solamente en él afirmación de que la razón, considerada como un marco vacío, no puede más que dividir, reunir y simplificar los datos sensoriales y esto para formar, con las *ideas simples*, *ideas complejas*. Afirmación que tiene como corolario la ausencia de toda distinción —¿toma de partido deliberada, o falta de penetración filosófica?— entre verdades axiomáticas (es decir, conocidas cuando son conocidos los términos que las constituyen), y verdades demostradas (deducidas de otras proposiciones reconocidas como verdaderas).

Se trata esencialmente, para Locke, de establecer que el carácter innato de las ideas, reconocido por Descartes o por los neoplatónicos de Cambridge, es falso. Si la verdad fuese inherente a nuestro espíritu y se adquiriese desde dentro, no podríamos comprender la fecundidad de la observación y de las investigaciones experimentales. Por lo demás, si verdaderamente hubiera ideas innatas, nos daríamos cuenta de ellas y, en particular, lo harían los seres más cercanos al estado de naturaleza. Los niños, los analfabetos, los salvajes, lo cual no es de ninguna manera el caso.⁸

La crítica que hace Locke del innatismo versa igualmente sobre los principios de la moralidad, en un sentido que confirma su gusto por la observación de los hechos. Prefiere la experiencia directa al razonamiento abstracto, y dice, por ejemplo, que los relatos de viajes le demuestran que pueden cometerse “enormidades” sin ningún remordimiento de conciencia:

Es cosa común entre los mingrelianos, que profesan el cristianismo, enterrar vivos a sus hijos sin escrúpulo. . . . Hay lugares en que los padres comen a sus propios hijos. . . . Los caribes tenían por costumbre castrar a sus hijos con el objeto de engordarlos y comérselos. (*Ibid.*, I, cap. III, § IX.)

En el hecho de que todas las verdades son adquiridas, Locke ve una inmensa ventaja para la educación. El espíritu del niño recibe las impresiones que se le dan, y solamente porque las primeras fuen-

⁸ La cuestión del innatismo es fecunda en interpretaciones equivocadas. Sus partidarios no pretenden que las ideas “innatas” sean explícitas y actuales a la vez; ni siquiera Platón, como lo atestigua el interrogatorio del *Menón*. Se trata más bien de una disposición, de una virtualidad. El reconocimiento de una estructura que condiciona a la experiencia, nos permite hacer justicia tanto a los adeptos como a los negadores del innatismo. Inclusive el comportamiento de los animales nos lleva a creer que tienen algunas disposiciones innatas. El verdadero problema, en lo que concierne al ser humano, es el del alcance ontológico de las ideas. En fin, Locke reconoce el innatismo en cierta forma, puesto que admite que en el hombre la apercepción y la razón son funciones originarias y aun —en contrario a sus premisas empíricas— acepta una suerte de imperativo moral.

tes se nos escapan atribuimos a la naturaleza o a Dios toda suerte de enseñanzas. Es sabido el interés que Locke sintió por el problema educativo, al cual consagró un tratado: *De la educación de los niños*, cuya influencia fue muy considerable en el siglo xviii, particularmente sobre Rousseau. A propósito de las ideas que se adquieren espontáneamente, Locke recuerda una observación de William Molyneux, sabio al que tenía en gran estima y con el cual mantuvo una importante correspondencia; suponed, le escribió un día Molyneux, que a un ciego de nacimiento se le hubiese enseñado a distinguir por el tacto un cubo de una esfera del mismo tamaño y de igual materia; si repentinamente obtuviese la facultad de ver y se le pidiese que distinguiera, sin tocarlos, a los dos sólidos, no sabría hacerlo. Pues, si ha aprendido por la experiencia de qué manera la esfera y el cubo afectan a su tacto, ignora todavía cómo deben afectar a su vista las impresiones que le proporcionan tácticamente la redondez de la esfera y las aristas del cubo:

Estoy de acuerdo con la respuesta que ofrece al problema este hombre inteligente, de quien me envanezco en llamarme amigo, y soy de la opinión que el ciego no podría, a primera vista, decir con certeza cuál es el globo y cuál el cubo, mientras sólo los viera, aunque por el tacto pudiera nombrarlos sin equivocarse y con toda seguridad supiera distinguirlos por las diferencias de sus formas tentadas. (*Ibid.*, II, cap. IX, § 8.)

Las *ideas simples* provienen de un solo sentido (como es el caso de la luz), o de varios (como es el caso de la extensión). Pueden también nacer de la “reflexión” (el acto voluntario, por ejemplo). La idea del espacio nace de la sensación de lo que es exterior a nosotros; la de tiempo, de la reflexión sobre nuestros estados sucesivos; la de causa, de nuestra actividad interna y de nuestras impresiones al contacto de las cosas:

Así también, al advertir que la sustancia llamada *madera*, que es una reunión de ciertas ideas simples, se convierte, por la aplicación del fuego, en otra sustancia llamada *ceniza*, es decir, en otra idea compleja que consiste en una reunión de ideas simples, muy distinta a la idea compleja que llamamos *madera*, consideramos al fuego, en relación a la ceniza, como causa, y a la ceniza como efecto. (*Ibid.*, II, cap. XXVI, § 1.)

Las *ideas complejas* que el espíritu humano puede formar indefinidamente a partir de las *ideas simples* que recibe por la sensación

y la "reflexión" son de tres clases: los *modos*, las *sustancias*, las *relaciones*. Esta elaboración pone en juego a la *percepción*, "primera operación de todas nuestras facultades intelectuales", y "la entrada de todo conocimiento a nuestra mente" (*Ibid.*, II, cap. IX, § 15); la *retención*, que conserva en la mente las ideas recibidas (contemplación) y recuerda las que habían desaparecido (memoria); el *discernimiento*, que distingue entre las ideas; la *comparación*, operación de la que "depende toda esa amplia serie de ideas que cae bajo el nombre de *relación*" (*ibid.*, II, cap. XI, § 5); y la *abstracción*, privilegio de la mente humana, capaz de formar ideas generales agrupando los elementos comunes de las ideas particulares:

Así, al advertir hoy en el yeso o en la nieve el mismo color que ayer recibió la mente al percibir la leche, solamente considera esa apariencia, la convierte en representativa de todas las de su clase y habiéndole dado el nombre de blancura, significa por ese sonido la misma cualidad dondequiera que pueda imaginarse o encontrarse; y es así como se forman los universales, ya sean ideas, ya sean los términos que se emplean para expresarlas. (*Ibid.*, II, cap. XI, § 9.)

En virtud de un nominalismo que quiere ser integral, Locke rechaza teóricamente la explicación por las "facultades" de la mente, entendida como una suerte de agencia, y habla en general de "potencias". Pero, a menudo, en virtud de las descripciones puramente verbales, recae en lo que creía combatir. Así, la *memoria* que es "como quien dice, el repositorio para el almacenamiento de nuestras ideas"; aunque "en realidad no están efectivamente en ninguna parte", se reduciría finalmente a esto:

Que en muchos casos la mente tiene el poder de revivir percepciones que ha tenido, pero con esta percepción adicional unida a ellas, a saber: que las ha tenido antes. (*Ibid.*, II, cap. X, § 2.)

Lo que no explica nada. Tratemos, sin embargo, de comprender cómo se alimenta esta "memoria"; si la atención y la repetición, nos dice, "sirven mucho para fijar cualquier idea en la memoria", las ideas que causan naturalmente las impresiones más profundas y duraderas "son las que van acompañadas de placer o de dolor":

Como el gran negocio de nuestros sentidos es hacernos reparar en lo que lesiona o favorece al cuerpo, ha sido sabiamente ordenado por la naturaleza (como ya se ha mostrado) que el dolor acompañe a la

recepción de ciertas ideas; el cual, sustituyendo en los niños a la consideración y al raciocinio, y obrando más rápidamente que la consideración de los hombres crecidos, hace que, tanto los jóvenes como los viejos, eviten los objetos dolorosos con esa prontitud que es necesaria para su preservación, y en ambos registra en la memoria una advertencia para el futuro. (*Ibid.*, II, cap. X, § 3.)

De tal modo, Locke nos muestra a veces la vida mental bajo la dependencia de las cosas pensadas, en tanto que las ideas son acontecimientos de la vida interior del espíritu; y, a veces, en cuanto son objetos de las operaciones ejecutadas por un espíritu que estaría como despegado. El reflejo de esta ambigüedad aparece en sus anotaciones acerca del tema de la asociación de las ideas, aunque nos dice muchas cosas dignas de interés en su relación con el comportamiento humano.

Sin hablar del individuo arrastrado por una fuerte pasión, observa que no hay persona que no presente "algo extraño y que de suyo no sea realmente extravagante, en las opiniones, en los razonamientos y en los actos" (*Ibid.*, II, cap. XXXIII, §§ 1 y 4), que el amor propio no basta para explicar, como no bastan ni la educación ni la fuerza de los prejuicios (*Ibid.*, II, §§ 2 y 3). Se trata más bien de una "equivocada conexión de las ideas" (§ 5). Si algunas ideas, en efecto, están ligadas por "una natural conexión y correspondencia mutuas" (§ 5), otra clase de asociación "se debe completamente al azar o a la costumbre" y es muy difícil romperla. "Esta tan recia combinación de ideas, no ligada por naturaleza, la mente la hace en sí misma, por voluntad, o bien por azar; de donde acontece que en hombres diferentes aparecen muy diferentes estas combinaciones" (§ 6).

A las vinculaciones producidas por la costumbre:

La costumbre establece en el entendimiento hábitos de pensar de la misma manera que produce determinaciones de la voluntad y movimientos del cuerpo; todo lo cual no parece ser sino ciertos cursos de movimiento de los espíritus animales, que, una vez en marcha, continúan por las mismas huellas a que se han acostumbrado, huellas que, por el frecuente tránsito, acaban por formar un paso llano, y el movimiento sobre él se hace fácil y como si fuera natural. En la medida en que podemos comprender lo que es pensar, es así como al parecer se producen las ideas en nuestra mente. (*Ibid.*, II, cap. XXXIII, § 6.)

se pueden atribuir una gran parte de las simpatías y antipatías; no todas, pues Locke —sin insistir— admite que algunas de ellas son

congénitas. Se contenta con observar que a muchas de las que se remontan a la infancia llamamos *naturales*:

Una persona adulta que se ha hartado de miel, no bien escucha ese nombre, cuando su fantasía inmediatamente le provoca molestias y náuseas en el estómago y no puede tolerar la idea de la miel. Otras ideas de disgusto, de malestar y de vomitar, acompañan con presteza a aquella, y el hombre se siente indispuerto. (*Ibid.*, II, cap. XXXIII, § 7.)

El educador debe velar cuidadosamente para evitar estas vinculaciones irregulares, pues “ése es el momento en que somos más susceptibles a las impresiones duraderas”. (*Ibid.*, § 8). Y esto no solamente, como lo hacen en general las personas razonables, por preocuparse del cuerpo y de la salud, sino poniendo especial cuidado en las vinculaciones “que se refieren de un modo más peculiar a la mente y que terminan en el entendimiento o en las pasiones” (*Ibid.*, § 8):

Las ideas de duendes y trasgos no guardan en realidad mayor relación con la oscuridad que con la luz; pero basta que una sirvienta atolondrada inculque con frecuencia esas ideas en la mente de un niño, y las cultive allí reunidas, y es posible que el niño no pueda ya separarlas mientras viva. (*Ibid.*, II, cap. XXXIII, § 10.)

Tales conexiones explican a los ojos de Locke muchas actitudes sectarias: “Basta que la costumbre, desde la infancia, junte la figura y la forma a la idea de Dios y ¿cuáles no serán los absurdos a que esa mente esté expuesta acerca de la deidad?” (*Ibid.*, § 17).

Cierto es, sería artificial comparar los “caminos trillados” de los espíritus animales con las “maniobras de las agujas” nerviosas de la reflexología contemporánea. Sin embargo, está el hecho de que Locke observa la presencia de lo que hoy llamamos condicionamiento, atribuyéndolo, por su parte, a una “equivocada conexión de las ideas” (*Ibid.*, § 5):

Un hombre ha padecido un dolor o una enfermedad en algún lugar, o bien ha visto morir a un amigo en una habitación. Aunque estas cosas nada tienen naturalmente que ver entre sí, sin embargo, cuando la idea del lugar le viene a la mente, trae consigo (una vez que la impresión se ha hecho) la idea del dolor y de la pena; las confunde en su mente, y tan mal soporta la una como la otra. (*Ibid.*, cap. XXXIII, § 12.)

Locke admite, además, que el tiempo, a menudo, logra disipar tales “afecciones”, mientras que la razón no podría vencerlas. Aun-

que sitúe los problemas al nivel de la conciencia clara, no ignora la afectividad, ni el magro auxilio del razonamiento en algunos casos, como en el de una madre que acaba de perder a su hijo:

Empléese en este caso la consolidación que puede ofrecer la razón, y sería tanto como predicar tranquilidad a un hombre en el potro, esperando con argumentaciones racionales calmar el dolor que le causa la dislocación de sus miembros. (*Ibid.*, II, cap. XXXIII, § 13.)

La obra de Locke ha suscitado múltiples comentarios, a menudo diametralmente opuestos, en cuanto al lugar exacto que le corresponde en la historia del pensamiento. Basta con observar aquí que este pensamiento, en todo caso, es moderno por la crítica que hace del innatismo, que dio un gran golpe a la noción de sustancia. Esta última es puesta en tela de juicio en cuanto realidad positiva, para convertirse en la suposición de un *quid* como sustrato de nuestras ideas, cuya única fuente es la sensación y la reflexión. Sobre esta base, Locke pone en duda las afirmaciones de la identidad humana fundadas en otra cosa que no sea la conciencia, “propia opinión o el juicio que nos formamos acerca de la rectitud moral o de la gravedad de nuestras acciones” (*Ibid.*, I, cap. III, § 8). El “tener conciencia es lo que hace que una persona sea la misma” (*Ibid.*, II, cap. XXVII, §§ 16 y 23).

Es necesario

... renunciar a la común noción de especies y de esencias, si pretendemos asomarnos con verdad a la naturaleza de las cosas, y examinarlas por lo que nuestras facultades pueden descubrir en ellas, tal como existen, y no por las fantasías sin fundamento que se han elaborado acerca de ellas. (*Ibid.*, IV, cap. IV, § 16.) No cabe duda, se dice que un imbécil bien formado es un hombre; que tiene un alma racional, aun cuando no sea aparente. Haz que las orejas sean un poco más largas y que terminen en punta, y que la nariz sea más achatada que de ordinario, y comenzarás a titubear. Haz que el rostro sea más estrecho, más plano y más largo, y te verás preso de la duda. Añádele más y más la semejanza con un bruto, hasta que la cabeza sea perfectamente la de algún animal, y de súbito declararás que es un monstruo; de donde queda demostrado para ti que carece de alma racional, y que debe ser destruido. Ahora bien, yo pregunto ¿dónde hemos de fijar la medida justa; cuáles serán los límites extremos de la forma que lleve consigo un alma racional? (*Ibid.*)

En virtud de que la idea constituye en Locke el punto de partida y de llegada del proceso cognoscitivo, su teoría oscila entre un

determinado realismo gnoseológico (las *cualidades primarias* —extensión, forma, número, situación, reposo, movimiento, solidez— se consideran inseparables de los objetos percibidos e inmutables, cualesquiera que sean las modificaciones observadas en los cuerpos, que desaparecerían sin ellas) y un *fenomenismo* que tiende a volatilizar la objetividad, puesto que las *ideas* de las cosas, más que estas últimas, son los verdaderos objetos del conocimiento. Es este último motivo el que Hume desarrollará hasta sus consecuencias más extremas. Por lo demás, Locke pretende conciliar la afirmación de que la vida extrae su contenido de la sola experiencia, con la de una razón independiente y por eso mismo superior a toda experiencia, lo que le condujo finalmente a pensar que la dignidad del hombre estriba en su capacidad de resistir las inclinaciones inferiores, de oponerse a sus deseos y tendencias, para atender únicamente los dictados de la razón. Tal exigencia pide un fundamento totalmente distinto del empirismo.

4. LEIBNIZ O EL DESCUBRIMIENTO DEL INCONSCIENTE

Volvemos a encontrar en la prodigiosa síntesis de Gottfried Wilhelm Leibniz (1645-1716), apaciguados y reconciliados, los elementos contradictorios de la tradición y de su ruptura. Creador del cálculo diferencial e integral, teórico del principio de razón suficiente, del principio de los indiscernibles y del principio de continuidad, precursor de la dialéctica moderna en virtud de su idea de una *parennis philosophia* enriquecida por todo lo que los sistemas particulares ofrecen de válido,⁹ y también de la teoría evolucionista,¹⁰ Leibniz anunció numerosas ideas geniales que han fecundado el pensamiento moderno. Teología, metafísica, lógica, matemática, física, química, paleontología biología, historia, jurisprudencia, lingüística)... nada fue extraño a este espíritu con penetración y amplitud excepcionales.

⁹ "El señor Descartes quería hacernos creer que había leído muy poco. Eso es un poco exagerado... y yo quisiera que los Autores nos diesen la historia de sus descubrimientos, y los pasos por los cuales llegaron a ellos. Cuando no lo hacen, hay que tratar de adivinarlos." (A *Bourguet*, carta III, 1714.)

¹⁰ "Quizá, en algún tiempo, o en algún lugar del universo, las especies de los animales están o estuvieron, o estarán más sujetas a cambiar, de lo que lo están actualmente entre nosotros, y algunos animales que tienen algo de gato, como el león, el tigre o el lince, podrían haber sido de una misma raza y podrán ser ahora una suerte de subdivisiones nuevas de la antigua especie de los gatos." *Nouveaux essais sur l'entendement humain* ("Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano", libro III, § 23; véanse igualmente §§ 12 y 36.)

Al dualismo radical de Descartes, que considera como uno de los grandes hombres de su siglo, le reprocha la incapacidad de explicar verdaderamente la percepción. Lejos de reducirse a las figuras y al movimiento, la naturaleza está "llena de vida". A Locke —cuyo *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) fue el punto de partida de sus *Nouveaux essais sur l'entendement humain* ("Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano") (1714), opone que la vida del alma no implica siempre la aperccepción, y que hay en nosotros, en todo momento, "una infinidad de percepciones":

... De las que no nos percatamos porque estas impresiones son o demasiado pequeñas y en número demasiado grande, o están demasiado ligadas... (*Nouveaux essais*..., Prólogo)

y estima que, por lo demás, su empirismo radical no puede explicar la experiencia humana, condicionada por algunas disposiciones o virtualidades innatas. En cuanto a Spinoza, le daría razón "si no hubiese mónadas",¹¹ pues entonces todo —aparte de Dios— "sería pasajero y se desvanecería en simples accidentes o modificaciones". (A *Bourguet*, carta II.) Estas mónadas, fuente de las acciones y principios absolutos de la composición de las cosas, unidades reales y sin partes a las que Leibniz llama a veces almas, entelequias o fuerzas, se distinguen de los puntos físicos por cuanto no tienen extensión, y de los puntos matemáticos por cuanto son realidades objetivas. Son "átomos de sustancia", por naturaleza indestructibles, pues una vez destruido el tegumento espeso (*crassum tegumentum*) de una máquina de la naturaleza, subsiste siempre una máquina más pequeña (*manichula*) como otros tantos "vestidos de un arlequín cómico al que cuando se le van quitando muchas túnicas, siempre aparece debajo una nueva". (*Epistola ad Wagnerum de vi activa corporis, de anima, de anima brutorum*, III, 1710.)

La actividad racional aporta, en cierto sentido, un elemento de discontinuidad, pues el alma humana es capaz de construir con sus propias fuerzas un sistema coherente de la realidad, y también, según Leibniz —que funda la idea de un progreso continuo tanto sobre la naturaleza del espíritu como sobre las leyes del universo—, de observar que en todas las cosas se encuentra un principio de perfeccionamiento. Pero la continuidad de la jerarquía de las mónadas está salvaguardada bajo el aspecto de la percepción, pues la razón

¹¹ Leibniz se inspira sin duda en Giordano Bruno, autor sobre todo de *De monade, numero et figura*, 1591.

no excluye un residuo de percepciones confusas. No sería razonable "el divorcio entre lo aperceptible y la verdad que se conserva por las percepciones insensibles", porque "las percepciones insensibles por el momento, pueden desarrollarse un día... y la eternidad da amplio margen a los cambios" (*Nouveaux essais*..., Lib. II, cap. XXVII, § 18). Así, también, el ser humano recibe una multitud de impresiones que rebasan su conciencia clara:

...cuando está reducido a un estado, en el que se halla como en una letargia y casi sin sentimiento, la reflexión y la apercepción cesan y no piensa en verdades universales. Sin embargo, las facultades y las disposiciones innatas y adquiridas, y aun las impresiones que se reciben en este estado de confusión, no cesan por eso y no son borradas, aunque se olviden; inclusive, tendrán su oportunidad de contribuir un día a algún efecto notable, pues nada es inútil en la naturaleza... (*Nouveaux essais*..., Lib. II, cap. X, § 14).

Por eso Leibniz —muy moderno en esto— ve en el hombre un ser naturalmente inquieto, perpetuamente asaltado por innumerables e imperceptibles sollicitaciones:

...la inquietud es el principal, por no decir el único aguijón que excita la industria y la actividad de los hombres (*Nouveaux essais*..., Lib. II, cap. XX, § 6).

Y un ser, cuyo comportamiento es determinado a menudo por factores inconscientes:

...son estas pequeñas percepciones las que nos determinan en muchas ocasiones sin que lo pensemos, y engañan al vulgo con la apariencia de indiferente equilibrio, como si nos diese lo mismo, por ejemplo, caminar hacia la derecha o hacia la izquierda. (*Nouveaux essais*..., Prólogo.)

Como la mónada es por naturaleza apetito y percepción, según Leibniz, el hombre —aunque el privilegio de la apercepción y de la razón lo faculte para trocar el deseo en voluntad consciente— no podría desinteresarse de sí mismo. Hay que contar con un determinado amor de sí mismo, congénito, susceptible de ampliación en un sentido que nos hace recordar al famoso "amor oblativo" de los psicólogos contemporáneos:

...el primero nos hace tener presente nuestro placer, y el segundo el de otro, pero como si formase o más bien constituyese al nuestro, puesto que si no rebotase sobre nosotros de alguna manera, no podríamos interesarnos, puesto que es imposible, dígame lo que se quiera, despegarse del bien propio. Y he ahí como hay que entender el amor desinteresado o no mercenario, para concebir bien la nobleza y no caer, sin embargo, en lo quimérico. (*Nouveaux essais*..., Lib. II, cap. XX, § 5.)¹²

No hay que insistir demasiado en el fundamento del paralelismo psico-fisiológico en Leibniz, en su idea de "armonía preestablecida" que pone en lugar de una perpetua intervención de Dios, postulada por el ocasionalismo, una especie de milagro realizado de una vez por todas; pues se trata de una cuestión metafísica de importancia capital:

He examinado este problema minuciosamente, y demostrado que realmente hay en el alma algunos materiales de pensamiento u objetos del entendimiento, que los sentidos exteriores no nos revelan, a saber el alma misma y sus funciones (*nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus*), y los que están por el espíritu universal me lo acordarán sin vacilar, puesto que lo distinguen de la materia, mas yo pienso, no obstante, que no hay nunca pensamiento abstracto que no vaya acompañado de algunas miágenes o rastros materiales, y he establecido un paralelismo perfecto entre lo que pasa en el alma y lo que ocurre en la materia, habiendo mostrado que el alma con sus funciones es algo distinto de la materia, pero que siempre va acompañada de órganos, que deben responder ante ella, y que eso es recíproco, y así lo será siempre. (*Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*, 1702).

El propio Leibniz atribuía la mayor importancia a esta "armonía pre-establecida" que, en él, interviene para explicar el *ser-en-el-mundo*, como decimos hoy, para explicar el hecho sorprendente de que cada mónada, encerrada en sí misma, sea capaz de producir en su desarrollo interior, y como representación, exactamente lo que ocurre fuera de ella: que pueda explicar espontáneamente su ser y, al mismo tiempo, hacerse presente a sí misma el mundo que está fuera de ella, convertirse en el espejo del todo.

¹² "Es lástima que el señor Pascal, espíritu muy matemático y muy metafísico al mismo tiempo, se haya debilitado muy pronto... cayó inclusive en austeridades que no podían ser favorables a las meditaciones elevadas, y todavía menos a su salud." (*A Remond de Montfort*, carta II, 1714.)

Recurso, más que explicable, lo que no escapó a la sagacidad irónica de un Voltaire.¹³

En cambio, tiene gran importancia psicológica el papel desempeñado por el "inconsciente" en la teoría de Leibniz, y conviene precisar mejor dónde y cómo se le encuentra. De manera general, Leibniz le da un valor ontológico, en el sentido de que el hombre es un microcosmos y de que todo lo que ocurre en el universo repercute en nuestro organismo para suscitar (en virtud de la armonía del alma y del cuerpo) alguna percepción. El bramido del mar —ejemplo al que Leibniz gusta de recurrir— es causado por la multiplicación de los ruidos de cada ola, que constituyen otras tantas "percepciones pequeñas" que nos afectan sin que nos percatemos, y que advertimos solamente cuando se produce un sonido de alguna intensidad:

...es preciso que... tengamos alguna percepción de cada uno de estos ruidos, por pequeños que sean; de otra manera, no tendríamos la de cien mil olas, puesto que cien mil nadas no podrían hacer alguna cosa. Por lo demás, nunca dormimos tan profundamente que no tengamos algún sentimiento débil y confuso; y nunca nos despertaría el más grande ruido del mundo si no tuviéramos alguna percepción de su comienzo, que es pequeño... (*Nouveaux essais*..., Prólogo).

Tengo para mí, inclusive, que ocurre algo en el alma que responde a la circulación de la sangre y a todos los movimientos internos de las vísceras de lo cual, sin embargo, no nos percatamos... (*Ibid.*, Lib. II, cap. I, § 14.)

Así, pues, el inconsciente aparece en Leibniz en la perspectiva de la actividad mental misma, que no puede abarcar en el presente, más que un campo limitado:

...no es posible que reflexionemos siempre, expresamente, sobre todos nuestros pensamientos; pues, de otra manera, el espíritu haría reflexión sobre cada reflexión hasta el infinito, sin poder pasar jamás a un nuevo pensamiento. Por ejemplo, al percatarme de algún pensamiento presente, debería pensar siempre que pienso y pensar ade-

¹³ "Hay una armonía preestablecida entre la mónada del alma y todas las mónadas del cuerpo, de manera que cuando el alma tiene una idea, el cuerpo realiza una acción sin que la una sea consecuencia de la otra. Son dos péndulos que van juntos o si se prefiere, es como si un hombre predicara mientras que otro hiciera los gestos. Se concibe fácilmente que es necesario que esto sea así en el mejor de los mundos." (*Le philosophe ignorant*, 1766, en *Ceuvres complètes*, París, P. Dupont, libraire-éditeur, 1824, t. I, pp. 118-119.)

más que pienso que pienso, y así hasta el infinito. Pero es preciso que deje de reflexionar sobre todas esas reflexiones y que, en resúmenes cuentas, haya algún pensamiento que dejemos pasar sin pensar; pues de otra manera nos quedaríamos siempre en la misma cosa. (*Nouveaux essais*..., Lib. II, cap. I, § 19.)

Vio claramente que la atención es, por fuerza, selectiva:

...si pusiésemos atención a todo habría que pensar con cuidado en una infinidad de cosas al mismo tiempo, todas las cuales sentimos y dejan una impresión en nuestros sentidos (*Ibid.*, Lib. II, cap. I, § 11),

y que su "facultad de dirigirla" constituye por excelencia el estado de vigilia:

...tenemos siempre objetos que hieren nuestros ojos o nuestros oídos, y por consiguiente el alma es afectada también, sin que nos percatemos de ello, porque nuestra atención está dirigida a otros objetos, hasta que el objeto se torna lo bastante fuerte para atraerla hacia sí, al redoblar su acción o por alguna otra razón; era una suerte de sueño particular por lo que respecta a aquel objeto, y este sueño se vuelve general cuando nuestra atención cesa en lo tocante a todos los objetos en su conjunto. También es un medio de dormirse, dividir la atención para debilitarla. (*Ibid.*, Lib. II, cap. I, § 14.)

El inconsciente aparece en él, también, bajo la forma de hábitos, en cuanto están constituidos por una degradación de la acción y de la percepción:

...es así como la costumbre hace que no pongamos atención al movimiento de un molino, o a un salto de agua, cuando nos hemos habituado a ellos por algún tiempo. (*Ibid.*, Prólogo)

De la concepción de Leibniz resulta que nuestros juicios y razonamientos hunden profundas raíces en el inconsciente. Pues si la voluntad humana es el resultado de la aprobación de una tendencia admitida, existen también:

...esfuerzos que son resultado de las percepciones insensibles, de las que no nos percatamos, a las que prefiero llamar apetitos y no voliciones (aunque haya también apetitos aperceptibles) pues no llamamos acciones voluntarias más que a aquellas de las que podemos percatarnos y sobre las cuales puede caer nuestra reflexión, cuando

siguen a la consideración del bien o del mal. (*Nouveaux essais...*, Lig. II, cap. XXI, § 5.)

La "apercepción", inseparable de la actividad racional, que permite al ser humano la reflexión sobre sí mismo y sobre el mundo, constituye la identidad de la persona, según Leibniz. Sus observaciones a este respecto nos muestran que no subestima los datos de la experiencia. Admite, como condición suficiente:

... que hay una mediana conexión de conciencia de un estado próximo, o incluso algo lejano al otro, cuando algún salto o intervalo olvidado se halle mezclado en ello. Así, si una enfermedad hubiese causado una interrupción de la continuidad de la conexión de conciencia, de manera que no supiese yo cómo pude llegar al estado presente, aunque me acordase de cosas más remotas, el testimonio de otros podría llenar el vacío de mi reminiscencia. Inclusive me podrían castigar, de acuerdo con este testimonio, si llegase a hacer algún mal con propósito deliberado en un intervalo que yo hubiese olvidado un poco después por causa de esta enfermedad. Y si llegase a olvidar todas las cosas pasadas, hasta el punto de que me viese obligado a hacer que me enseñaran de nuevo hasta mi nombre, y aun a leer y escribir, podría enterarme siempre por los otros de mi vida pasada en mi estado precedente... (*Ibid.*, Lib. II, cap. XXVII, § 10.)

Sea lo que fuere de este problema delicado y controvertido, particularmente en sus relaciones con el problema de la responsabilidad, Leibniz señaló también, vigorosamente, la diferencia entre el psiquismo humano y el psiquismo animal, y sus concepciones en este campo se asemejan más a nuestros conocimientos actuales que el dualismo abstracto de Descartes. Está persuadido de que las bestias no carecen de sensibilidad y de razonamiento, aunque de cierta manera

... aparentemente conocen la blancura, y la observan así en el yeso como en la nieve; pero esto no es todavía abstracción, pues ésta exige una consideración de lo común, separado de lo particular, y por consiguiente en ello entra el conocimiento de las verdades universales, que no le ha sido dado a las bestias. Se ha observado también que las bestias que hablan no utilizan palabras para expresar las ideas generales, y que los hombres privados del uso de la voz y de las palabras no dejan de encontrar otros signos generales. (*Ibid.*, § 10.)

La "sombra de la razón" que aparece en los animales, no es sino la espera de un acontecimiento análogo a otro acontecimiento que

ya se ha producido. "Aun los hombres no obran de otra manera cuando son solamente empíricos. Pero se elevan por encima de las bestias cuando ven las conexiones entre las verdades;... (*Ibid.*, Lib. IV, cap. XVII, § 1):

... la memoria proporciona una suerte de consecución a las almas, que imita a la razón, pero que debe ser distinguida de ella. Así vemos que los animales que tienen la percepción de algo que los hiere y de lo cual han tenido una percepción semejante antes, esperan, por la representación de su memoria aquello que estuvo unido a esa percepción precedente y son llevados a sentimientos semejantes a los que habían tenido entonces. Por ejemplo cuando se enseña un palo a los perros se acuerdan del dolor que les causó y gimen y huyen. (*Monadologie*, 26.)

También vio que un "condicionamiento" puede ser el resultado de una sola impresión particularmente viva:

... y la imaginación fuerte, que los impresiona y conmueve viene o de la magnitud o de la multitud de las percepciones precedentes. Pues a menudo una impresión fuerte causa de golpe el efecto de un largo hábito, o de muchas percepciones mediocres reiteradas. (*Monadologie*, 27.)

De tal manera, los animales pasan de una imagen a otra en virtud de una conexión afectiva:

... por ejemplo, cuando el amo coge un palo el perro aprehende que le van a pegar. Y en gran número de ocasiones los niños, al igual que los demás hombres, no hacen sino lo mismo en sus pasos de pensamiento a pensamiento. (*Nouveaux essais...*, Lib. II, cap. XI, § 11.)

Lo que les falta, según Leibniz, es una razón de estas asociaciones, que quedan al nivel de las sensaciones. (*Ibid.*) En el capítulo XI de los *Nuevos ensayos* ("De la facultad de discernir las Ideas"), señala los caracteres del conocimiento racional fundado en abstracciones que las bestias no hacen (§ 10), y observa también que el "amor de los animales proviene de un simple placer aumentado por la costumbre" (*Ibid.*, § 7):

... una perra alimentará a zorritos, jugará con ellos y sentirá por ellos la misma pasión que por sus pequeños, si se puede hacer que los zo-

rritos mamen su leche todo lo necesario para que la leche se difunda por todo su cuerpo. Y no parece que los animales que tienen varias crías a la vez, posean algún conocimiento de su número. (*Ibid.*, Lib. II, cap. XI, § 7.)

Así pues, de la descripción de Leibniz se desprende que el conocimiento de las bestias es presa del instante, encerrado en su punto de vista particular:

...solamente razonan sobre las Ideas particulares, conforme sus sentidos se las representen. (*Ibid.*, Lib. II, cap. XI, § 11.)

Y si el descubrimiento de los “reflejos condicionados” ha aclarado el mecanismo de esas conexiones afectivas de que hablaba, hoy se admite generalmente que el hombre puede utilizar —y por tanto, dominar, si le es necesario— tales reflejos mediante su actividad racional, inseparable del lenguaje que le permite la elaboración, a partir de *señales* a las que reacciona el animal, de un sistema de *signos* abstractos capaces de reaccionar sobre las primeras. Cosas todas que fueron vislumbradas, y más que vislumbradas, por el genio de Leibniz.

5. LAS INVESTIGACIONES EXPERIMENTALES

Se piensa infaliblemente, a propósito de la ciencia del siglo XVII, en Molière y en el “*clysterium donare, postea seignare, ensuite purgare*” del aspirante a médico que en el *Enfermo imaginario* conocía su lección hasta el punto de que “*dignus, dignus est entrate, in nostro docto corpore*”... Este espíritu rutinario existía sin duda, quizá más en Francia que en otras partes. Pero no debe hacernos olvidar el magnífico avance de la ciencia en este siglo que si es ilustre en la filosofía y en las artes, es también el de Newton y de Harvey.¹⁴ Sería larga la lista de las obras que, en la mayoría de los países, contribuyeron al desarrollo del saber positivo. En Italia, el magnífico despertar del Renacimiento prosiguió con la obra genial de Galileo Galilei (1564-1642) y con los trabajos de Evangelista Torricelli (1608-1647) autor de un *Tratatto del moto*, inventor del barómetro, que perfeccionó el microscopio y el antejo; con los de Giovanni-Alfonso Borelli (1608-1678), autor de *De motu animalium*, que quiso aplicar a la fisiología las matemáticas y la física y que fundó la escuela yatrome-

¹⁴ En su obra *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis animalibus* (1628) el gran médico y biólogo inglés aporta la prueba decisiva de la circulación sanguínea.

cánica; con los de Marcelo Malpighi (1628-1694), que utilizó el microscopio para estudiar la estructura de los órganos y se nos aparece, así, como el creador de la histología. En Bélgica, Jean-Baptiste van Helmont (1577-1644), precursor de Stahl, que creó el término de gas para los cuerpos aeriformes, y tomó de Paracelso la noción de *Archeus* para designar un principio vital y seminal, que regía los “fermentos” difundidos por el organismo.

En Inglaterra, donde la fisiología y la neurología progresaron considerablemente, Thomas Willis (1622-1675) publicó el resultado de importantes investigaciones sobre los nervios y el cerebro (*Cerebri anatomie, cui accessit nervorum descriptio et usus; Pahtologie cerebri et nervosis generis, in qua agitur de morbis convulsivis et de scorbuto*, etc.), y William Cowper (1666-1709), una *Glandularum descriptio*. La obra considerable de Thomas Willis interesa, a la vez, a la historia de la psiquiatría y a la de la neurología; obra de clínico y de teórico, rica en experiencias efectuadas tanto con animales como con cadáveres humanos para verificar algunas lesiones, y cuyo campo recubre tanto lo normal como lo patológico. Willis describió el polígono arterial (que conserva su nombre) y también —al nivel de la médula alargada— esas prominencias a las que llama pirámides; describió el simpático cardíaco, los plexos abdominales, estudió el líquido céfalo-raquídeo. Su clasificación de los diez pares de nervios craneanos sustituyó a la de Galeno. Separó definitivamente al simpático del vago, y atribuyó principalmente el mareo al trastorno de este último. Distinguió la materia gris de la corteza cerebral, de donde nacen los “espíritus animales”, de la materia medular blanca, por la que se distribuyen. La dualidad del cerebro y del cerebelo, con el que relaciona las funciones bulbares, corresponde en él a la del alma razonable (vida consciente) y el alma vegetativa (vida automática). Encontramos en él el intento de localizar algunas funciones y algunos trastornos. Considera la corteza cerebral como sede de la memoria y refiere a ella la letargia: halló la conexión de la apoplejía y la epilepsia con la materia blanca y el cuerpo caloso, y de los diversos tipos de parálisis con los cuerpos estriados, la médula alargada y los nervios. El terreno, el patrimonio hereditario desempeñan, a su juicio, un papel esencial en la génesis de las enfermedades mentales y de la epilepsia. En Dinamarca, el anatomista Nicolás Stenon (1638-1687) publicó un *Discurso sobre la anatomía del cerebro* y, en Holanda, Nicolás Turpius (el médico inmortalizado en la famosa “Lección de anatomía” de Rembrandt) las *Observationes medicae*. En Ginebra, Th. Bonet, en su obra *Sepulchretum* (1669), menciona tres mil autopsias realizadas para establecer una correla-

ción entre las lesiones descubiertas y los padecimientos observados durante la vida.¹⁵

Muchos otros nombres de este siglo merecerían ser recordados; de este siglo en el que, a pesar del espíritu rutinario de que se burló Molière, se llevaron a cabo muchas investigaciones cuyos incidentes interesan a la historia de la psicología en sus relaciones con la fisiología, la neurología y la psiquiatría.

¹⁵ Por su obra *Sepulchretum sive anatomia practica* (1679), fundada, precursor de Morgani, la anatomía patológica.

XVII. LA PSICOLOGÍA EN EL SIGLO DE LAS LUCES

1. EL SURGIMIENTO DE LAS CIENCIAS DEL HOMBRE Y LA SUPERVIVENCIA DEL ESPÍRITU MÁGICO

EL OCASO del sistema cartesiano nos hace pensar en el de Hegel, en el siglo XIX; el método en los dos casos se volvió contra el sistema. Cuando la física de Newton hubo destronado a la de Descartes, se conservó de este último el libre examen y el criterio de las ideas claras y distintas para fundar la supremacía de la razón individual; tal como la dialéctica de la razón universal se volvería contra el hegelianismo en cuanto teoría supuestamente definitiva de la naturaleza y del Estado.

Es así como la crítica a la moda cartesiana, directa o velada, se ejerció desde fines del siglo XVII sobre todos los temas hasta entonces respetados: sobre las creencias religiosas, o sobre los problemas políticos y sociales, inspirada a la vez por la desconfianza frente a los sistemas demasiado ambiciosos y por el creciente interés por las investigaciones concretas.

Así también, el siglo XVIII se caracteriza por una ampliación de la curiosidad en los dominios más diversos, por una extensión del espíritu positivo que había de simbolizar, en cierta manera, el gran nombre de Lavoisier (1743-1794). Curiosidad por el pasado (gusto naciente por la historia, Voltaire, Hume) lo mismo por el presente en lejanos países (boga de los relatos de viajeros y de misioneros). Espíritu positivo del que da testimonio el desarrollo que alcanza la historia natural del hombre en detrimento de la posición privilegiada que le confería la teología —descripción de las especies por Buffon (1707-1788) y Daubenton, su clasificación por Linneo (1707-1778).

Muchas obras de inspiración análoga deberían señalarse, obras que se esforzaron por alcanzar un conocimiento experimental de los fenómenos de la vida. Sobre todo, la de los ginebrinos Abraham Thémbley (1710-1784), y Charles Bonnet (1720-1793), el primero de los cuales inaugura el estudio de los microorganismos —*Mémoires pour servir à l'histoire d'un genre de polypes d'eau douce à bras en forme de cornes* (1744), y el segundo que injerta en sus investigaciones de naturalista (*Traité d'insectologie, Considérations sur les organisés*) preocupaciones específicamente psicológicas; Morgagni (1682-1771), cuyas investigaciones anatómicas se inscriben en la ilustre tradición

de la escuela de Padua, y que observa, entre muchas otras cosas, las lesiones de algunas regiones del cerebro y la frecuente induración de la materia medular en los alienados; los de Bichad (1771-1802), autor de una gran *Anatomie générale*, que estudió igualmente la patología de los tejidos orgánicos, contribuyendo al desarrollo de la histología.

En cuanto a la medicina, se inscribe a comienzos de siglo en los marcos surgidos de una determinada idea del hombre; algunas escuelas se hacen muy famosas, en particular las de Leiden y de Halle. La primera, de tendencia mecanicista, tuvo como jefe al holandés Hermann Boerhaave, hombre de inmensa cultura, que estudió la filosofía, las matemáticas y aun la teología antes de especializarse en medicina. Fundó la patología en la concepción de un organismo humano sujeto a las leyes de la mecánica, constituido esencialmente por sólidos o continentes (los órganos) y fluidos o contenidos (sangre, linfa, orina, etc.), admitiendo enfermedades del continente por lesión material, atonía, espasmo, etc., y del contenido por acritud o viscosidad de los humores. La escuela reconocía al sistema nervioso una acción por intermedio de los "espíritus animales", que se filtraban incesantemente a través de la sustancia cervical de los centros céfalo-raquídeos y que, una vez cumplida su función en los nervios, regresaban al corazón y a la sangre por los canales linfáticos. Boerhaave, que localizaba al *sensorium commune* bajo la corteza cerebral, precisó sobre todo algunos signos físicos de la melancolía: la hipotermia, la lentitud de la respiración, del pulso, de las secreciones, de la nutrición. La Mettrie, que fue su alumno en Leiden, tradujo sus obras y dio a conocer en Francia sus teorías. En cuanto a la escuela de Halle, representada principalmente por Friedrich Hoffmann (1660-1742), y Georg Ernst Stahl (1600-1734), se caracterizó por la importancia que atribuyó a la acción de un alma sensitiva. El gran clínico Hoffmann, considerado como el fundador de la patología nerviosa en Alemania, cargaba el acento en la importancia de las variaciones del tono nervioso (atonía, espasmo) y sobre los trastornos de la digestión. En cuanto a Stahl, autor de la *Verdadera teoría médica* (1708) si los actos vitales dependen, por una parte, de la textura de los órganos y de los procesos psico-químicos, es el alma sensitiva —principio inmaterial— la que constituye su regulador armónico, la que los coordina, los modera o los activa. Así es postulada una acción constante del alma sobre el organismo, acción que la medicina debe secundar o favorecer. Muy impregnada de metafísica, la escuela de Stahl dio gran importancia a la higiene mental y a la vida moral, atribuyendo los extravíos en este dominio a

un debilitamiento de la acción del principio regulador susceptible, en el peor de los casos, de engendrar la locura.

Conviene recordar también la obra de Albrecht von Haller (1707-1777), poeta y médico, autor de *Elementa physiologiae corporis humani* (1757), que enseñó anatomía, cirugía y botánica en Gottinga, en Hannover y en Berna, su ciudad natal. Haller, que llama *vis nervosa* al poder que tienen los nervios de excitar la acción de los músculos, redujo mucho la función de los "espíritus animales", pues rechazó la teoría que atribuía al *cortex* la sede de las sensaciones, y, en vez de ver en él el único generador de los "espíritus" y del movimiento, sostuvo que toda la materia cerebral —sin exceptuar el cerebelo— contribuía al *sensorium commune*, con lo que inauguró una nueva problemática de las localizaciones cerebrales. Haller, que practicó por extenso la vivisección y contribuyó a los progresos de la anatomía comparada, es conocido sobre todo por su teoría de la irritabilidad y de la sensibilidad, que a su juicio eran las propiedades *sui generis* de la materia viviente. En la misma época (1759), el médico de Ginebra, Théodore Tronchin —"El célebre señor Tronchin, que cura a todo el mundo menos a mí..." (Voltaire a d'Alambert, 9 de diciembre de 1755)—, a quien se debe en buena parte la moda naciente de la vida al aire libre y los ejercicios físicos, publica en la *Encyclopédie* un gran artículo sobre la *Inoculación*; invoca en él treinta años de experimentos para solicitar la intervención de los poderes públicos y de los sabios en favor de este método nuevo capaz de conjurar la plaga de la viruela. Para hacer menos incompleto este esbozo de las investigaciones científicas en el siglo XVIII, hay que recordar también la creación de la homeopatía por Frédéric Hahnemann (1755-1843), nueva terapéutica médica que proclamaba exclusivamente el principio hipocrático *similia similibus curantur*; y las tentativas del suizo Lavater (1741-1801) y del alemán Franz Josef Gall (1758-1828) para fundar científicamente el primero una *fisiología* y el segundo una *frenología*.

Es verdad que en este siglo, en que Rousseau figura al lado de Voltaire, las investigaciones positivas no polarizaron todo el interés y el espíritu crítico está lejos de predominar en todas partes. La mentalidad mágica atestigua principalmente el prestigio de que gozaron en la corte y en la nobleza, bajo Luis XV y bajo Luis XVI, el enigmático "conde de Saint-Germain" y el famoso aventurero "conde de Cagliostro" y la admiración maniática más general todavía suscitada por el alemán Franz-Anton Mesmer, refugiado en un París que acogía en esta época a muchos que a sí mismos se llamaban alquimistas, rosacruces e "iniciados" de toda especie. Hombre

de una cultura excepcional (músico, doctor en filosofía, *studiosus emeritus* en teología, doctor en medicina con una tesis dentro del estilo de Paracelso sobre la influencia de los astros en la salud humana), sus prácticas médicas le habían valido en Viena una brillante reputación, pero sus desavenencias con la ciencia oficial lo obligaron a buscar asilo en otra parte. En París recupera su prestigio pero encuentra asimismo nuevas dificultades en sus relaciones con la Academia de Ciencias y con la nueva Facultad de Medicina y debe abandonar la capital para regresar a ella más tarde solicitado y festejado. Durante unos cinco años, en su alojamiento de la calle Montmartre transformado en clínica, recibía innumerables pacientes de todas las clases sociales, a quienes sometía a un tratamiento que se desarrolla como un ceremonial mágico. En la semipenumbra de un local con las ventanas veladas por cortinas y adornado con símbolos, los enfermos se agrupaban en silencio en torno a una especie de fuente llamada la *artesa* de la salud; de una habitación próxima llegaban los acordes de un clavecín o de una armónica tocados por el propio Mesmer, después el maestro entraba con paso lento, envuelto, como un mago hindú, en una larga túnica de seda lila y con una vara en la mano. El maestro preguntaba en voz baja a los pacientes sobre su mal, les pasaba la vara por el cuerpo, hundiendo su mirada en la de su interlocutor; antes de dar la señal para que se formara la "cadena" (que utilizarán los espíritus), cada uno de los participantes debía tocar los dedos de sus vecinos para que la "corriente magnética" se intensificara y atravesara todo el grupo. Frecuentemente se producían escenas asombrosas: los enfermos rompían la cadena y gritaban que estaban curados; otros se lanzaban a los pies del maestro y le besaban las manos, otros le suplicaban que aumentara la corriente o que les diera nuevos pases. Algunas veces también explotaban delirios colectivos; los enfermos rodaban por el suelo, los ojos desorbitados, mientras que otros riendo, sollozando, gimiendo, se ponían a danzar o por el contrario se sumergían en un sueño letárgico. Aquellos cuya crisis llegaba a un paroxismo insoponible, eran transportados a una pieza contigua con muros acojinados; a la "sala de crisis" que prevé la teoría.

Bien se sabe hasta qué punto Mesmer le tomó gusto a este papel de mago y a la aureola de salvador que adquirió por sus prácticas, cuyos éxitos son innegables. Es muy probable que haya sido un médico serio, persuadido de que había descubierto en el "magnetismo animal" el medio eficaz para curar, y que haya sido en alguna forma desbordado por los acontecimientos. De todas maneras la "mesmeromanía" gana a la capital y los parisienses, lo mismo que los vie-

neses quieren "magnetizarlo" todo. En Lyon un viejo caballo es objeto de un experimento "magnético" en presencia de magistrados y de médicos. En cierto momento la efervescencia que reina entre los partidarios y los adversarios de Mesmer es tal, que Luis XVI ordena a la Academia de Ciencias y a la Facultad de Medicina que estudien la cuestión y se pronuncien sobre las consecuencias de estas prácticas. Se forma entonces una comisión de sabios, algunos de ellos de los más eminentes: el físico Benjamín Franklin, el botánico A.-L. Jussieu, el astrónomo J.-S. Bailly, el químico Lavoisier (estos dos últimos, futuras víctimas de la siniestra máquina tan recomendada por el médico J.-I. Guillotin, miembro también de la comisión). La tarea de la comisión es precisa, no tiene que establecer si Mesmer es verdaderamente un curador eficaz sino si sus prácticas tienen un fundamento teórico justo. Ahora bien, como este fundamento es lo que Mesmer denominó "magnetismo animal" y se ufana de haber descubierto una especie de fluido que permite una comunicación directa entre los individuos, los sabios se esforzaron por descubrir su realidad. Comprobaron que no podían verlo, ni olerlo ni tocarlo ni aun con la ayuda del microscopio y que por su parte ellos no percibían ningún efecto. A partir de entonces, la suerte está echada. Con la única excepción de Jussieu, que expresa sus reservas y se separa de la comisión, ésta concluye de su investigación que el "fluido" es inexistente. Su informe público del 10 de agosto de 1784 iba así a poner fin a esta empresa de medicina física, confinando a los continuadores de Mesmer al clan de los "curanderos" marginales y cerrando el camino que aquél había abierto. Al atribuir a la "imaginación" los éxitos de Mesmer, los autores del informe mostraban qué lejos estaba todavía el espíritu científico de comprender estos fenómenos (histeria, hipnosis, sugestión), cuyo estudio será la gloria científica de Charcot en París, de Bernheim y de Liébault en Nancy antes de llegar a la revolución psicoanalítica.¹

2. LA PSICOLOGÍA SUBJETIVA DE BERKELEY

Después de la obra de Locke —que dio origen a numerosas discusiones sobre la naturaleza y el destino del alma humana—, las de George Berkeley (1685-1753) y de David Hume (1711-1776), aportan al pensamiento occidental una contribución de primera magnitud. Es cómodo relacionar entre sí a estos tres pensadores; sin embargo, esto no debe ocultarnos una notable diferencia de inspi-

¹ Los escritos dispersos de Mesmer son ahora accesibles al lector francés gracias a Robert Amadou (*Le magnetisme animal*, París, Payot, 1971).

ración. Pues si Locke es el promotor de un empirismo que pretende tratar con miramientos los principios cristianos, el obispo irlandés Berkeley quiere oponerse a la marea de las tendencias materialistas, una doctrina irrefutable, para mayor gloria de la religión anglicana; mientras que Hume suma, a un sentido crítico muy agudo, un alto agnosticismo en lo tocante a las formas de la vida religiosa. Así también, puede ser sospechoso de ateísmo. Es sabido que los enciclopedistas, en ocasión de su regreso a Francia en 1763, saludaron en él a un eminente compañero de armas. No obstante, si se contemplan sus doctrinas desde el punto de vista de la psicología, tienen en común la preocupación por la experiencia concreta y aun, en cierto sentido —Berkeley y Hume, sobre todo— por la experiencia vivida. Y que apelan para fundar su conocimiento del hombre, a sus datos inmediatos en el sujeto humano, en virtud de una exigencia que prelude las *Críticas* de Kant.

La doctrina de Berkeley —aunque su autor sea un hombre de su tiempo por lo que hace a algunos motivos conforme a la inspiración del Siglo de las Luces—² se nos aparece aislada, tanto por la preocupación metafísica preponderante de que da testimonio como por la orientación misma de esta metafísica. Tiene como meta establecer que la espiritualidad y la inmortalidad del alma, lejos de ser concepciones de una edad pasada expresan la verdad filosófica más profunda. Contra los que sostienen, como el doctor Willis, “que el alma humana no es más que una débil llama (*a thin vital flame*) o un sistema de espíritus animales”, Berkeley quiere demostrar que es indivisible, inextensa y, por eso mismo, incorruptible:

Los movimientos, cambios, decrecimientos y disoluciones que vemos producirse continuamente en los cuerpos naturales (y es lo que entendemos por *curso de la naturaleza*) no pueden afectar a una sustancia activa, simple, no compuesta; nada puede ser más claro; por tanto, el ser no puede ser disuelto por la fuerza de la naturaleza; y esto es tanto como decir que el *alma humana es naturalmente inmortal*. (*Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, § 141.)

Así, vemos resurgir en él una argumentación teñida de platonismo. Pero el giro activista que el pensamiento occidental cobró a

² Prueba de ello su *Ensayo para evitar la Ruina de la Gran Bretaña*, publicado en 1721, después del fracaso de la Compañía de los Mares del Sur, en el que desarrolla todo un programa de reformas; y su gran “proyecto” para las Bermudas, *Proyecto para apoyar mejor las iglesias de nuestras plantaciones en el extranjero y para convertir al cristianismo a los salvajes de América mediante la fundación de un colegio en las Islas Summer, llamadas todavía Islas de las Bermudas*.

partir del Renacimiento le confiere una tonalidad novísima, y su punto de partida es experimental y subjetivo.

Tal perspectiva había sido abierta por Descartes y Locke, con su afirmación de que las cualidades *secundarias* (colores, sonidos, sabores, olores, temperatura...) dependen de la sensibilidad, pero que en cambio admitían que las cualidades *primarias* (extensión, forma, movimiento) existen fuera de los sujetos que las perciben, y que interesan a una sustancia distinta del espíritu. En virtud de la supresión de esta distinción entre dos tipos de cualidades en favor de una total espiritualidad de lo real, la obra de Berkeley marca una época en la historia del pensamiento. Se comprenderá la verdad de tal pensamiento, considera él, si desconfiamos de las ilusiones que son resultado del lenguaje, y si nos desprendemos de la creencia en la realidad de la idea general. La idea abstracta de existencia es particularmente peligrosa y hay que exorcizar a su fantasma, comprendiendo que no se conocen nunca más que existencias concretas:

...no se puede pensar la existencia aparte de la percepción o de la volición; no se distingue de ellas. (*Cuadernos de notas*, § 663.)

La opinión de que la existencia es distinta de la percepción tiene consecuencias funestas... (*Ibid.*, § 817.)

Entonces, ¿qué es el alma o el espíritu para Berkeley? Esencialmente, una actividad libre, de la que el hombre tiene un conocimiento directo, intuitivo, distinto del de las ideas. En cuanto percibe las ideas, el espíritu es *intelecto*; en cuanto produce u obra de alguna manera sobre ellas, es *voluntad*:

...la sustancia de un espíritu es lo que obra, produce, quiere, opera o si queréis (para evitar el posible equívoco resultante de la palabra *lo*) es obrar, producir, querer, operar. Su sustancia no es cognoscible, puesto que no es una idea. (*Cuadernos de notas*, § 847.)

Para poner de manifiesto esta pura actividad espiritual, Berkeley se lanza a expurgar al conocimiento de toda construcción abstracta, ya se trate de las ilusiones nacidas del lenguaje o de aquellas más sutiles que nacen de los procedimientos científicos; y esto para establecer, por relación a los objetos, que toda su realidad está en su *ser percibidos*, que la idea de una sustancia material —soporte de cualidades con existencia en sí— carece de sentido. El conocimiento sólo concierne a los espíritus y a las ideas; aparte del conocimiento de sus relaciones estudiadas por la ciencia. Como veremos a

propósito de su "nueva teoría de la visión", pretende demostrar que el espacio no podría existir fuera del espíritu, lo mismo que, por otra parte, el tiempo, encadenamiento de nuestras ideas y de nuestras voliciones:

Decís, a este respecto, todo no es más que idea, una pura ilusión. Y yo respondo, todo es tan real como siempre. Entiendo que llamar idea a una cosa no es quitarle realidad. . . (*Cuaderno de notas*, § 825.)

Es así como Berkeley refuta de antemano las objeciones y los malos entendimientos que debería provocar el aspecto paradójico de su teoría. Si emplea el término de *idea* para designar lo que comúnmente llamamos cosas, es sobre todo para indicar su renuencia a otorgar a estas últimas una realidad independiente de su percepción por una inteligencia. De tal modo, el término *idea* tiene en él el sentido de "cosa percibida".

. . . La sustancia del cuerpo, o de cualquiera otra cosa, ¿es algo más que la colección de las ideas incluidas en esta cosa? Así, la distancia de un cuerpo particular es la extensión, la solidez, la forma. Del cuerpo general, no hay idea. (*Cuaderno de notas*, § 524.)

Por tanto, en la medida en que son perceptibles, los objetos exteriores se vuelven "ideas" en Berkeley. Y estas últimas nos conducen al espíritu que las produce al percibirlas. Sin embargo, reconoció por fuerza que no todos los objetos que percibimos dependen siempre de nosotros; hay algunos, inclusive, que no dependen en lo más mínimo:

Los árboles están en el parque; es decir, quiéralo y oo no, me imagine yo o no, sea lo que fuere a su respecto. Si salgo a la luz del día y abro los ojos, no podré evitar verlos. (*Cuadernos de notas*, § 99.)

Pero este reconocimiento del hecho de que las ideas sensibles se imponen a nosotros, por el momento, por el orden de su presentación así como por su contenido cualitativo, lejos de refutarlo, lo convence de que hay que admitir la acción de otro espíritu que las produce: la del Espíritu creador cuya influencia sufren constantemente los espíritus creados. El inmaterialismo de Berkeley nos introduce, pues, en un mundo intersubjetivo esencialmente espiritual; un mundo cuya realidad, constituida por las maneras de ser de las personas, corresponde a sus innumerables puntos de interferencia.³ Las

³ Cf. Andrés Leroy, traducción de las *Oeuvres choisies de Berkeley*, Aubier, 1944, tomo I, Prefacio, p. 14.

demás almas, las demás voluntades se descubren por analogía con la experiencia de nuestro yo:

No podemos representarnos otra inteligencia que no sea la nuestra más que como otro yo. Nos imaginamos a nosotros mismos agitados por tales pensamientos o tocados por tales o cuales sensaciones. (*Ibid.*, § 782.)

Aunque sea de esencia metafísica, el carácter experimental de la doctrina de Berkeley le confiere un gran interés psicológico. "Experimental" en el sentido de una psicología introspectiva, que tiene como mira descubrir lo que Bergson llamará "datos inmediatos de la conciencia". Es el caso, particularmente, del *Ensayo de una teoría nueva de la visión* (1709), en el que Berkeley, sobre la base de la experiencia más concreta emprende la tarea de demostrar que la explicación geométrica es errónea, y que lo visual —como lo representado en general— no existe más que en el espíritu, mientras que los ángulos y las líneas de los géometras son productos de la abstracción. Sin embargo, es a esta realidad espacial, así supuesta, a la que los físicos atribuyen el poder de producir necesariamente en nosotros los estados de conciencia que constituyen nuestras representaciones visuales. Ahora bien, en virtud de su famoso principio: *existir es percibir o ser percibido*, Berkeley considera ilusoria la explicación de un hecho puramente mental por una realidad distinta del espíritu y exterior a él. Como el mundo existe sólo en tanto es percibido, la visión es un hecho de conciencia que hay que explicar en términos de conciencia. Si en óptica podemos hacer un buen uso del cálculo por líneas y por ángulos, es en virtud de una relación contingente entre estados de conciencia (que ocasiona la percepción de la distancia, de la magnitud y de la situación de los objetos) y ángulos y líneas concebidos como generalizaciones de la experiencia. Pero la experiencia concreta es del todo distinta. Los datos propios e inmediatos de la visión son únicamente la luz y los colores, con su diversidad de matices y de sombras, sus grados de distinción y de claridad, de vivacidad o de debilidad, sin ninguna noción de distancia. Esta última, al igual que el tamaño y la posición de los objetos, es percibida por el tacto y no por la vista, y por tanto no son datos inmediatos. Por otra parte, no hay nada en común entre la extensión visual y la extensión táctil, siendo la primera un dato inmediato de la vista y la segunda un dato inmediato del tacto. Por tanto, se puede afirmar que las sensaciones de la vista y las del tacto son radicalmente heterogéneas. Y sin embargo,

propósito de su "nueva teoría de la visión", pretende demostrar que el espacio no podría existir fuera del espíritu, lo mismo que, por otra parte, el tiempo, encadenamiento de nuestras ideas y de nuestras voliciones:

Decís, a este respecto, todo no es más que idea, una pura ilusión. Y yo respondo, todo es tan real como siempre. Entiendo que llamar idea a una cosa no es quitarle realidad... (*Cuaderno de notas*, § 825.)

Es así como Berkeley refuta de antemano las objeciones y los malos entendimientos que debería provocar el aspecto paradójico de su teoría. Si emplea el término de *idea* para designar lo que comúnmente llamamos cosas, es sobre todo para indicar su renuencia a otorgar a estas últimas una realidad independiente de su percepción por una inteligencia. De tal modo, el término *idea* tiene en él el sentido de "cosa percibida".

...La sustancia del cuerpo, o de cualquiera otra cosa, ¿es algo más que la colección de las ideas incluidas en esta cosa? Así, la distancia de un cuerpo particular es la extensión, la solidez, la forma. Del cuerpo general, no hay idea. (*Cuaderno de notas*, § 524.)

Por tanto, en la medida en que son perceptibles, los objetos exteriores se vuelven "ideas" en Berkeley. Y estas últimas nos conducen al espíritu que las produce al percibir las. Sin embargo, reconoció por fuerza que no todos los objetos que percibimos dependen siempre de nosotros; hay algunos, inclusive, que no dependen en lo más mínimo:

Los árboles están en el parque; es decir, quiéralo y oo no, me imagine yo o no, sea lo que fuere a su respecto. Si salgo a la luz del día y abro los ojos, no podré evitar verlos. (*Cuadernos de notas*, § 99.)

Pero este reconocimiento del hecho de que las ideas sensibles se imponen a nosotros, por el momento, por el orden de su presentación así como por su contenido cualitativo, lejos de refutarlo, lo convence de que hay que admitir la acción de otro espíritu que las produce: la del Espíritu creador cuya influencia sufren constantemente los espíritus creados. El inmaterialismo de Berkeley nos introduce, pues, en un mundo intersubjetivo esencialmente espiritual; un mundo cuya realidad, constituida por las maneras de ser de las personas, corresponde a sus innumerables puntos de interferencia.³ Las

³ Cf. Andrés Leroy, traducción de las *Oeuvres choisies de Berkeley*, Aubier, 1944, tomo I, Prefacio, p. 14.

demás almas, las demás voluntades se descubren por analogía con la experiencia de nuestro yo:

No podemos representarnos otra inteligencia que no sea la nuestra más que como otro yo. Nos imaginamos a nosotros mismos agitados por tales pensamientos o tocados por tales o cuales sensaciones. (*Ibid.*, § 782.)

Aunque sea de esencia metafísica, el carácter experimental de la doctrina de Berkeley le confiere un gran interés psicológico. "Experimental" en el sentido de una psicología introspectiva, que tiene como mira descubrir lo que Bergson llamará "datos inmediatos de la conciencia". Es el caso, particularmente, del *Ensayo de una teoría nueva de la visión* (1709), en el que Berkeley, sobre la base de la experiencia más concreta emprende la tarea de demostrar que la explicación geométrica es errónea, y que lo visual —como lo representado en general— no existe más que en el espíritu, mientras que los ángulos y las líneas de los geómetras son productos de la abstracción. Sin embargo, es a esta realidad espacial, así supuesta, a la que los físicos atribuyen el poder de producir necesariamente en nosotros los estados de conciencia que constituyen nuestras representaciones visuales. Ahora bien, en virtud de su famoso principio: *existir es percibir o ser percibido*, Berkeley considera ilusoria la explicación de un hecho puramente mental por una realidad distinta del espíritu y exterior a él. Como el mundo existe sólo en tanto es percibido, la visión es un hecho de conciencia que hay que explicar en términos de conciencia. Si en óptica podemos hacer un buen uso del cálculo por líneas y por ángulos, es en virtud de una relación contingente entre estados de conciencia (que ocasiona la percepción de la distancia, de la magnitud y de la situación de los objetos) y ángulos y líneas concebidos como generalizaciones de la experiencia. Pero la experiencia concreta es del todo distinta. Los datos propios e inmediatos de la visión son únicamente la luz y los colores, con su diversidad de matices y de sombras, sus grados de distinción y de claridad, de vivacidad o de debilidad, sin ninguna noción de distancia. Esta última, al igual que el tamaño y la posición de los objetos, es percibida por el tacto y no por la vista, y por tanto no son datos inmediatos. Por otra parte, no hay nada en común entre la extensión visual y la extensión táctil, siendo la primera un dato inmediato de la vista y la segunda un dato inmediato del tacto. Por tanto, se puede afirmar que las sensaciones de la vista y las del tacto son radicalmente heterogéneas. Y sin embargo,

¿no creemos percibir, por la sola vista, la distancia, el tamaño y la situación de los objetos? Berkeley da, a lo que considera que es una ilusión, una explicación puramente psicológica: cuando hay ideas que coexisten constantemente, forman grupos inseparables hasta el punto de que llegamos a pensar que son intuiciones.⁴

En virtud de que reduce toda realidad a la actividad espiritual, Berkeley atribuye al alma, muy naturalmente, el poder causal de mover los cuerpos. Se aparta por ello de Malebranche —con el que está emparentado por otros aspectos de su pensamiento— que no reconocía este poder ni a las almas ni a los cuerpos. Contrariamente aún al pensador francés, y a su teoría de la visión de las ideas en Dios, invita a los hombres a descifrar el lenguaje visible de la naturaleza, simbolismo querido por Dios, y que se expresa por las relaciones de sucesión y de analogía que la ciencia descubre entre los fenómenos.

La teoría de Berkeley —que deja muchas dudas respecto de algunos problemas: ¿qué es de los seres no humanos en el mundo? ¿Cómo concebir la pluralidad de las conciencias en un espacio puramente espiritual? ¿De qué manera produce en nosotros las ideas sensibles el Espíritu creador?— provoca nuestra admiración por el rigor de su pensamiento y la originalidad de su visión de las fuentes de la experiencia vivida. Indica con audacia la actividad del espíritu y el pensamiento occidental le debe, en este aspecto, que prolonga en cierto sentido el *cogito* cartesiano, un impulso que lo conducirá, a través de Hume, a la revolución de Kant y al idealismo alemán.

3. EL MECANISMO DE LA METTRIE

Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), médico, biólogo, fisiólogo, filósofo, panfletista, había sido destinado por su padre a abrazar la carrera eclesiástica; después de haberse entusiasmado por el jansenismo en su adolescencia, fue en Holanda discípulo de Boerhaave, cuyas obras tradujo. De inteligencia viva y precoz, y muy conocedor de la historia de las ideas, como atestigua sobre todo el *Abrégé des Systèmes* que escribió para “facilitar el entendimiento” de su *Traité de l'Âme*⁵ llegó a pensar que el materialismo no tiene más adversario válido que la fuerza de los prejuicios. Esta fuerza es tal, que

⁴ Cf. André Joussain: *Exposé critique de la philosophie de Berkeley*, París, Boivin, 1920, pp. 72-98.

⁵ *Oeuvres philosophiques de La Mettrie*, nouvelle édition précédée de son éloge par Frédéric II, Roi de Prusse, Berlín y París (Charles Tutot, impresor), 1796.

él se niega a considerar como un peligro social al ateísmo, hacia el cual se siente inclinado, pues nunca podría llegar a ser popular:

Los materialistas tienen a bien demostrar que el hombre no es sino una máquina, y el pueblo nunca les creará nada. El mismo instinto que le aferra a la vida, le da suficiente vanidad para creer inmortal su alma, y es demasiado tonto y demasiado ignorante para llegar a desdenar esa verdad. (*Discours préliminaire, op. cit.*, p. 18.)

En relación con los enciclopedistas, las fechas hablan en favor de su originalidad. Su *Traité de l'Âme*, en el que aborda numerosos problemas que hoy en día pertenecen a la psicología experimental y a la psico-patología (órganos sensoriales, sensaciones, asociaciones de ideas, memoria, amnesias por lesiones traumáticas, alucinaciones, obsesiones), es de 1745, y por tanto anterior a las obras de Diderot, Helvetius y d'Holbach, y también anterior en un año al *Essai sur les origines des connaissances humaines*, de Condillac. No puede dudarse de que ejerció una influencia real sobre los enciclopedistas, aunque estos últimos no lo citen, demasiado comprometidos, sin duda, para apoyarse en un hombre que se había hecho merecedor, por la audacia de sus concepciones anti-teológicas y por sus escritos que ridiculizaron a todas las celebridades médicas de París, de una reprobación que puso su existencia en peligro. La Mettrie no encontraría la paz sino al final de su corta vida, gracias a la protección de Federico II; el rey de Prusia escribirá de su protegido un *Elogio* en el que, recordando que “padeció una espantosa persecución”, reivindica magníficamente la autonomía de las investigaciones particulares:⁶

... la mayoría de los sacerdotes examinan todas las obras... como si fuesen tratados de teología;... de ahí vienen tantos falsos juicios y tantas acusaciones formadas, en su mayor parte, para perjudicar a los autores. Un libro de física debe ser leído con espíritu de físico; la naturaleza, la verdad, es su juez; es ella quien debe absolverlo o condenarlo: un libro de astronomía debe ser leído de la misma manera. Si un pobre médico demuestra que un estacazo fuertemente aplicado sobre el cráneo trastorna el espíritu, o bien, que un determinado grado de calor causa el extravío de la razón, hay que probar lo contrario, o hay que callarse. Si un astrónomo hábil demuestra, a pesar de Josué, que la Tierra y todos los globos celestes giran alrededor del Sol es preciso, o calcular mejor que él, o admitir que la Tierra gira. (*Op. cit.*, IV y V.)

⁶ El *Elogio* fue leído en sesión pública de la Academia de Berlín, el 19 de enero de 1752.

No podríamos decir del médico-filósofo, que solía reflexionar sobre la muerte, que haya suprimido la dimensión metafísica, sino más bien que le prohíbe todo vuelo en razón de un naturalismo deliberado:

La muerte es el final de todo; después de ella, lo repito, sólo hay un abismo, una nada eterna; todo se ha dicho, todo se ha hecho; la suma de los bienes y la suma de los males es igual: ya no hay cuidados, ya no hay problemas, ya no hay personajes por representar: *la farsa ha terminado.* (*Système d'Épicure, op. cit.*, cap. II, p. 36.)

Si execra a los teólogos, "espíritus turbulentos que hacen la guerra para servir a un Dios de paz" (*Discours préliminaire*), las explicaciones filosóficas le parecen demasiado ambiciosas y el espíritu sistemático "el más peligroso de los espíritus".

No son ni Aristóteles, ni Platón, ni Descartes, ni Malebranche quienes os enseñarán lo que es vuestra alma... la esencia del alma del hombre y de los animales es y será siempre tan desconocida como la esencia de la materia y de los cuerpos; y digo más; el alma separada del cuerpo por abstracción, se parece a la materia sin forma alguna: no se puede concebir. (*Traité de l'Âme, op. cit.*, cap. I, p. 65.)

Así también pretende seguir "paso a paso a la naturaleza, la observación y la experiencia", y no otorgar su asentimiento más que "a los más altos grados de probabilidad y de verosimilitud". (*ibid.*)

Pero si la esencia del alma se nos escapa, al igual que las causas primeras, es posible conocer las propiedades que se manifiestan en el organismo del que es el "principio activo". Si hay en los cuerpos un "principio motor", y si se puede establecer que no solamente hace latir al corazón, sino sentir a los nervios y pensar al cerebro, de esto se seguirá claramente que este principio es lo que llamamos *alma* (*Traité de l'Âme, op. cit.*, p. 76); para La Mettrie, tal principio "se llama percepción, y nace de la sensación que se produce en el cerebro" (*Les animaux plus que machines, op. cit.*, t. II, p. 101).

Así pues, hay unidad de la materia viva, sumada a la idea (*Le Système d'Épicure*) de una formación de las cosas y de los seres a partir de un barro original, a través de toda suerte de ensayos desafortunados, de una especie de concurrencia vital; en pocas palabras, una visión del mundo que anuncia al transformismo; una visión que forzosamente es sólo intuitiva, puesto que la anatomía comparada tenía que esperar a Buffon, y ya que la embriología, a pesar de los progresos del microscopio, no existía aún verdaderamente.

El fisiólogo La Mettrie describe con detalle los órganos de la vista, del olfato, del tacto, y se interesa sobre todo por el sistema nervioso que, a su juicio, desempeña un papel esencial; y describe extensamente su estructura: cerebro, médula, nervios motores y sensitivos, así como sus terminaciones (*Les animaux plus que machines*) y observa, a propósito de la visión, que las enfermedades del nervio óptico detienen en su camino a la materia o al movimiento que se propaga al cerebro. Está convencido de que "los diversos estados del alma son siempre correlativos a los del cuerpo" (*L'homme machine*), y que no se puede conocer la naturaleza humana más que en función de esta correlación, que en él se establece de preferencia en favor del cuerpo:

...No hay nada más limitado que el dominio del alma sobre el cuerpo, y nada tan amplio como el dominio del cuerpo sobre el alma. No solamente no conoce el alma los músculos que la obedecen, y cuál es su poder voluntario sobre los órganos vitales: sino que jamás ejerce arbitrio sobre estos mismos órganos ¡Qué digo! Ni siquiera sabe si la voluntad es la causa eficiente de las acciones musculares, o simplemente una causa ocasional, puesta en juego por algunas disposiciones internas del cerebro, que obran sobre la voluntad, la mueven secretamente y la determinan como quiera que sea. (*Traité de l'Âme, op. cit.*, p. 159.)

Observa que, en general, "la forma y la composición del cerebro de los cuadrúpedos es, sobre poco más o menos, la misma del hombre":

Igual figura, igual disposición por doquier, con la diferencia esencial de que el hombre es, de entre todos los animales, el que tiene más cerebro...

Si el cerebro del hombre es el más grande, también es "el más tortuoso":

Si el imbécil no carece de cerebro, como se señala comúnmente, esta víscera pecará por una mala consistencia, por una excesiva blandura, por ejemplo. Y lo mismo puede decirse de los locos, pues los vicios de su cerebro no siempre se sustraen a nuestras investigaciones; pero si las causas de imbecilidad, de la locura, etc., no son sensibles, ¿a dónde habremos de ir a buscar las de la variedad de todos los espíritus? Se les escapan a los ojos de los linceos y de las águilas. *Una nada, una fibrita, algo más sutil que lo que la anatomía puede descubrir*, hubiese hecho dos tontos de Erasmo y de Fontenelle, como él mismo señala en uno de sus mejores diálogos (*L'homme machine, op. cit.*, t. III, pp. 129 y 131.)

Mientras era médico de los guardias del duque de Grammont hasta la batalla de Fontenoy, en la que murió su protector, se vio afectado por una "fiebre cálida", que desempeñó en su vida un papel decisivo. Federico II hace alusión a ella en su *Elogio*:

...Entendió que la facultad de pensar no era sino una consecuencia de la organización de la máquina y que el desarreglo de sus resortes influía considerablemente sobre esa parte de nosotros mismos a la cual llaman alma los metafísicos. Lleno de estas ideas durante su convalecencia, llevó atrevidamente la antorcha de la experiencia a las tinieblas de la metafísica; trató de explicar, con ayuda de la anatomía, la tenue textura del entendimiento, no encontró sino mecánica allí donde otros habían supuesto una esencia superior a la materia. (*Op. cit.*, p. IV.)

Tal fue el origen de su *Traité de l'Âme*,⁷ del que Federico II dice también que "el capellán del regimiento tocó a rebato contra él y todos los devotos clamaron".

Según La Mettrie, que atribuye una importancia esencial a las sensaciones transmitidas por lo que él llama "fluido nervioso", no se le puede negar al alma una determinada extensión. Los nervios conducen a la médula (sin nombrarlo parece haber comprendido bien el arco reflejo) o al cerebro:

...Bien puede ser que haya algo de verdad en todas las opiniones de los autores a este respecto, por opuestas que parezcan: y puesto que las enfermedades del cerebro, según el sitio que ataquen, suprimen unas veces un sentido, y otras veces otro, aquellos que sitúan la sede del alma en las *entrañas* o en los *testes*, están más equivocados que los que quisieran situarla en el *centro oval*, en el *cuerpo calloso* o aun en la *glándula pineal*. (*Traité de l'Âme, op. cit.*, pp. 118-119.)

Admite también que toda la sustancia cerebral participa en las manifestaciones de la vida psíquica:

...¿Dónde está vuestra alma, cuando vuestro olfato le comunica olores que le agradan o le desagradan, si no es en esas capas de donde parten los nervios olfativos? ¿Dónde está cuando percibe con placer un cielo hermoso, una bella perspectiva, sino en las capas ópticas?

⁷ La obra apareció primero con el título de *Histoire naturelle de l'Âme*, en La Haya, en 1745. Fue presentada como traducción del inglés de M. Charp, por el difunto M. H., de la Academia de Ciencias (la mayoría de las obras de La Mettrie fueron publicadas sin el nombre de su autor).

Para oír, es preciso que esté colocada en el nacimiento del nervio auditivo, etc. Todo demuestra, pues, que ese timbre con el que hemos comparado al alma, para dar una idea sensible, se halla en varios lugares del cerebro, puesto que realmente se toca en varias puertas. Pero no pretendo decir, por esto, que haya varias almas; sin duda, una sola basta en la extensión de esta sede medular que nos hemos visto obligados por la experiencia a concederle; basta, digo yo, para obrar, sentir y pensar en la medida que le es permitido por los órganos. (*Traité de l'Âme, op. cit.*, pp. 119-120.)

Si la actividad y la sensibilidad son las propiedades permanentes del alma, el pensamiento le es accidental, y es inútil recurrir a una entidad cualquiera, a una *mónada espiritual* o a una *forma subsistente*, como dicen "los sagaces y prudentes escolásticos":

...¿Por qué queréis que me la imagine (al alma) de una naturaleza absolutamente distinta del cuerpo, siendo así que yo veo claramente que es la organización misma de la médula en los primeros comienzos de su nacimiento (es decir, al final del *cortex*) la que ejerce tan libremente, en el estado sano, todas estas propiedades? Pues es una multitud de observaciones de experiencias seguras lo que me prueba lo que afirmo, en tanto que, quienes dicen lo contrario, pueden exhibirnos mucha metafísica, sin darnos una sola idea. (*Traité de l'Âme, op. cit.*, pp. 120-121.)

La Mettrie tuvo una determinada conciencia de la dificultad: el paso de los movimientos materiales a las significaciones que caracteriza la vida del espíritu; pero el problema le ofrece una nueva ocasión de burlarse del punto de vista creacionista:

Pero, entonces, ¿serían fibras medulares las que formarían el alma? ¿Y cómo concebir que la materia pueda sentir y pensar? Confieso que no lo concibo; pero, aparte de que es impío limitar la omnipotencia del creador, sosteniendo que no puede hacer que la materia piense, él, que con una palabra hizo la luz, ¿debo yo despojar a un ser de las propiedades que impresionan mis sentidos, porque la esencia de este ser es desconocida para mí? No veo más que materia en el cerebro; más que extensión... en su parte sensitiva: viva, sana, bien organizada, esta víscera contiene en el origen de los nervios un principio activo difundido por la sustancia medular. Veo a este principio que siente y piensa, trastornarse, dormirse, extenderse con el cuerpo. ¡Qué digo! El alma es la primera que duerme, su fuego se extingue a medida que las fibras, de que parece estar hecha, se debilitan y caen unas sobre otras. Si todo se explica por lo que la anatomía y la fisiología me descubren en la médula, ¿tengo necesidad de forjar un ser ideal?

Si confundo el alma con los órganos corporales, es pues porque todos los fenómenos me determinan a ello, y, además, porque Dios no ha dado a mi alma ninguna idea de sí misma, sino solamente suficiente discernimiento y buena fe para reconocerse en cualquier espejo que sea, y no avergonzarse de haber nacido en el fango. (*Traité de l'Âme, op. cit.*, pp. 121-122.)

Tal es la perspectiva en que La Mettrie trata de la vida psíquica en todas sus formas. En primer lugar las sensaciones, cuyo mecanismo describe insistiendo en la especificidad de los órganos sensoriales, y señalando la condición necesaria de una intensidad que no sea ni demasiado débil ni demasiado fuerte, cuyas leyes trata de descubrir:

Cuanto más distintamente obra un objeto sobre el *sensorium*, tanto más clara y distinta es la idea producida; cuanto más vivamente obra sobre la misma parte material del cerebro, tanto más clara es la idea; la misma claridad resulta de la impresión de los objetos a menudo renovada; cuanto más viva es la acción del objeto, cuanto más "diferente de toda otra o extraordinaria", tanto más "viva e hiriente" es la idea. (*Traité de l'Âme, op. cit.*, pp. 106-108.)

El juicio implica una comparación y la memoria —demasiado descreditada a su juicio— desempeña en esto un papel primordial. Ahora bien, la memoria es explicable mecánicamente:

Parece depender de que las impresiones corporales del cerebro, que son las huellas de ideas que se suceden, están próximas; y que el alma no puede hacer el descubrimiento de una huella o de una idea sin recordar las demás que solían acompañarla. (*Traité de l'Âme, op. cit.*, pp. 123-124.)

Del examen que practica sobre la memoria y sus trastornos, a la luz de sus concepciones neuro-fisiológicas y de hecho tomados de diferentes fuentes, La Mettrie saca en conclusión que es,

...una facultad del alma que consiste en las modificaciones permanentes del movimiento de los espíritus animales, excitados por las impresiones de los objetos que han obrado vivamente, o muy a menudo, sobre los sentidos: de manera que estas modificaciones recuerdan al alma las mismas sensaciones, con las mismas circunstancias de lugar, tiempo, etc., que la acompañaron en el momento en que el alma las recibió por los órganos sensoriales. (*Traité de l'Âme, op. cit.*, p. 126.)

Le parece que la imaginación es la función esencial del psiquismo humano; es ella la que rige inclusive las creaciones científicas, y sus

diversas formas nos conducen de nuevo, en él, como es natural en tal contexto, al dominio de las sensaciones (*Traité de l'Âme*, cap. X, § XI.) En cuanto a las pasiones, ve en el amor y en el odio las pasiones de las que las demás afecciones del alma no son sino grados; salvo los estados de indiferencia (*Traité de l'Âme, op. cit.*, p. 134.) Cree que los nervios desempeñan en el proceso un papel esencial, y se aplica a describir los concomitantes orgánicos de las pasiones:

La cólera aumenta todos los movimientos y, por consiguiente, la circulación de la sangre, lo que hace que el cuerpo se vuelva caliente, enrojezca, tiemble, y esté pronto a eliminar algunas secreciones que lo irritan, así como está sujeto a las hemorragias. De ahí esas frecuentes apoplejías, esas diarreas, esas cicatrices que se vuelven a abrir, esas inflamaciones, esas ictericias, ese aumento de la transpiración. (*Traité de l'Âme, op. cit.*, p. 136.)

A su juicio, el terror suscita efectos análogos, pues "abre las arterias, cura a veces súbitamente la parálisis, la letargia, la gota, salva a un enfermo que está a las puertas de la muerte, produce la apoplejía, causa la muerte súbita...", mientras que el temor "disminuye todos los movimientos, produce frío, detiene la transpiración, predispone al cuerpo a recibir los miasmas contagiosos, produce palidez, horror, debilidad, relajamiento de los esfínteres, etc..."; en cuanto al pesar, "retarda todos los movimientos vitales y animales". Tales perturbaciones nos obligan a reconocer, según él, una acción de los nervios sobre la sangre arterial, cuyo curso es aumentado o retardado por el de los espíritus animales, y saca en conclusión que "los nervios son el resorte principal de las pasiones", en correlación con la imaginación:

...La imaginación afectada por una idea fuerte, por una pasión violenta, influye sobre el cuerpo y el temperamento; y, recíprocamente, las enfermedades del cuerpo atacan a la imaginación y al espíritu. La melancolía entendida en el sentido de los médicos, una vez instalada y vuelta muy atrabiliaria en el cuerpo de la persona más alegre, la volverá pues, necesariamente, de las más tristes: y en lugar de los placeres que amaba uno tanto, ya no se tendrá gusto más que por la soledad. (*Traité de l'Âme, op. cit.*, p. 139.)

La segunda parte del *Traité* está consagrada a las actividades psíquicas superiores, a la reflexión, a la libertad, a la meditación, al juicio, etc., consideradas en la perspectiva sensualista que el autor quiere mantener a toda costa, y que proclama a manera de conclusión:

Point de sens, point d'idées. Moins on a de sens, moins on a d'idées. Peu d'éducation, peu d'idées. Point de sensations reçues, point d'idées.

Si no hay sentido no hay ideas. / Cuanto menos sentido, menos ideas. / Escasa educación, escasas ideas. / Ninguna sensación recibida, ninguna idea.

Estos principios son las consecuencias necesarias de todas las observaciones y experiencias que constituyen la base inmovible de esta obra. Por tanto, el alma depende esencialmente de los órganos del cuerpo, con los cuales se forma, crece y decrece. *Ergo participem leti quoque convenit esse.*⁸

En definitiva, pues, toda la vida del espíritu se explica por el volumen y la estructura peculiar del cerebro humano:

...es evidente, cuando se lanza la mirada sobre la masa del cerebro del hombre, que esta víscera puede contener una prodigiosa multitud de ideas, y por consiguiente exige, para expresar estas ideas, más signos que los animales. En esto, precisamente, consiste toda la superioridad del hombre. (*Traité de l'Âme, op. cit., p. 149.*)

En una de sus últimas obras, *Les animaux plus que machines*, en la que se comentan irónicamente los conceptos de los discípulos de Leibniz y de Wolff, figura este "apólogo" acerca de las relaciones entre el alma y el cuerpo:

Por agradable que sea, será todavía más agradable contemplar el maravilloso concierto del cuerpo y del alma en la mutua generación de sus gustos y de sus ideas; y es un apólogo original, de un bromista desconocido, el que nos dará esta pequeña diversión filosófica. El cerebro habla primero y el alma responde.

P.—¿Qué os parece el azúcar?

R.—Lo mismo que a vos, dulce.

P.—¿Y el jugo de limón?

R.—Ácido.

P.—¿Y el espíritu de vitriolo?

R.—Mucho más ácido.

P.—¿Y la quinquina?

R.—Amarga.

P.—¿Y la sal marina? etc...

R.—¡Tontas preguntas! Lo mismo que a vos, una vez más, y siempre lo mismo que a vos. Desde que perdí las *ideas innatas* y las hermo-

⁸ Lucrecio: *De Natura Rerum*.

sas prerrogativas que Descartes y Stahl tan generosamente me habían concedido, debéis saber que no recibo nada más que de vos, y que vos no recibís nada más que de mí; que no me gobierno más que por vuestra voluntad, exactamente como vos no os regís más que por la mía. Así pues, nada de disputas y a callar, estamos hechos para vivir siempre de acuerdo... (*Les animaux plus que machines, op. cit., t. II, pp. 105-106.*)

En *L'homme machine*⁹ La Mettrie reflexiona de nuevo, más brevemente, sobre los sentidos y las alteraciones que pueden sufrir a consecuencia de algunas lesiones. Insiste en la influencia de los temperamentos, determinados por la diversa combinación de los humores; en las facultades psíquicas agudizadas, disminuidas o extinguidas por la enfermedad; en los trastornos patológicos de la percepción, los delirios, el sueño natural o provocado por algunas drogas (opio); en el efecto de la alimentación y de las bebidas generosas; en la relación de la fisonomía con el carácter; en la influencia del clima, etc., etc. (*Op. cit., pp. 117-128.*) Invoca experiencias que, a su juicio, establecen claramente que el movimiento no es obra del alma. La palpitación de la carne de los animales después de muertos; la reanimación del corazón y de los músculos mediante la simple inyección de agua caliente; y, sobre todo, el hecho de que el corazón de la rana "expuesto al sol, o mejor todavía, sobre una mesa o un plato caliente", "se mueve durante una hora, o más, después de haber sido arrancado del cuerpo" (*L'homme machine, op. cit., pp. 169-174*). En pocas palabras, casi no cabe duda de que La Mettrie conoció la *irritabilidad* muscular cuya paternidad se atribuye a Haller.

La concepción materialista propende a convertirse en sistema en *L'homme machine* y se encuentran afirmaciones que prefiguran las de Watson:

⁹ La obra apareció sin nombre del autor en Leiden, en 1747, editada por Elie Luzac y provocó un violento ataque contra el autor, muy especialmente en los medios eclesíasticos, tanto protestantes como católicos. Apareció con una larga dedicatoria irónica: "Al señor Haller, profesor de medicina en Gotinga", que tomó muy a mal la ocurrencia. La Mettrie se explicará más tarde, en una nota de su *Discours Préliminaire*, acerca de este *canular*, lo que le dio una nueva ocasión de burlarse del espiritualismo del ilustre médico suizo: "Fue la necesidad de ocultarme lo que hizo que se me ocurriera la dedicatoria al señor Haller. Considero que es doble extravagancia dedicar amistosamente un libro tan atrevido como el *Homme-Machine*, a un sabio al que nunca he visto y al que cincuenta años no han podido liberar de todos los prejuicios de la infancia; pero no creí que mi estilo me traicionase. Quizá debería haber suprimido una obra que ha hecho gritar, gemir, renegar tanto a aquel a quien está dirigida, pero ha recibido tan grandes elogios públicos de autores, cuyo sufragio es infinitamente halagador, que no he tenido el valor de hacerlo..." (*Op. cit., p. 60.*)

Ser máquina, sentir, pensar, saber cómo distinguir el bien del mal, el azul del amarillo, en una palabra, haber nacido con inteligencia y con un instinto seguro de la moral, y no ser más que animal, son, pues, cosas que no son más contradictorias que ser un mono o un periquito y saber cómo darse placer; pues, como se presenta la ocasión de decirlo, ¿quién hubiese adivinado jamás *a priori* que una gota del licor que se eyecta en el apareamiento hubiese de hacer sentir placeres divinos, y que hubiese de nacer una criaturita que, llegado un día, y cumplidas determinadas leyes, podría disfrutar de las mismas delicias? Creo que el pensamiento es tan poco incompatible con la materia organizada que parece ser más bien una propiedad de la misma, como la electricidad, la facultad motriz, la impenetrabilidad, la extensión, etc. (*L'homme machine, op. cit.*, p. 189.)

Estos fundamentos tienen como corolario, para La Mettrie, en lo que concierne al comportamiento humano, una moral hedonista a la cual, por lo demás, se inclinaba por temperamento. El valor esencial, a sus ojos, es un bienestar terrestre inseparable de la vida de los sentidos.

De su convicción de que las fuerzas orgánicas, en determinadas condiciones, pueden transmutarse en impulsos irresistibles, saca consecuencias muy audaces en un dominio en que los prejuicios son duros de roer: el de la responsabilidad humana en sus relaciones con el derecho. Después de enunciar algunos actos monstruosos, cometidos sobre todo por mujeres en estado de preñez, desea que el moralismo abstracto ceda su lugar a una concepción más objetiva y humana a la vez:

De las mujeres de que hablo, una sufrió la tortura del potro y la hoguera, y la otra fue enterrada viva. Entiendo todo lo que exige el interés de la sociedad. Pero, sin duda, sería conveniente que no tuviese por jueces sino a médicos excelentes. Sólo ellos podrían distinguir al criminal inocente del culpable. Si la razón es esclava de un sentido depravado, o presa del furor, ¿cómo podrá gobernarlos? (*L'homme machine, op. cit.*, p. 157.)

Este deseo de La Mettrie comenzaría a realizarse cincuenta años más tarde, por lo menos en lo que respecta al tratamiento de los alienados, gracias a un hombre que se atrevió efectivamente a ver en ellos enfermos y no culpables: Philippe Pinel (1745-1826). Este psiquiatra había frecuentado el salón de madame Helvetius, y se había conectado con los "ideólogos" Cabanis y Destutt de Tracy cuando fue nombrado, en 1793, por decreto de la Convención, médico jefe de las Enfermerías de Bicêtre. Obtuvo de la Comuna de París

autorización para quitarles las cadenas a los alienados. Fue una revolución. La obra de Pinel, continuada por Esquirol (1772-1840) interesa grandemente a la historia de la psiquiatría. Está condensada en un *Traité de la Manie* que, corregido y aumentado, se convirtió, en 1809, en un *Traité médico-philosophique de l'aliénation mentale*. Los trastornos mentales —en cuya génesis Pinel reconoce un papel a la herencia, a la educación, al género de vida, al alcoholismo, a las pasiones y a los factores físicos— están clasificados en cuatro grupos fundamentales: la manía, la melancolía, la demencia y el idiotismo.

4. EL HOMBRE DE LOS ENCICLOPEDISTAS

Es sabido que esta gran publicación, la *Encyclopédie*, cuyo primer volumen apareció el primero de julio de 1751, con un *Discours préliminaire* de d'Alembert, su co-director hasta 1759, se fijó como objetivo un inventario completo del saber de la época: ciencias del hombre, matemáticas, física, química, botánica, mineralogía, astronomía, biología... Y esto con un espíritu positivo y progresivo¹⁰ orientado por una mira común, a despecho de las discordancias y de los "compromisos" inevitables por los intereses, las intrigas, y los conflictos de influencias que ponían en juego esta obra colectiva, publicada por suscripción y con un privilegio real perpetuamente amenazado. Una mira que tiende a sustituir las concepciones tradicionales de la teología y de la metafísica por una nueva religión de la humanidad, una doctrina del hombre rehabilitado como ser carnal, liberado de las prohibiciones religiosas, del pecado original y de la sujeción monárquica. En pocas palabras, una obra inmensa, emprendida con espíritu de renovación social y no de simple erudición, con vistas a un porvenir cuyas esperanzas sus promotores estaban seguros de encarnar —y el primero de todos, Diderot, que fue el alma de la empresa.¹¹ Las esperanzas y las indignaciones, en la medida

¹⁰ He observado que esta mentalidad progresista existe, en germen, en la intuición cristiana del mundo, pero tiene como eje una trascendencia, mientras que en el Renacimiento tiende a hacerse immanente. Desde este punto de vista, puede decirse que los enciclopedistas, en resumidas cuentas, no hacen más que sacar las consecuencias en el plano de lo social. Sin embargo, conviene señalar que el término de *progreso* dista de tener en esa época el sentido un poco mágico que recibiría más tarde, sobre todo con Condorcet, Saint-Simon, Auguste Comte, Spencer, Hegel... En la época de Diderot, no significa más que un vago mejoramiento de las condiciones de la vida humana.

¹¹ Se sabe que Voltaire, en su retiro de Délices, colaboraba y alentaba al "intrépido d'Alembert" y al "valiente Diderot". "Mientras tenga un soplo de vida, estaré con los ilustres autores de la Enciclopedia" (*A d'Alembert*, 9 de di-

en que su crítica tuvo por objeto abusos muy reales de la época (impuestos mal distribuidos, dureza en el régimen del trabajo forzoso y del diezmo, abusos de privilegios diversos, miseria e ignorancia del pueblo, inhumanidad del derecho penal). Se ha dado a esta mentalidad reformista el nombre de Filosofía de las Luces, imputando a los enciclopedistas un culto casi exclusivo, y por eso limitado, de la razón abstracta. Esto es simplificar demasiado las cosas. Helvetius, que con d'Holbach fue el filósofo más sistemático del grupo,¹² definió el espíritu como "la capacidad de ver las semejanzas y las diferencias, las conveniencias y las discrepancias que hay entre los objetos diversos", (*De l'homme*, sec. II, cap. XV) y ya en su *Discours préliminaire*, el matemático d'Alembert insiste en la experiencia y en la observación como fuentes de conocimientos positivos.¹³ En cuanto a Diderot, estaba imbuido de las ciencias biológicas y médicas de su tiempo.

El artículo, *Abstracto*, es muy significativo al respecto. Igualmente el artículo *Hipótesis*, que indica la fecundidad de esa última en las investigaciones, siempre que no se la cristalice en verdad.¹⁴

Si nos acordamos de los *desiderata* de Francis Bacon, no nos sorprenderemos de que los enciclopedistas hayan puesto su empresa bajo la protección tutelar del gran canciller. Su otro maestro es Locke, del que adoptan la desconfianza por los sistemas metafísicos y la exigencia del recurso a la experiencia. Por lo demás, de manera general, sus ojos se vuelven hacia Inglaterra. No solamente por cuanto es la patria de Bacon, de Locke y de Newton, sino también porque se les aparece como la nación liberal y tolerante. En cuanto a Descartes, si admiran al matemático y al autor del *Discurso del método*, desconfían del cosmólogo y del metafísico.

El escepticismo de d'Alembert no es más dudoso que el ateísmo

ciembre de 1755); "...quisiera emplear el resto de mi vida en ser vuestro ayudante enciclopedista." "Unid, todo lo que podáis, a los filósofos contra los fanáticos." (*Ibid.*, 29 de noviembre de 1756 y 4 de febrero de 1757.)

¹² La publicación, el 16 de julio de 1758, de su primera gran obra y las medidas sucesivas de que fue objeto, agravaron singularmente la situación de la Enciclopedia. El 8 de marzo, el Consejo del Rey dispuso la revocación del privilegio, prohibió la venta y la difusión de los volúmenes ya aparecidos. La condena de Roma vino después, el 3 de septiembre de 1759: *Damnatio et prohibitio operis in plures tomos distributi cujus est intitulus: Encyclopédie*.

¹³ El artículo *Observación* recomienda las observaciones anatómicas, sugiriendo inclusive practicarlas sobre condenados a muerte, que podrían esperar salvarse por ello.

¹⁴ En el *post-scriptum* de la declaración preliminar a su *De l'interprétation de la nature* (1753), Diderot recuerda que "una hipótesis no es un hecho".

de Diderot,¹⁵ pero los directores de la *Enciclopedia* están plenamente de acuerdo en este punto: se ofende la dignidad del hombre imponiéndole la sumisión, no solamente a los dogmas y a los misterios de la fe, sino a todas las opiniones particulares que pretenden poseer autoridad en materia social. Se les ha reprochado haber instaurado una nueva forma de intolerancia, pero esto se hace olvidando demasiado lo que era la antigua. Basta con recordar algunos decretos contemporáneos de la *Enciclopedia*: prescripción de la pena de muerte contra los autores y los editores de libros no autorizados (1757), prohibición de escribir sobre la administración de la hacienda pública (1764) y sobre las cuestiones religiosas (1767).¹⁶ No se les puede reprochar demasiado a los enciclopedistas que, en tales circunstancias, se vieran obligados a recurrir a algunas "triquiñuelas".¹⁷ Desde el primer volumen, el artículo *Alma* fue uno de los que causaron alarma en algunos medios, en particular a los jesuitas. El autor, después de haber pasado revista a los principales sistemas filosóficos en lo tocante a la naturaleza del alma y a su inmortalidad (que considera indemostrable), observa que las funciones del alma están íntimamente ligadas a las del cuerpo y remite al lector a los artículos *Cerebro*, *Cerebelo*, *Médula*. Al artículo *Alma*, le sigue otro, el *Alma de las bestias*, en el que se intenta demostrar que no es tan absurdo atribuir a los animales una alma semi-espiritual. El artículo *Animal*, escrito por Diderot, que había leído la *Histoire naturelle*, se refiere extensamente a Buffon, y propende, también, a disminuir la distancia entre el animal y el hombre.

Contra el dualismo cartesiano —y declarando que lamenta que los teólogos mezclen la religión en la cuestión del automatismo de los animales— Diderot insinúa que el hombre es, simplemente, un ser más

¹⁵ "¿Queréis saber, mi querido maestro, lo que pienso del *Système de la nature*? Pienso, como vos, que hay demasiada extensión, repeticiones, etc., pero que es un libro terrible; sin embargo, os confieso que, en lo tocante a la existencia de Dios, el autor me parece demasiado firme y demasiado dogmático, y en esta materia sólo el escepticismo me parece razonable. ¡Qué sabemos nosotros!, es, según yo, la respuesta a casi todas las cuestiones metafísicas; y la reflexión que hay que añadir es la de que, como no sabemos nada, sin duda no nos importa saber más..." (d'Alembert a Voltaire, 25 de julio de 1770.)

¹⁶ Véase el artículo de Maxime Leroy: "L'Encyclopédie et les Encyclopédistes", *Revue de Synthèse*, enero y junio, 1951, París, Albin Michel, p. 19.

¹⁷ "¿El Diccionario enciclopédico continúa? ¿Será desfigurado y envilecido por cobardes consideraciones con los fanáticos? ¿O se tendrá el valor de decir verdades peligrosas? ¿Es verdad que esta obra inmensa, y de 12 años de trabajo, le proporcionará 25 000 francos a Diderot, mientras que los que proveen de pan a nuestros ejércitos ganan 20 000 francos al día?" (Voltaire a d'Alembert, 25 de abril de 1760.)

evolucionado. Las bestias experimentan el placer y el dolor, están dotadas de memoria y no carecen de atención, pueden formarse un encadenamiento de hábitos e incluso un determinado sistema de conocimientos.

El artículo *Razón* no es menos significativo. Su autor toma en cuenta las cosas, y distingue entre la evidencia racional y lo que es artículo de fe, en un sentido que prolonga la famosa doctrina de la doble verdad. Luego, se transparenta el deseo impaciente de retornar a un pensamiento liberado de la teología revelada:

Por consiguiente, en todas las cosas de las que tenemos una idea clara y distinta, la *razón* es el verdadero juez competente; y aunque la revelación, coincidiendo con ella, pueda confirmar sus decisiones, no podría, sin embargo, en tales casos invalidar sus decretos, y donde quiera que tenemos una decisión clara y evidente de la *razón*, no estamos obligados a renunciar a ella para abrazar la opinión contraria, so pretexto de que es materia de fe. Y la razón de esto es que somos hombres antes que cristianos.

Pero esta "razón", menos abstracta de lo que se pretende en general, acepta las tendencias adquiridas —aunque les atribuya un fundamento biológico y sociológico— como si fuesen innatas. Un sentido comunitario, por ejemplo, que lleva a los individuos a interesarse por la suerte de los demás (artículos *Hombre*, *Humanidad*). El hombre de los enciclopedistas es *sensible* a la par que *razonable*. El artículo *Pasión* reconoce a las pasiones una "suerte de dulzura" que las justifica. Helvetius considera hipócritas a los moralistas que las condenan y, si atribuye a todos los hombres "una aptitud igual para el espíritu", es insistiendo en el hecho de que esta aptitud sería "una potencia muerta" sin las pasiones que la vivifican. (*De l'homme*, sec. IV, cap. XXII.) Para d'Holbach, como las pasiones son "los verdaderos antídotos de las pasiones", hay que procurar dirigir las y no destruirlas. "La razón, fruto de la experiencia, no es sino el arte de elegir las pasiones a que debemos atender para nuestra propia dicha." (*Système de la Nature*, I.) En cuanto a Diderot, se sabe que según él, el hombre no es "ni bueno, ni malvado".

En el gran artículo *Entusiasmo*, parece ser evidente que se afirma la primacía de la razón para prevenir una interpretación mística del espíritu creador; en un sentido muy amplio, se trata de una operación del alma "tan diligente como sublime".

En el artículo consagrado a la palabra *Genio* se caracteriza a éste por una potencia imaginativa excepcional, que lo autoriza a romper las reglas y las leyes del gusto para alcanzar lo sublime y lo pa-

tético. Curiosamente, aparece en Diderot, al respecto, un motivo prerromántico, de tono que no es el de Rousseau, claro es, pero sí real. Hombre de curiosidad universal, de múltiples dotes y cultura inmensa, pero sumido en una tarea devoradora y amante de la vida en todas sus formas, Diderot no tuvo el tiempo libre ni el deseo necesarios para elaborar un sistema. La posteridad no está incluso de acuerdo unánimemente en reconocerle el título de filósofo, lo que es injusto, pues sí lo fue indudablemente a su manera, por cuanto se planteó sin cesar problemas esenciales y buen número de sus escritos —filosóficos, precisamente— abundan en reflexiones sagaces, enunciadas con una singular libertad de espíritu.

En sus escritos personales, la mayoría de los cuales no se publicaron en vida del autor (*Pensées philosophiques*, *De l'interprétation de la nature*, de 1746 a 1754; *Rêve de d'Alembert*, de 1764; *Entretien d'un philosophe avec la maréchale de **** de 1774), aparte de sus trabajos de estética y de sus obras de imaginación (su novela *La Religieuse* manifiesta una sorprendente psicología), Diderot nos da testimonio de un pensamiento que se orienta claramente hacia una forma de materialismo que renueva la intuición de los jonios:

Todos los seres circulan los unos en los otros... todo está en un flujo perpetuo... todo animal es más o menos hombre; todo mineral es más o menos planta; toda planta es más o menos animal... No hay más que un solo individuo, el todo. Nacer, vivir y pasar es cambiar de forma. (*Rêve de d'Alembert*.)

De acuerdo con La Mettrie, y muy probablemente influido por él tanto como por Buffon, prelude las teorías transformistas:

Tal como en el reino animal y vegetal un individuo comienza... crece, dura, perece y pasa, ¿no ocurriría lo mismo con especies enteras?... el embrión ha pasado por una infinidad de organizaciones y de desarrollos; quizá se habrán de experimentar todavía otros desarrollos, se habrán de realizar otros acrecentamientos que nos son desconocidos. (*De l'interprétation de la nature*.)

También como La Mettrie, se inclina a pensar que la sensibilidad es una "propiedad universal de la materia" (Carta del diez de octubre de 1765 a Duclos). Parece haber presentido lo que será más tarde la teoría electrónica de la materia:

No sé en que sentido han supuesto los filósofos que la materia era indiferente al cambio y al reposo. Lo que hay de cierto es que todos

los cuerpos gravitan unos sobre otros; y que todas las partículas de los cuerpos gravitan unas sobre otras. (*Principes philosophiques sur la matière et le mouvement.*)

Tal intuición de la materia y de la unidad fundamental lo incita a repudiar un deísmo a la manera volteriana, en favor de una hipótesis materialista que le parece condicionar el progreso de las ciencias de la vida.

Si no hay ruptura decisiva entre la materia llamada inorgánica y el ser vivo, hay que explicar el hombre en función de un proceso que se extiende desde la sacudida orgánica hasta la sensación, y luego hasta el pensamiento, y en este sentido se orienta la reflexión de Diderot. En el *Rêve de d'Alembert*, y sobre todo en sus *Éléments de physiologie*, busca establecer un lazo necesario entre los fenómenos naturales y las ideas, esbozando una teoría genética del entendimiento. Pero es fácil comprobar que ninguna explicación le convence del todo por lo que respecta a este proceso necesario. Su *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'homme* lo atestigua muy especialmente. Si está persuadido de que el postulado materialista es el único fecundo para el desarrollo de las ciencias biológicas y médicas, le repugna en cambio encerrarse en un mecanicismo dogmático, y el hombre de Helvetius no le parece más real, en definitiva, que el de Descartes. Hombre lleno de contradicciones, Diderot no llega a superar la contradicción de que tuvo conciencia y que surge entre un riguroso determinismo físico y una evolución que le parece que encierra, en el mundo de la vida, cierta finalidad; y no se puede contentar con soluciones apresuradas y peyoratorias.

Lo que parece admitir generalmente en el dominio de la psicología, es que el alma razonable no presenta, por relación al *sensorium commune* o alma sensitiva, más que una diferencia de organización. Probablemente por influencia de Bordeu, considera que el diafragma desempeña un papel esencial en la afectividad: "hay señalada simpatía entre el diafragma y el cerebro... si el diafragma se crispa violentamente, el hombre sufre y se entristece. Si el hombre sufre y se entristece, el diafragma se crispa violentamente." (*Éléments de physiologie.*) Además, parece ser que Diderot se niega a distinguir el "alma" y la "conciencia" de la unidad orgánica del ser vivo. En el *Salón de 1767*, se habla de la araña cuyo cuerpo está en conexión orgánica con su tela. En el *Rêve de d'Alembert*, el diálogo entre Diderot y d'Alembert viene a establecer que la existencia tiene como fundamento, en un ser que siente, "la concien-

cia de haber sido él, desde el primer instante de su reflexión hasta el momento presente"; y que esta conciencia está fundada en la memoria de las acciones realizadas, sin la cual no habría historia de una vida. Y que la memoria misma nace "de una organización que crece, se debilita y a veces se pierde por entero", indispensable para la conciencia de sí y para el pensamiento. Pero, una vez más, Diderot no es hombre que se contente con explicaciones simplistas en cuanto al surgimiento del conocimiento. Sobre todo, cree señalar las condiciones orgánicas:

Sin la memoria, a cada sensación, el ser sensible pasaría del sueño al despertar, y del despertar al sueño; apenas si tendría tiempo de confesarse que existe. No experimentaría más que una sorpresa momentánea a cada sensación; saldría de la nada y volvería a caer en ella. Y la memoria es "una ley de continuidad de estado propia del ser sensible, viviente y organizado". (*Éléments de physiologie.*)

En su *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, dirigida a madame de Puisieux, y publicada en 1749, aborda, desde el punto de vista de la experimentación posible, el problema del paso de la sensación al juicio. Sus consideraciones están inspiradas por las observaciones publicadas en las *Phylosophical Transactions* por el oculista Cheselden, que había operado a un ciego de nacimiento; observaciones que confirmaban las suposiciones enunciadas por Locke y su amigo William Molyneux.¹⁸ Sin insistir en este escrito, que abunda en múltiples sugerencias —en el que el autor observa antes que nada, a propósito del argumento de las causas finales, que el hecho de que el ciego no vea la verdad del mundo debería incitar, a quienes ven, a poner en tela de juicio un argumento que no vale más que para ellos— mencionaré estas líneas en las que la clarividencia de Diderot se ejerce en un sentido que influiría en el pensamiento de Condillac, incitándole a poner su atención en el problema de la objetividad:

Se llama *idealistas* a esos filósofos que, no teniendo conciencia más que de su existencia y de las sensaciones que se suceden en el interior de ellos mismos, no admiten otra cosa: sistema extravagante que, a mi juicio, sólo podría haber nacido de ciegos; sistema que, para vergüenza del espíritu humano y de la filosofía, es el más difícil de combatir, aunque sea el más absurdo de todos. Está expuesto con tanta franqueza como claridad en tres diálogos del doctor Berkeley, obispo de Cloyne; habría que invitar al autor del *Essai* sobre nuestros conocimientos a examinar esta obra; encontraría materia para obser-

¹⁸ Véase pp. 236-237.

vaciones útiles, agradables, finas, en una palabra, como las que él sabe hacer. El idealismo merece ser denunciado; y esta hipótesis tiene con qué picarlo, menos por su singularidad que por la dificultad de refutarla en sus principios, pues son precisamente los mismos que los de Berkeley. Según uno y otro, y según la razón, los términos esencia, materia, sustancia, agente, etc., casi no llevan por sí mismos luz a nuestro espíritu; por lo demás, observa juiciosamente el autor del *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, ya nos elevamos hasta los cielos, ya descendamos a los abismos, nunca salimos de nosotros mismos; y no es sino de nuestro propio pensamiento de lo que nos percatamos: ahora bien, ése es el resultado del primer diálogo de Berkeley, y el fundamento de todo su sistema. ¿No tendríais curiosidad de ver en lucha a estos dos enemigos, cuyas armas se parecen tanto? Si la victoria fuese de uno de ellos, habría de ser de quien las utilizara mejor; pero el autor del *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, acaba de darnos, en un *Traité des systèmes*, nuevas pruebas de la destreza con que sabe esgrimir sus armas y de demostrarnos cuán temible es para los sistemáticos.¹⁹

Contrariamente a Diderot, en quien predomina el sentido de la complejidad del mundo, sus amigos Claude-Adrien Helvetius y el barón Paul-Henri d'Holbach pretendieron sistematizar su concepción del hombre. Es indudable que Helvetius, del que Stendhal escribiría en su *Journal* que le "ha abierto la puerta del hombre de par en par", y al que se considera como jefe del materialismo francés, conoció —siendo como era hijo de un ilustre médico— los trabajos de La Mettrie. Si su primera gran obra *De l'Esprit* corrió la suerte que ya he mencionado, los cargos que desempeñó (asentador general y después *maitre d'hôtel* de la Reina) y la alta sociedad que frecuentó (se sabe que el salón de Madame Helvetius era uno de los más reputados) le valieron, en general, una indulgencia que se le negó al protegido de Federico II, aunque sus ideas estuviesen muy emparentadas. También Helvetius pretende fundar, sobre el postulado de un determinismo probado por el orden reinante en el mundo físico, una psicología y una moral experimentales. Aunque afecte respetar la enseñanza de la Iglesia, que "ha fijado nuestra fe en lo tocante a esto", elimina de sus investigaciones toda reflexión sobre un alma espiritual, para atenerse a la observación positiva por cuanto ésta condiciona, a sus ojos, el progreso de sus conocimientos. Tiende a subordinar la vida práctica y teórica del hombre a las modificaciones orgánicas, atribuyendo una importancia particular a

¹⁹ La alusión apunta a las críticas dirigidas por Condillac a Descartes, Malebranche, Leibniz, Spinoza y el padre Boursier, en el *Traité des Systèmes* (1749).

la atención que le parece condicionar el desarrollo del pensamiento humano, orientada por el interés. Un *interés* que lleva a los vivos a buscar el placer y a huir del dolor. (*De l'Esprit*, disc. II, cap. I, 2.)

En su otra gran obra, escrita poco antes de su muerte y publicada póstumamente: *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*²⁰ Helvetius desarrolla las tesis de su primer libro.

El interés, la necesidad que rige el comportamiento de los seres vivos:

Es el hambre y la dificultad de satisfacer esta necesidad, la cual, en las selvas da a los animales carnívoros tanta superioridad sobre los animales que pastan. Es el hambre la que proporciona a los primeros, cien maneras ingeniosas de atacar, de sorprender a la presa; es el hambre la que reteniendo durante seis meses enteros al salvaje sobre los lagos y en los bosques, le enseña a curvar su arco, a trenzar sus redes, a tender trampas a su presa. Y es el hambre también la que, en los pueblos civilizados, pone a todos los ciudadanos en acción, les hace cultivar la tierra, aprender un oficio y desempeñar un cargo. Pero en las funciones de este cargo, cada uno olvida el motivo que se lo ha hecho ejercer; y es que nuestro entendimiento se ocupa, no de la necesidad, sino de los medios de satisfacerla. Lo difícil no es comer, sino preparar la comida. (*De l'homme*, sec. II, cap. X.)

Todo en el hombre es sensación. Su alma no es sino su capacidad de sentir y el espíritu se deriva de ella. Por tanto, Helvetius pretende demostrar que

... la sensibilidad física es... el principio de sus necesidades, de sus ideas, de sus juicios, de sus voluntades, de sus acciones...²¹

²⁰ "Habéis leído sin duda el libro póstumo de Helvetius, que el señor príncipe Gallitzin acaba de mandar imprimir en Holanda. Esto me recuerda un poco el *Testament de Jean Meslier*, que comienza por decir ingenuamente que no quiere que se le queeme, sino después de su muerte. Este libro me ha parecido farragoso, y me siento muy molesto. Hay que hacer grandes esfuerzos para leerlo; pero tiene pasajes luminosos. ¿Qué os diré? Me ha parecido audaz, curioso en algunos pasajes y en general aburrido. He ahí quizá el más grande golpe dado a la filosofía. Si las personas de posición tienen tiempo y paciencia para leer esta obra, no nos perdonarán nunca. Somos como los apóstoles, nos siguen los menos y nos persiguen los más. Pero ya veis que se llega a la misma meta por caminos contrarios." (*Voltaire a d'Alembert*, 16 de junio de 1773.) (El "Testament du curé Meslier" había sido publicado anónimamente por d'Holbach, como apéndice a su obra *Le bon sens puisé dans la nature*, dirigida contra aquellos a los que el autor llama "cristócolos"; "... todo lo que nos obligan a creer, por fe divina, es indigno inclusive de una fe humana". (Fin del prólogo de Jean Meslier.)

²¹ "Un principio de vida anima al hombre. Este principio es la sensibilidad

Y que:

El hombre es una máquina que, puesta en movimiento por la sensibilidad física, tiene que hacer todo lo que ejecuta. (*De l'homme*, sec. II, cap. X.)

Así también, la moral tiene sólo un origen social. Y para explicar lo que se presenta como una paradoja: la preocupación por el interés general, la devoción a los ideales, de que da testimonio, sin embargo, un ser que es esencialmente "sensibilidad física", Helvetius distingue las sensaciones de placer o de dolor en dos categorías: actuales y "de previsión":

Me muero de hambre; experimento un dolor actual. Preveo que no tardaré en morirme de hambre; experimento un dolor de previsión...

¿Gusta un hombre de las esclavas hermosas y de los cuadros bellos? pues si descubre un tesoro se sentirá transportado. Sin embargo, se dirá, no experimenta ningún placer físico: convengo en esto. Pero adquiere en este momento los medios de procurarse los objetos de sus deseos. Pues bien, esta previsión de un placer próximo, es ya un placer. (*De l'homme*, sec. II, cap. VII.)

Previsión debida a la memoria, cuyo órgano es físico. Y cuya función consiste en hacernos presentes las impresiones pasadas provocando en nosotros sensaciones que son reales. Si un individuo prevé que la falta de alimento le causará un dolor es porque ha experimentado ya este dolor. El carácter original de la memoria consiste en poner al organismo, en cierta medida, en el estado en que lo pondrían algunas sensaciones:

Por tanto, es evidente que todos los dolores y todos los placeres que se dicen interiores, son otras tantas sensaciones físicas, y de esto se sigue que, por estas palabras de *interior* y de *exterior*, no podemos entender más que las impresiones provocadas, o bien por la memoria, o bien por la presencia misma de los objetos. (*Ibid.*, en nota.)

física. ¿Qué produce en él esta sensibilidad? Un sentimiento de amor por el placer y de aborrecimiento por el dolor: de estos dos sentimientos reunidos en el hombre, y constantemente presentes a su espíritu, se forman lo que llamamos en él, el sentimiento del amor de sí mismo. Este amor de sí mismo engendra el deseo de dicha; el deseo de dicha, el de poder; y este último, a su vez, es el que da nacimiento a la envidia, a la avaricia, a la ambición y, en general, a todas las pasiones facticias que, con nombres diversos, no son en nosotros más que un amor del poder, disfrazado y aplicado a las diversas maneras de procurárselo." (*De l'homme*, sec. IV, cap. XXII.)

Tales concepciones pueden admitirse cuando se consideran las pasiones: gloria, poder, riquezas. Por lo demás, es este aspecto de las cosas el que acentúa Helvetius:

...el furor de la envidia, el deseo de la riqueza y del talento, el amor de la consideración, de la gloria y de la verdad nunca son en el hombre más que el amor de la fuerza y del poder, disfrazado con estos nombres diferentes. (*De l'homme*, sec. VI, cap. VI.)

Pero ¿y si el individuo, por amor de la verdad, pone en peligro su vida; si la sacrifica inclusive en su nombre o en nombre de otro valor ideal? En tales casos se trata, para Helvetius, de una apelación a la esperanza de un premio futuro. El avaro se priva de lo necesario para obtener un poder. Esta explicación puede darse igualmente por lo que toca a la ambición, la cual puede engendrar múltiples privaciones actuales, en la esperanza de que procurarán mañana un saber o un arte caramente adquiridos. Pero quedan los casos en que se sacrifica la vida deliberadamente. ¿Por esperanza de un premio ulterior? Sí, en el caso de que el individuo crea en esperanzas de ultratumba. Pero, ¿y si no cree? ¿Qué es lo que queda entonces como futura ganancia? ¿Una gloria póstuma aleatoria? Esto nos lleva, decididamente, muy lejos de la "sensibilidad física".

Helvetius, por lo demás, no niega que haya personas que desdeñen los éxitos inmediatos, que se nieguen a halagar el gusto de su siglo y a las personas encumbradas.

...Son aquellas que, transportadas en espíritu al porvenir, y disfrutando por anticipado de los elogios de la estimación de la posteridad, temen sobrevivir a su reputación. Este solo motivo los lleva a sacrificar la gloria y la estimación del momento ante el ara, a veces alejada, de la esperanza de una gloria y de una estimación más grandes. Estos hombres son raros. No desean sino la estimación de los ciudadanos estimables. (*De l'homme*, sec. IV, cap. VI.)

Helvetius cree que la asociación de ideas da la solución de una infinidad de problemas de otra manera insolubles (*De l'homme*, sec. VIII, cap. IV), y da de tales hechos una explicación suficiente. Como tantos otros hombres de su época, tenía una confianza total y un tanto ingenua en la educación:

Se aprende a amar, a ser humano o inhumano, virtuoso o vicioso. El hombre moral es por completo educacional e imitación. (*Ibid.*, sec. IV, cap. XXII, nota.)

La mejor educación es la que logra ligar en la memoria las ideas de justicia, poder y felicidad. Una vez contraído el hábito de recordarlas juntas "convierte uno en punto de honor el mostrarse siempre justo y virtuoso; entonces, nada hay que no estemos dispuestos a sacrificar a este noble orgullo". (*Ibid.*, sec. IV, cap. IX, nota.)

He hecho alusión ya a la *Réfutation* de Diderot de las concepciones enunciadas por Helvetius, que le parecen poseer el defecto de un excesivo dogmatismo:

Pasar bruscamente de la sensibilidad física, es decir, que no soy una planta, una piedra, un metal, al amor de la felicidad; del amor de la felicidad al interés; del interés a la atención; de la atención a la comparación de las ideas; no puedo conformarme con esas generalidades. Soy un hombre y me hacen falta causas propias del hombre. Si, partiendo del solo fenómeno de la sensibilidad física, propiedad general de la materia o resultado de la organización, Helvetius hubiese deducido con claridad todas las operaciones del entendimiento, hubiese hecho una cosa nueva, difícil y bella.

Diderot considera que "nos enseñan siempre algo las obras de los hombres paradójicos como Helvetius y Rousseau" y prefería su "sinrazón que nos hace pensar, a las verdades comunes que no nos interesan". Pero, por su parte, pretendía corregir la "paradoja". Según él, en el caso de Helvetius, se habían sacado de excelentes y sagaces premisas consecuencias erróneas. Así también, se lanzó a rectificar estas últimas, a sustituir una inducción que considera demasiado general y absoluta por la conclusión que le parecía legítima. He aquí algunos ejemplos de las rectificaciones que proponía Diderot, entresacados de unos cincuenta *Dice... decid...*:

Dice: la educación lo hace todo. *Decid*: la educación hace mucho.

Dice: nuestros dolores y nuestros placeres se resuelven siempre en dolores y placeres sensuales. *Decid*: muy a menudo.

Dice: la influencia del clima en las almas es nula. *Decid*: se exagera esa influencia.

Dice: es la legislación, el gobierno lo único que hace estúpido o esclarecido a un pueblo. *Decid*: es verdad respecto de la masa; pero en la época de los califas hubo un Saadi, grandes médicos.

Dice: todo lo que emana del hombre se resuelve en última instancia en la sensibilidad física. *Decid*: como condición, pero no como motivo.

Dice: la naturaleza del espíritu consiste en observar relaciones. *Añadid*: de acuerdo; pero ¿es el oído el que observa y compara relaciones? No. Los sentidos reciben impresiones, pero es en otra parte donde

se lleva a cabo la comparación. Esta operación que no es propia de ninguno de los sentidos, ¿a quién corresponde, entonces? Al cerebro, creo yo. ¿Qué sentido tiene haber acusado a los sentidos, siendo así que no habéis demostrado que se puede hacer todo con un cerebro comúnmente bien organizado? Vamos, un vaso de la cabeza un poco más o un poco menos dilatado, uno de sus huesos un poco más o un poco menos dilatado, uno de sus huesos un poco más o un poco menos hundido, el menor obstáculo a la circulación en el cerebelo, un fluido excesivamente fluido o poco fluido, una diminuta picadura en la pía madre hace a un hombre estúpido, y la conformación total de la caja ósea y de la materia blanda que encierra, y de los nervios implantados en ella ¿no habrá de influir en algo en las operaciones del alma? Me temo que habéis descuidado en vuestro cálculo los dos resortes principales de la máquina, los sesos y el diafragma. (*Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'homme*, VII, "Réfutation générale".)

En cuanto al barón Paul-Henri d'Holbach, alemán de origen, pero francés por su cultura y por elección, su obra nos da testimonio también de una voluntad de sistematización no menos dogmática. Aunque admite que el hombre no puede captar la esencia de las cosas, ni llegar a la inteligencia de los primeros principios, le atribuye no obstante la posibilidad de reconocer leyes naturales, generales e inmutables, cuya existencia es incompatible con la enseñanza teológica. Dios "... es un Dios sordo que no puede cambiar nada de las leyes generales a las que él mismo está sometido".²² Un Dios que, para d'Holbach, no parece ser más que otro nombre de la Naturaleza.²³

²² *Le Bon sens puisé dans la nature, suivi du testament du curé Meslier*, París, Bouqueton, Librero, Año primero de la República (sin nombre de autor).

²³ Varias cartas de Voltaire a d'Alembert hablan del *Système de la nature* en ocasión de su publicación.

"Mi queridísimo filósofo, os ruego decirme lo que pensáis del *Système de la nature*; me parece que hay cosas excelentes, una razón fuerte y una elocuencia varonil, y que por consiguiente, causará un daño espantoso a la filosofía. Me parece que es un libro pesado, que tiene repeticiones y algunas inconsecuencias, pero hay mucho bueno para que yo monte en cólera contra este libro. Si se guarda silencio, será una prueba del prodigioso progreso que la tolerancia hace todos los días. En toda Europa se quitan este libro de las manos. (16 de julio de 1770.)

"Tenéis sin duda el escrito del rey de Prusia contra el *Système de la nature*; veis que toma siempre partido por su equipo, y que le enfada que los filósofos no sean realistas. No me parece que estos señores sean sagaces: atacan a la vez a Dios y al diablo, a los grandes y a los sacerdotes. ¿Qué les quedará? El *Système de la nature* es demasiado largo, a mi juicio... Aparentemente para que no lo crean alumno de Spinoza y de Straton no admite una inteligencia

La moral es, pues, esencialmente un asunto social, la virtud más eminente para d'Holbach es la de *humanidad*, y de esta virtud forman parte el amor, la beneficencia, la liberalidad, la indulgencia, la piedad por los otros.²⁴ La existencia de una "naturaleza humana" sensible, inteligente y razonable le parece suficiente para explicar los deberes mutuos que existen entre los hombres. En él, esta "naturaleza humana" es un tanto ambigua: designa una entidad humana que desarrolla todas sus facultades intelectuales a partir de una facultad innata de sentir, pero en el contexto de un mundo físico sometido a leyes inmutables y que excluye una verdadera evolución de las especies. Así, pues, en él la psicología se resuelve en la fisiología:

Me siento tentado a creer que lo que los médicos llaman fluido nervioso o esa materia tan móvil que advierte tan prestamente al cerebro de todo lo que nos pasa a nosotros no es otra cosa que la materia eléctrica; y que la diferencia de sus dosis o proporciones es una de las principales causas de la diversidad de los hombres y de sus facultades.²⁵

Por lo demás, una declaración como la que sigue prefigura sorprendentemente la definición que de la psicología dan hoy los conductistas como "ciencia del comportamiento":

Evidentemente, se ha abusado de la distinción tan a menudo trazada entre el hombre *físico* y el hombre *moral*. El hombre es un ser puramente físico; el hombre moral no es más que este ser físico considerado desde un cierto punto de vista, es decir, relativamente a algunas de sus maneras de obrar, debidas a su organización particular.²⁶

Si corresponde a la fisiología, de tal manera, iluminar a la vez eterna difundida, no sé cómo, por este mundo. Me parece que es absurdo querer que nazcan seres inteligentes del movimiento y de la materia, que no lo son..." (27 de julio de 1770.)

"Un gran mal moral que podrá llegar hasta lo físico, es la publicación del *Système de la nature*. Este libro ha hecho a todos los filósofos execrables a los ojos del rey y de toda la corte... el editor de esta fatal obra ha perdido a la filosofía para siempre a ojos de todos los magistrados y de todos los padres de familia que se dan cuenta de cuán peligroso puede ser el ateísmo para la sociedad." (2 de noviembre de 1770.)

²⁴ *La Politique naturelle ou Discours sur les vrais principes du gouvernement*. Por un ancien magistrat (d'Holbach), 1773.

²⁵ *Système de la Nature ou Les Loix du Monde Physique, et du Monde Moral*. Por M. Mirabaud, Secrétaire Perpetuel, et l'un des Quarante de l'Académie Française (d'Holbach); Londres, 1770, p. 124.

²⁶ *Ibid.*, Prefacio.

el campo del alma individual y el de la sociedad humana, d'Holbach parece admitir, empero, una historicidad que da entonces a su sistema un aspecto de materialismo "histórico" por anticipado:

El hombre comienza por comer grano, por disputar su alimento a las bestias y termina midiendo los cielos. Después de haber labrado y sembrado, inventa la geometría. Para protegerse del frío, se cubre primero con la piel de los animales a los que ha vencido. Y al cabo de algunos siglos lo veis entretejer oro en la seda. Una caverna, un tronco de árbol son sus primeras moradas, y después se convierte en arquitecto y edifica palacios. Sus necesidades, al multiplicarse, aumentan su industria; se ve obligado a poner a trabajar a su espíritu y, en virtud de la cadena que liga los conocimientos humanos, descubre poco a poco todas las ciencias y todas las artes; lo que no es útil para sus necesidades, sirve por lo menos para satisfacer su curiosidad, necesidad perpetuamente renovada y a la cual nada puede saciar por completo.²⁷

Por oposición a Rousseau, se esfuerza sobre todo en poner de manifiesto su rechazo de una "filosofía desanimada, que nos invita a huir de la Sociedad": (*Ibid.*, cap. XVI.)

La vida salvaje, o el estado de naturaleza, a la que pensadores afligidos han querido llevar a los hombres, la Edad de Oro, tan cantada por los poetas, no son en verdad sino estados de miseria, de imbecilidad, de sinrazón...

La razón humana que, para formarse y ejercerse exige experiencias y reflexiones multiplicadas y reiteradas, no puede ser efecto más que de la vida social. (*Ibid.*, pp. 192-193.)

Para él, igualmente, el interés funda el comportamiento humano. Entiende el término en una acepción extremadamente amplia, que contrasta con otras afirmaciones más precisas: el interés del avaro es amontonar dinero; el del pródigo es disiparlo; el interés del ambicioso es obtener poderes, títulos y honores; el del prudente es disfrutar de la tranquilidad... En pocas palabras, en un sentido que no podemos menos de aceptar, puesto que todas las miras humanas son indiscutiblemente "interesadas":

Así, cuando decimos que *el interés es el único móvil de las acciones humanas* queremos indicar con ello que cada hombre se esfuerza a

²⁷ *Système Social ou Principes naturels de la morale et de la politique avec un examen de l'influence du gouvernement sur les moeurs*. Por el autor del *Système de la nature*, t. I, cap. XVI, Londres, 1774, pp. 190-191.

su manera por alcanzar su propia felicidad, la cual sitúa en algún objeto, visible, oculto, real o imaginario, y que todo el sistema de su conducta tiende a obtenerlo. (*Système de la nature... op. cit.*, p. 309.)

Es sabido que esta noción de *interés*, en la que hicieron hincapié los filósofos enciclopedistas, predomina igualmente en algunos psicólogos contemporáneos. Prueba de ello, por ejemplo, la "psicología funcional" de Édouard Claparède:

El punto de vista funcional vivifica toda la educación. La educación funcional es la que toma la *necesidad* del niño, su interés por alcanzar un fin, como fermento de la actividad que se desea suscitar en él. Sólo si se liga a una necesidad, a un deseo, lo que se quiere lograr que el niño haga, se obtendrá el resorte necesario para toda acción. (*La Psychologie fonctionnelle*, Revue philosophique de la France et de l'Étranger, enero-febrero, 1933.)

5. EL ALMA EN VOLTAIRE Y EN ROUSSEAU

El deísmo de Voltaire —proclamado por el *Deo erexit Voltaire* de la Iglesia que edificó en Ferney— escapa a toda formulación demasiado precisa. De una tonalidad muy diferente a la de Rousseau, designa al ordenador de las cosas, más que a una instancia experimentada por la interioridad más profunda. Respecto de la doctrina cristiana, encontramos en el "patriarca de Ferney" fluctuaciones, y cierta ambigüedad, que obedecen a las circunstancias. Quizá también una incertidumbre de su pensamiento. Pero de lo que no cabe duda es de que su Dios no tiene nada que ver con la gracia:

¿En virtud de qué capricho habría de cambiar algo en el corazón de un habitante de Curlandia, o de un poblador de Vizcaya, siendo así que no cambia nada en las leyes que ha impuesto a todos los astros? (*Dictionnaire philosophique*, artículo *Grâce*.)

como tampoco con los milagros:

Dios no parece hacer nada sin razón; pues, ¿cuál razón habría de llevarlo a desfigurar por un momento su propia obra? (Artículo *Miracles*.)

Pero si incita a los enciclopedistas a *aplantar al infame*:

Hago lo que Catón, termino siempre mi arenga diciendo *Deleatur Carthago...* No se necesitan más que cinco o seis filósofos que se

entiendan para derribar al coloso. No se trata de impedir que nuestros lacayos vayan a misa o al sermón; se trata de liberar a los padres de familia de la tiranía de los impostores y de inspirar el espíritu de tolerancia. Esta elevada misión ha tenido ya grandes éxitos. La viña de la verdad está bien cultivada por los d'Alembert, los Diderot, los Bolimbroke, los Hume... ("A d'Alembert", 6 de diciembre de 1757.)

se muestra a veces inquieto por las circunstancias sociales de la irreligión. A este respecto, la respuesta de aquel sacerdote a un "buen y honrado ministro hugonote", que pretendía que la falta de un momento no puede merecer un castigo infinito:

... amigo mío, no creo en el infierno eterno más que vos; pero es conveniente que vuestro criado, vuestro sastre y aun vuestro procurador crean en él. (Art. *Enfer*.)

es paradójicamente menos anti-volteriana de lo que podría creerse.

Llega inclusive a afirmar que es posible un acuerdo entre las doctrinas de la *Enciclopedia* y las verdades reveladas, sobre todo en lo que concierne a la inmortalidad del alma:

... la razón humana es tan poco capaz de demostrar por sí misma la inmortalidad del alma, que la religión se ha visto obligada a revelarlas. El bien común de todos los hombres exige que creamos en el alma inmortal, la fe nos lo ordena, no se necesita más, y asunto decidido...²⁸

Pero dista mucho de estar decidido... No lo está, sobre todo, cuando el verbo satírico y el genio irreverente se imponen en el pensamiento de Voltaire. Por ejemplo, cuando se burla (Art. *Âme* del *Dictionnaire philosophique*) de los "hermosos sistemas" que la filosofía ha fabricado en lo tocante al alma:

Se han hecho otros tantos sistemas acerca de la manera en que esta alma sentirá cuando haya abandonado el cuerpo con el cual sentía; acerca de cómo oírá sin oídos, olerá sin nariz y tocará sin manos; luego, qué cuerpo habrá de tomar, si el que tenía a los dos años o el que habitaba a los ochenta; de cómo el yo, la identidad de la misma persona, subsistirá; de cómo el alma de un hombre que se volvió imbecil a la edad de quince años y murió imbecil a la edad de setenta, recuperará el hilo de las ideas que tenía en su pubertad; en

²⁸ *Lettres philosophiques*. Edición crítica de Gustave Lanson, París, Cornély et Cie., 1909, t. I, p. 171.

virtud de qué prestidigitación un alma cuya pierna fue amputada en Europa, y que perdió un brazo en América, recuperará esta pierna y este brazo, los cuales, después de haber sido transformados en legumbres, habrán pasado a formar parte de la sangre de algún otro animal. No terminaríamos nunca si quisiésemos dar cuenta y razón de todas las extravagancias que esta alma humana ha imaginado respecto de sí misma.

Su ironía, a veces, nos hace pensar en Tertuliano:

Has nacido, vives, obras, piensas, velas, duermes, sin saber cómo. Dios te ha dado la facultad de pensar al igual que te ha dado todo lo demás; y si no hubiese llegado a enseñarte, en el tiempo señalado por su providencia, que tú tienes un alma inmaterial e inmortal, no poseerías de ello ninguna prueba.

Pero Voltaire es Voltaire y ni que decir tiene que la razón no podría renunciar en él ante el absurdo de la fe:

Si tenéis un momento de ocio, informadme de cómo van los órganos pensantes de Rousseau, y de si sigue enfermo de la glándula pineal. Si hay una prueba contra la inmaterialidad del alma, es esta enfermedad del cerebro; se tiene una fluxión en el alma lo mismo que en los dientes. Somos pobres máquinas. Adiós; usted y M. Diderot son excelentes relojes de repetición y yo no soy más que un viejo asador mecánico... ("A d'Alembert", 29 de agosto de 1757.)

La ironía apunta no solamente hacia las teorías enunciadas acerca del destino del alma, sino también hacia las que tienen por objeto su naturaleza misma:

Uno dice que el alma es parte de la sustancia de Dios mismo; otro, que es parte del gran todo; un tercero, que ha sido creada desde la eternidad; un cuarto, que ha sido hecha y no creada; y otros aseguran que Dios la forma a medida que va siendo necesario, y que llega en el momento de la cópula; se aloja en los animalículos seminales, exclama éste; no, dice aquél, pasa a situarse en las trompas de Falopio. Todos estáis equivocados, dice un tercero, pues el alma espera durante seis semanas a que el feto sea formado y entonces toma posesión de la glándula pineal; pero, si encuentra un falso germen, entonces se aleja esperando una mejor ocasión. La última opinión es la de que su morada se encuentra en el cuerpo calloso; es el lugar que le asigna La Peyronie; se necesitaba ser primero cirujano del rey de Francia para decidir, así, cuál ha de ser el alojamiento del alma. Sin embargo, su cuerpo calloso no ha corrido la misma suerte que el cirujano que lo señaló. (*Dict. Phil.* artículo *Âme*.)

Al igual que los enciclopedistas Voltaire consideró que Descartes se equivocó al no reconocer a los animales una vida psíquica. Poseen los mismos órganos de los sentidos que nosotros; ahora bien, Dios no hace una obra inútil; por consiguiente, sienten...

De suponer que los hombres continuamente tenían ideas, percepciones, concepciones, se seguía naturalmente que las bestias también las tenían, pues es indiscutible que un perro de caza tiene la idea de su amo, al que obedece, y de la presa, que le lleva. Es evidente que tiene memoria, y que combina algunas ideas. Así pues, si el pensamiento del hombre fuese también la esencia del alma, el pensamiento del perro también sería la esencia de la suya, y si el hombre siempre tuviera ideas, habría que decir que los animales también las tenían siempre. Para resolver esta dificultad, el fabricante de los torbellinos y de la materia acanalada se atrevió a decir que las bestias eran simples máquinas que buscaban comida sin tener apetito, que siempre tenían los órganos del sentimiento para no tener nunca la menor sensación, que gritaban sin dolor, que manifestaban su placer sin alegría, que poseían un cerebro para no recibir en él ni la más mínima idea y que eran, así, una perpetua contradicción de la naturaleza.

Con tal desconfianza respecto de las explicaciones racionales en el dominio de lo metafísico, no es sorprendente que Voltaire tuviera predilección por Locke, que a su juicio fue el espíritu sabio y metódico por excelencia:

Antes de él, grandes filósofos habían decidido positivamente qué es lo que es el alma del hombre; pero como no sabían nada de nada, es natural que todos hayan sido de diferente opinión. (*Lettres philosophiques.*)²⁹

Habiendo escrito tantos razonadores la novela del alma, llegó un sabio que redactó modestamente su historia; Locke ha expuesto minuciosamente lo que es la razón humana, exactamente igual que un excelente anatomista explica los resortes del cuerpo humano. En toda ocasión se vale de la ayuda de la antorcha de la física, a veces se atreve a hablar afirmativamente, pero también se atreve a dudar; en vez de definir de golpe y porrazo lo que no conocemos, examina gradualmente lo que queremos conocer. Toma a un niño en el momento de su nacimiento, sigue paso a paso los progresos de su entendimiento, se percató de lo que tiene de común con las bestias y de lo que tiene de superior a ellas y sobre todo consulta a su propio testimonio, a la conciencia de su pensamiento. (*Ibid.*, p. 169.)

²⁹ Edición crítica de Gustave Lanson, París, Cornély et Cie., 1909, t. I. p. 166.

Después, Locke no teme observar que es limitar singularmente los poderes de Dios negarle el de hacer pensar a la materia. Esta idea agradó a Voltaire, que volvió repetidas veces sobre ella.

En su obra inmensa no faltan los elementos que guardan relación con la psicología; pues se interesaba en todo. Pero la índole de su espíritu, en este campo, lo llevó a vulgarizar algunas ideas, más que a forjar pensamientos originales. Como tuvimos ocasión de recordar lo que Diderot pensaba de Berkeley, quiero recordar también, a propósito de este mismo filósofo, la interpretación de Voltaire.

Desde 1738, consagró varios capítulos de sus *Eléments de la philosophie de Newton* a la teoría de Berkeley, resumiendo, en lo que concierne a la percepción de la distancia, los análisis y los ejemplos expuestos en el *Ensayo de una nueva teoría de la visión*. A su respecto, señaló³⁰ que las observaciones del cirujano inglés Cheselden parecía confirmar, a la vez, la teoría de Berkeley sobre el papel esencial desempeñado por las sensaciones táctiles en la percepción de la distancia y las conjeturas de Locke y de Molyneux.³¹ Después de la operación, todo lo que veía aquel joven:

... le parecía al principio que estaba sobre sus ojos, y que lo tocaban como los objetos del tacto tocan la piel. No podía distinguir lo que había pensado que era redondo con ayuda de sus manos, de lo que había estimado que era angular, ni discernir con sus ojos si lo que sus manos habían sentido que estaba arriba o abajo, se encontraba efectivamente arriba o abajo. (*Eléments...* part. II, cap. VII.)

Pero Voltaire, al exponer las ideas de Berkeley las modificó en un sentido que rompía con el inmaterialismo del filósofo irlandés: el tacto nos pone efectivamente en contacto con una realidad exterior. Podemos pensar, con motivo, que estas observaciones de Voltaire sobre Berkeley, lo mismo que las de Diderot, llevaron a Condillac a plantearse, también (*Traité des sensations*), el problema de la objetividad.

Más tarde, en 1764, en la primera versión de su *Dictionnaire philosophique*, Voltaire volvió a reflexionar sobre la doctrina del obispo irlandés en forma de un comentario (artículo *Corps*), que atestigua la preocupación, muy propia del siglo XVIII francés, de mantener firme la "solidez" del mundo:

El obispo de Cloyne, Berkeley, ha sido el último que, mediante un centenar de sofismas capciosos, ha pretendido demostrar que los cuer-

³⁰ Véase pp. 279-280.

³¹ Véase pp. 236-237.

pos no existen. Según él, no tienen ni color, ni olor, ni calor; estas modalidades se encuentran en vuestras sensaciones y no en los objetos. Podía haberse ahorrado el trabajo de demostrar esta verdad; pues era asaz conocida. Pero, de ahí pasa a la extensión, a la solidez, que son esencias del cuerpo, y cree poder demostrar que no hay extensión en un pedazo de tela verde porque esta tela no es verde en efecto; esta sensación del verde no está más que en vos; por tanto, esta sensación de la extensión está también sólo en vos. Y, después de haber destruido también la extensión, saca en conclusión que la solidez vinculada a ella cae por su propio peso, y, así, que en el mundo no hay más cosa que nuestras ideas. De suerte que, según este doctor, diez mil hombres matados por diez mil disparos de cañón no son en el fondo sino diez mil aprehensiones de nuestra alma.

Es conveniente saber lo que lo había arrastrado a esta paradoja. Hace ya algún tiempo tuve algunas conversaciones con él; me dijo que el origen de su opinión era que no se puede concebir qué es lo que es este sujeto que recibe la extensión. Y en efecto, triunfa en su libro cuando le pregunta a Hilas qué es lo que es ese sujeto, ese *substratum*, esa sustancia. "Es el cuerpo extenso", le responde Hilas. Entonces, el obispo, llamado Filonús, se burla de él; y el pobre Hilas, viendo que ha dicho que la extensión es el sujeto de la extensión, y que ha dicho una tontería, cae en confusión y confiesa que no entiende nada, que no hay cuerpos, que el mundo material no existe, que no hay más que un mundo intelectual.

No por ello Voltaire piensa que conocemos mejor la esencia de los cuerpos que la de los sujetos que sienten, piensan y quieren. A la manera de la mayoría de las señoras de París, observa, que dan bien de comer sin saber qué es lo que entra en los guisos, disfrutamos de los cuerpos sin saber qué es lo que los compone. ¿De qué están hechos? De partes, que se descomponen en otras partes. ¿Y qué son estas últimas partes? Pues son también cuerpos. "Dividís sin cesar y no avanzáis nunca." A este respecto, el sistema de Leibniz que, prescindiendo de su "mejor de los mundos", es el de un "filósofo sutil", le parece que vale tanto como el de la declinación de los átomos o el de las formas sustanciales.

De inspiración totalmente distinta es la obra de Juan Jacobo Rousseau, en el cual la búsqueda de una reforma social, tan característica de la Época de las Luces, se aúna a la exigencia de una ardiente espiritualidad que quiere renovar, ante todo a través de la "luz interior", la vida religiosa misma.

Rousseau descubre a "Dios por doquier en sus obras"; la armonía universal le parece ser una prueba evidente de la acción divina

yo las "absurdas supersticiones" de los materialistas no demuestran más que su sordera mental:

...hagan lo que hagan, me es imposible concebir un sistema de seres tan constantemente ordenados sin concebir una inteligencia que lo ordene. No depende de mí creer que la materia pasiva y muerta haya podido producir seres que viven y que sienten, que una ciega fatalidad haya podido producir seres que piensan. (*Émile*, IV, páginas 573-574.)³²

Muy alejada de la intuición hilozoísta de los enciclopedistas, esta idea de la materia "pasiva y muerta", de la materia "naturalmente inerte", cuyo "estado natural es estar en reposo", que "por sí misma no tiene fuerza alguna para obrar" (*op. cit.*, p. 571) incita a Rousseau a un dualismo que exalta la personalidad humana:

Una máquina no piensa; no tiene ni movimiento ni figura que produzcan la reflexión: algo en ti quiere romper los lazos que te oprimen: el espacio no es tu medida, el universo entero no es lo bastante grande para ti: tus sentimientos, tus deseos, tu inquietud, tu orgullo mismo, tienen otro principio que este cuerpo estrecho en el cual te sientes encadenado. (*Op. cit.*, p. 576.)

Si la sensibilidad es anterior a la inteligencia, el pensamiento consciente, la voluntad libre es otra cosa y esta otra cosa constituye la dignidad del hombre:

Que se le dé tal o cual nombre a esta fuerza de mi espíritu que pone en relación y compara mis sensaciones; llamémosla atención, meditación, reflexión o como se quiera; no por ello dejará de ser verdad que está en mí y no en las cosas, que sólo yo la produzco, aunque no la produzca más que en ocasión de la impresión que dejan en mí los objetos. Sin ser dueño de sentir o de no sentir, sí lo soy de examinar, más o menos, lo que siento. (*Op. cit.*, p. 570.)

Por tanto no soy simplemente un ser sensible y pasivo, sino un ser activo e inteligente; y, pese a lo que dice la filosofía, me atreveré a aspirar al honor de pensar. (*Op. cit.*, p. 570.)

En el sentimiento profundo de la existencia, según Rousseau, encontramos una evidencia muy superior a todas las que pretenden establecer las especulaciones filosóficas:

³² *Oeuvres complètes*, París, Didot et Cie., t. II.

No son los filósofos los que mejor conocen a los hombres; los ven solamente a través de los prejuicios de la filosofía; y no conozco ningún estado del hombre que tenga más prejuicios. Un salvaje nos juzga más sanamente que un filósofo. (*Op. cit.*, p. 550.)

Especulaciones que son frutos de la vanidad:

Todo el mundo sabe que su sistema no está mejor fundado que el de los demás; pero lo sostiene porque es el suyo. No hay uno solo que, en llegando a conocer lo verdadero y lo falso, no prefiriese la mentira encontrada por él a la verdad descubierta por otro. (*Op. cit.*, p. 568.)

Pero hay que alejarse de las preocupaciones mundanas, puesto que:

El hombre de mundo está por entero en su disfraz. Como casi nunca está en sí mismo, siempre es extraño y se siente a disgusto cuando se le obliga a entrar en sí mismo. Lo que es, no es nada para él, lo que semeja ser, es todo para él. (*Op. cit.*, p. 539.)

En pocas palabras, solamente la "luz interior" puede proporcionar para la vida teológica y práctica un criterio que los filósofos pierden a fuerza de argucias:

Por tanto, adopté otro guía. Y me dije: consultemos la luz interior, me extraviaré menos de lo que ellos me extraviaban o, por lo menos, mi error será mi error, y me depravaré menos siguiendo mis propias ilusiones que entregándome a sus mentiras. (*Op. cit.*, p. 568.)

De igual manera, por lo que respecta a la libertad, el sentimiento íntimo basta para demostrarnos su existencia:

¿Cómo produce una voluntad una acción física y corporal? No lo sé, pero experimento en mí mismo que efectivamente la produce. Quiero obrar y obro; quiero mover mi cuerpo y mi cuerpo se mueve: pero que un cuerpo inanimado y en reposo llegue a moverse por sí mismo o produzca el movimiento es algo incomprendible y que no tiene precedente. La voluntad me es conocida por sus actos; no por su naturaleza. Conozco esta voluntad como causa motriz; pero concebir la materia como productora del movimiento es tanto como concebir un efecto sin causa; y es no concebir absolutamente nada. (*Op. cit.*, p. 571.)

El alma humana es inmaterial, y por lo tanto inmortal. Son argumentos morales los que invoca Juan Jacobo para afirmarlo, y no

sin razón se ha podido relacionar la *Profession de foi du Vicaire savoyard* con la *Crítica de la razón práctica*, pues encontramos la misma argumentación ética:

Si no tuviese más prueba de la inmaterialidad del alma que el triunfo del malvado y la opresión del justo en este mundo, esto por sí solo me impediría dudar. (*Op. cit.*, p. 578.)

Allí, igualmente, las elevadas reflexiones metafísicas o teológicas deben ceder su lugar a una exigencia moral. Una exigencia que no podríamos "rechazar" impunemente, como diríamos hoy. Así también, importa poco saber si los malvados estarán o no condenados a tormentos sin fin. "¿Qué necesidad hay de ir a buscar el infierno en la otra vida, si lo encontramos en ésta, en el corazón de los malos?" (*Op. cit.*, p. 579.)

Se habla del grito de los remordimientos, que castiga en secreto crímenes ocultos y los saca a la luz tan a menudo. ¡Ay! ¿Quién de nosotros no ha oído alguna vez esta importuna voz? Se habla por experiencia; y querríamos sofocar este sentimiento tiránico que nos produce tanto sufrimiento... El malvado se teme y se huye: se alegra arrojándose lejos de sí mismo; vuelve en derredor sus ojos inquietos y busca un objeto que lo divierta; sin la sátira amarga, sin la burla insultante, se hallaría siempre triste; la risa burlona es su único placer. (*Op. cit.*, p. 582.)

Lo único que importa es el principio innato de justicia y de virtud en el fondo de las almas:

La conciencia es la voz del alma, las pasiones son la voz del cuerpo. (*Ibid.*, p. 581.)

Contra la doctrina del interés como móvil de las acciones humanas, sostenida por los enciclopedistas, Rousseau observa vigorosamente que el justo puede contribuir al bien público contra su propio interés: "¿Qué es eso de marchar hacia la muerte por interés propio?" Y el famoso himno de Rousseau a la conciencia se nos manifiesta como el equivalente lírico del imperativo categórico de Kant:

¡Conciencia! ¡conciencia!, instinto divino, inmortal y celeste voz; guía segura de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que hace al hombre semejante a Dios. Eres tú lo que hace la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones; sin ti no siento que haya nada en mí que me eleve

por encima de las bestias, más que el triste privilegio de extraviarme de error en error con ayuda de un entendimiento sin regla y una razón sin principio. (*Op. cit.*, p. 584.)

Conviene recordar el extraordinario impulso dado por el ciudadano de Ginebra a lo que más tarde constituyó el dominio de la pedagogía y de la psicología del niño. No se puede exagerar la fuerza explosiva del *Émile* a este respecto, la eficacia de su apasionada reivindicación en favor de la humanidad y de sus derechos a la plena libertad de su desarrollo espiritual; al mismo tiempo que en favor de la infancia misma, en su realidad, que no es la del adulto, y con sus exigencias propias. Y la eficacia de la grandiosa protesta de Rousseau contra todo lo que le parecía ser una traba o una mortificación para este libre desarrollo de lo humano.

Concibe la educación como la formación misma de la vida espiritual, inseparable de una libertad que no podría admitir ninguna injerencia intrínseca. Tal concepción implica, como en Sócrates, la inherencia de los valores al espíritu humano, una fe robusta en su florecimiento espontáneo. Y no es que encontremos de nuevo en Juan Jacobo el innatismo platónico. Formado en la escuela de Locke se persuadió, por el contrario, de que todo venía de la experiencia. Todo, pero no la naturaleza libre y perfectible del hombre, constitutiva de su esencia auténtica y que el individuo se halla en situación de poder experimentar en sí mismo, con tal de que se halle colocado en condiciones favorables a este florecimiento y desarrollo. Por eso Rousseau distingue entre educación positiva y *educación negativa*:

Si el hombre es bueno por naturaleza, como creo haberlo demostrado, entonces hay que convenir en que sigue siendo bueno mientras no hay algo extraño a él que lo altera; y si los hombres son malvados, tal como se han esforzado en demostrármelo, entonces hay que convenir en que su maldad les viene de fuera: por tanto, cerrad la puerta de entrada al vicio y el corazón humano será siempre bueno. Sobre este principio establezco que la educación negativa es la mejor, o más bien la única buena; voy a mostrar cómo toda educación positiva sigue, quierase o no, un camino opuesto a su meta; y muestro cómo se tiende al mismo fin y cómo se llega a él por el camino que he trazado. (*Lettre à Christophe de Beaumont.*)

Tal distinción resurgirá mucho más tarde, como distinción subyacente a la que los psicólogos del niño (como Edouard Claparède, fundador en Ginebra, en 1912, del Instituto Jean-Jacques Rousseau, que

se transformó en Instituto de la ciencia de la educación) establecieron entre la *escuela activa* y la escuela pasiva; atribuyendo a la primera la virtud de favorecer el libre desarrollo de la personalidad en el niño, y a la segunda la falta consistente en exigir de su parte un simple asentimiento. De manera general, la psico-pedagogía debe a Rousseau la preocupación por considerar al niño en sí mismo y no como un adulto imperfecto.

Pero a la psicología del niño le ocurre lo que a la psicología sin más: a menudo envuelve toda una concepción del hombre. En Rousseau la sistematización en este campo padece por la ambigüedad que tiene en él el término de "buena naturaleza". En la medida en que su pesimismo histórico le conduce a ver en la civilización una realidad fortuita, sin fundamento natural en el hombre primitivo, se trata esencialmente de preservar al niño que, en cierta forma, debe asumir el conflicto instaurado por Juan Jacobo entre individuo y sociedad:

... la educación negativa... no da las virtudes, pero previene los vicios; no enseña la verdad, pero preserva del error; prepara al niño para todo lo que puede llevarlo a la verdad cuando se encuentre en situación de comprenderla, y al bien cuando se halle en estado de amarlo. (*Ibid.*)

La dificultad estriba en la tentativa de normalizar esta educación negativa. El joven Emilio, arbitrariamente sustraído a la influencia de la sociedad, evoluciona a través de fases que constituyen un desarrollo artificial; y entonces pensamos menos en la enseñanza viva de Sócrates, que en las concepciones abstractas de Platón en su *República*.

6. LA PSICOLOGÍA ESPIRITUALISTA DE CONDILLAC

El abate Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780), si bien nunca ejerció una función sacerdotal, si nos da testimonio, en cierto sentido, de una inspiración que coincide con la de las Luces; si, en último término, se apoya en la observación y en la experiencia para fundar una ciencia psicológica, entiende, sin embargo, salvaguardar los dogmas cristianos. Y si hace hincapié en la significación primaria y única de las *sensaciones*, lo hace con la siguiente reserva metafísica: los sentidos no son, sino ocasionalmente, la fuente del conocimiento humano, y el alma, antes del pecado original, podía conocer sin su mediación. En cuanto a su inmortalidad, que parece comprometer una psicología puramente sensualista, Condillac cree

preservarla suponiendo que Dios, después de la muerte, suple los sentidos desaparecidos con medios que escapan a nuestro entendimiento.

Pero afirmando contra el materialismo lo esencial de la fe cristiana, Condillac se propone como único objeto de estudio el alma en su unión con el cuerpo, considerando que este estado es el único que la experiencia puede alcanzar. Discípulo de Locke, cree mantenerse en el terreno de la descripción y del análisis, para entregarse a una investigación influida —al igual que la de Hume— por la física newtoniana, por cuanto se esfuerza en descubrir para el espíritu un equivalente de la ley de la gravitación en el mundo físico. En su primera gran obra, el *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) el problema central es el del lenguaje en vinculación con el pensamiento. Sus obras póstumas, la *Logique* (1780) y la *Langue des calculs* (1798), acentúan su exigencia lógica de una inteligibilidad radical; de tal suerte que su pensamiento se caracteriza finalmente por un formalismo lógico que excluye de manera implícita todo elemento irracional o inconsciente. Ya en el *Essai*, las "operaciones del alma" cobran el sentido de unidades matemáticas. Se trata de mostrar cómo las facultades del alma nacen sucesivamente de la sensación. Y el análisis del proceso cognoscitivo, que tiende a aclarar el paso de las facultades elementales —emanadas directamente de los datos sensibles— a las que distinguen al hombre del animal, es una suma de las operaciones intelectuales (memoria, imaginación, comparación, reflexión, etc.).

Aunque Condillac pretende, en el camino abierto por Locke, remontarse hasta el origen de nuestras ideas, seguir los pasos de su generación, su progreso y su creciente ligazón, cree al mismo tiempo dejar demostrado, contra la hipótesis lockiana de una misteriosa actividad del entendimiento, que preside toda reflexión consciente, que la formación del lenguaje es la condición necesaria y suficiente para elevarse progresivamente de la sensación a la reflexión. El lenguaje supone el pensamiento reflexivo y viceversa:

He tratado de hacer lo que había olvidado el filósofo; me he remontado a la primera operación del alma y, a mi juicio, no sólo he dado un análisis completo del entendimiento, sino que además he descubierto la absoluta necesidad de los signos y el principio de la conexión de las ideas. (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, part. II, sec. II, cap. III, § 39.)

En el *Traité des sensations* (1754), sin duda a causa de observaciones críticas que le hicieron algunos de sus contemporáneos, entre

otros Voltaire y Diderot,³³ se lanza a considerar un nuevo problema: el del mundo exterior, el de la objetivación de impresiones que —aunque se experimenten como maneras de ser— no dependen del sujeto cognoscente. ¿Cómo se le descubre al espíritu la realidad de los cuerpos? ¿Cómo puede formarse el sujeto una representación completa del mundo?

Preocupado por distinguir su doctrina de la de Berkeley, Condillac emprendió la tarea de demostrar cómo el espíritu pasa, de la impresión interior experimentada por la conciencia, a la percepción de una realidad exterior; y atribuye, en este proceso, un papel preponderante al tacto, por cuanto funda la idea de exterioridad, pues los demás sentidos completan los datos táctiles para contribuir al conocimiento. Trata de mostrar que el sentimiento de objetividad se forma gradualmente, a partir de datos sensibles del todo subjetivos, y que la continuidad preside una progresión en la que están envueltas todas las formas de la vida psíquica. Así en el *Essai* como en el *Traité*, no se trata solamente de una progresión regular, sino de una verdadera identidad entre todas las facultades del espíritu, concebidas como asimilables unas a otras. De esta manera, el *Essai* remonta la formación de las ideas complejas a la invención del lenguaje, por intermedio de la reflexión; y remonta la invención del lenguaje, por intermedio de la imaginación y de la atención, a simples datos sensibles.

En esto mismo lo que nos sugiere, en una perspectiva totalmente distinta, el *Traité*, en el que el estudio del juicio de exterioridad tiene por mira demostrar una identidad, siendo explicados los conocimientos humanos por la objetivación de las impresiones recogidas por los sentidos; y la objetivación, por maneras de ser puramente subjetivas. Se trata siempre de demostrar que una operación psicológica, por compleja que sea, es siempre asimilable a una operación más simple, y esta última a otra más simple todavía. Hasta tal punto que, en definitiva, en el entendimiento no encontramos más que una sola realidad: la sensación pura, captada por la conciencia. La conciencia nos da el conocimiento de nuestras percepciones “como si afectaran, a pesar de su variedad y de su sucesión, a un ser que es, constantemente, nosotros mismos”. (*Essai* . . . , part. I, sec. II, cap. I.)

Condillac considera que la sensación, elemento originario de las facultades mentales, nos sitúa de golpe y porrazo en el orden del espíritu, que es de naturaleza distinta al orden material. La solución que consiste en identificar lo viviente y la materia le parece

³³ Véase pp. 279 y 292.

conducir derechamente al materialismo. ¿Y el psiquismo animal? Según Condillac, pertenece ya al orden del espíritu. La experiencia parece mostrarle suficientemente que no se puede negar a los animales la capacidad de sentir (*Traité des Animaux*, part. I, cap. II.) Los animales reciben impresiones sensibles de los objetos, y experimentan sentimientos agradables o desagradables. Nacen en ellos necesidades que suscitan a su vez hábitos y conocimiento, primero vacilantemente y a modo de tanteo, y luego en virtud de una conducta mejor adaptada. Ahora bien, el mecanicismo no podría explicar en ellos esta coordinación de los actos y es preciso reconocer que tienen memoria y capacidad de formar juicios sumarios. Si la vida psíquica animal, cuya observación puede ser muy útil para un mejor conocimiento del hombre, es muy limitada, desborda empero la materia; tal como la vida humana, con la aparición del lenguaje, se torna capaz de elevarse hasta Dios. Los animales poseen cierto lenguaje, pero rudimentario y limitado a necesidades restringidas. En el hombre aparece el lenguaje superior, estrechamente unido al pensamiento reflexivo. Pero Condillac no piensa por ello que exista una heterogeneidad radical entre el instinto animal y la razón humana, y que esta aparición del pensamiento abstracto signifique una ruptura de la continuidad. A sus ojos, se trata de una diferencia de grado, pues la reflexión rompe el juego de los automatismos cuando se requiere una conducta nueva.

En virtud de eso, Condillac está más cerca de Aristóteles que de Descartes. También él observa que la capacidad de abstraer es lo propio del hombre; es ella la que le permite meterse en sí mismo o salirse de sí mismo; gracias a ella puede convertirse, como la naturaleza, en objeto de sus propias observaciones (*Traité des Animaux*, part. II, cap. VI). Al igual que Rousseau, Condillac insiste en la voluntad libre del hombre, en su capacidad de juzgar las circunstancias en que se halla colocado, para acceder o rehusarse. En él encontramos igualmente elementos de psicología patológica (el alienado es el esclavo de su imaginación; la locura estriba, sobre todo, en el trastorno de la asociación de ideas, la imbecilidad en su deficiencia; la ilusión, lo mismo que los sueños, nace de una proyección de la impresión cerebral hacia el órgano sensorial. . .) que Pinel se tomó muy en serio, por considerarlos indispensables para conocer las alteraciones y las perversiones de las funciones del espíritu.

Es fácil comprobar que su teoría presenta una determinada ambigüedad en cuanto a la naturaleza del yo. Es harto famosa su suposición de una estatua que es pura sensación de olor, comparada al alma despojada de sus hábitos y reducida al estado de un yo orgá-

nico que no tuviese más que sensaciones y necesidades. Pero, al hacer fuerte hincapié en la sensación, en sus relaciones con los objetos, Condillac no nos explica esa capacidad de reflexión y de vuelta sobre sí mismo que Maine de Biran se esforzará en demostrar que es autónoma de las condiciones fisiológicas y que preocupa ya a su contemporáneo Charles Bonnet.

7. EL "SUEÑO AUDAZ" DE CHARLES BONNET

La obra considerable del naturalista ginebrino Charles Bonnet (1720-1793), discípulo de Réaumur cuyas *Mémoires sur les insectes* tuvieron la virtud de entusiasmarlo, ocupa un lugar en la historia de la biología, de la botánica, de la fisiología y de la zoología;³⁴ pero también interesa a la de la psicología, pues es autor de un *Essai de psychologie*³⁵ al que continúan otras publicaciones del mismo orden.³⁶

Charles Bonnet tuvo conciencia de la innovación que constituía su tentativa de fundar la psicología sobre la fisiología.³⁷

En pleno siglo XVIII, su vocabulario es prueba, por sí mismo, de una originalidad que Édouard Claparède se ha complacido en subrayar:

Psicología experimental, psicofísica, psicómetro... he aquí otras tantas expresiones modernas; y sin embargo, un siglo antes de Fechner, fundador reconocido de la psicometría, esos neologismos habían sido pronunciados e impresos por un naturalista de Ginebra, por Charles Bonnet, quien acariciaba ya el sueño audaz de ver la psicología fundada no solamente sobre la experiencia, sino aun sobre la experimentación y la medición.³⁸

Pero Claparède, sin dejar de pensar que su compatriota debía ser

³⁴ A los veinte años, su descubrimiento de la partenogénesis de los pulgones le valió ser nombrado miembro correspondiente de la Academia de Ciencias de París, regnante Fontenelle.

³⁵ *Essai de psychologie: ou considération sur les opérations de l'âme, sur l'habitude et sur l'éducation* (Elie Luzac, Leyden, 1754).

³⁶ *Essai analytique sur les facultés de l'âme* (Philibert, Copenhague, 1760); *Considérations sur les corps organisés* (Michel Rey, Amsterdam, 1762).

³⁷ "No conozco a ningún autor que haya seguido el mismo camino que yo" (Prefacio del *Essai analytique*); a propósito del hábito, cuyo fundamento busca en los procesos orgánicos, observa que "muy a menudo se habían limitado a puras generalidades, casi todas morales" (*Mémoires autobiographiques*... publicadas por Raymond Savioz, París, Vrin, 1948, p. 173).

³⁸ Édouard Claparède, *La Psychologie animale de Charles Bonnet* (Georg, Ginebra, 1909).

reconocido como el primer autor de la teoría de la "energía específica de los nervios", habla, con razón, de un "sueño audaz". Pues la realización no lo es tanto.

¿Hemos de asombrarnos? Es una época en que las controversias alimentadas por la solución cartesiana de las dos sustancias aún no se extinguían, y en que las condiciones culturales, dominadas por el enfrentamiento de ideas concernientes al destino del hombre, no eran absolutamente favorables a la instauración de una psicología como ciencia "neutra". Más aún: ni siquiera imaginaba nadie que la ciencia pudiese tener otros objetos de estudio que los hechos materiales.

El propio Bonnet, partidario convencido de los nuevos métodos de investigación y de experimentación (se arruinó la vista ante el microscopio), era en su ciudad un *notable* muy apegado a la tradición protestante, venerada tanto en su familia como en la de su esposa, y alérgico a las ideas nuevas de los "philosophes" de su tiempo. Tan es así que combatió a Rousseau y contribuyó eficazmente a su condenación en Ginebra, aunque sin dejar de tener consideraciones hacia el poderoso señor de Ferney, bastantes más de las que éste, a la postre, tuvo hacia él...³⁹

En pocas palabras, si el estudio objetivo de las hojas, de los insectos o de los gusanos de río no presentaba al naturalista Bonnet ningún problema de conciencia, la que se proponía introducir en psicología no podía apartarse de los conflictos ideológicos de su tiempo, vividos por él con una mentalidad conservadora. Con una repugnancia congénita al materialismo, pero pensando por otra parte que el idealismo de Berkeley, por su indiferencia a la vida orgánica, "hace demasiada violencia a nuestra manera natural de ver y de juzgar";⁴⁰ es dentro del cuadro de la solución cartesiana de las dos sustancias donde centra sus investigaciones. Su esfuerzo tenderá, pues, a relacionar el encadenamiento de los procesos mentales con los movimientos de las *fibras* nerviosas y cerebrales, pero considerando siempre que este aspecto fisiológico sólo constituye uno de los polos de la realidad humana, inexplicable si no se recurre a un alma inmaterial:

³⁹ Uno y otro simulaban no conocerse, pero cuando en 1769 publicó Bonnet, bajo la inspiración del pensamiento de su admirado Leibniz, una *Palingénesis philosophique*, la verba cáustica de Voltaire no pudo contenerse: "No sé qué soñador llamado Bonnet, en una compilación de bromas a las que llama *Palingénesis*, parece convencido de que nuestros cuerpos resucitarán sin estómago y sin las partes de adelante y de atrás, pero con fibras intelectuales y con cabezas excelentes. La de Bonnet me parece un poco trastornada... (*Dieu et les hommes*, Berlín, 1769).

⁴⁰ *Mémoires autobiographiques*... , *op. cit.*, p. 171.

En virtud de la unión de las dos sustancias, no podría ocurrir nada en el alma que no tuviera en el cuerpo algo que le corresponda. Es esta cosa que siempre he buscado, que no puedo jactarme de haber encontrado siempre y que, con la mayor frecuencia, sólo he podido entrever.⁴¹

De la necesidad de admitir un alma inmortal, la prueba le parece el hecho de que los conceptos de extensión y de movimiento se oponen a la unidad, a la simplicidad, a la individualidad del yo.⁴² Observa que en la percepción, tal como interviene, por ejemplo, en la comparación entre dos objetos, es necesario que a las sensaciones ligadas a cada uno de los objetos comparados se añada el acto que permite, justamente, esta comparación, y un proceso semejante no es reducible a movimientos materiales.⁴³

Las reflexiones de este orden lo alejan de la enseñanza cartesiana en lo que concierne a la vida de los animales. Piensa que no ver en ellos sino autómatas es exigir de la máquina animal una complicación tal que resulta más sencillo admitir un principio sensible y activo, distinto de la materia. Sin un principio semejante, ¿cómo explicar las innumerables combinaciones de que dan prueba ciertas actividades animales? A este propósito, invoca la analogía que presenta la organización de los animales grandes con la del hombre, la que le parece que va en el sentido de un parentesco, más que en el de una separación.

Así, después de haber tratado del alma humana antes de la adquisición del idioma, declara:

Lo que acabo de decir sobre el Alma humana privada de la palabra puede aplicarse al Alma de las Bestias. Principio inmaterial, dotado de Percepciones, de Sentimiento, de Voluntad, de Actividad, de Memoria, de Imaginación, pero que no reflexiona sobre sus Operaciones, que no generaliza sus Ideas, que no es susceptible de *Moralidad*.⁴⁴

Conserva, sin embargo, de la enseñanza cartesiana una prevención contra el antropomorfismo que se introduce espontáneamente en la explicación del comportamiento animal. Desconfía de esos objeti-

⁴¹ *Analyse abrégée de l'Essai analytique*, VII, Edition de Neuchâtel, *op. cit.*, t. VII, p. 9.

⁴² *Essai de psychologie...* *op. cit.*, cap. XXXV y XXXVI (*De la simplicité ou de l'immatérialité de l'âme*).

⁴³ Prefacio del *Essai analytique* (3ª Ed., Copenhague y Ginebra, 1775, p. XXVI.)

⁴⁴ *Essai de psychologie...*, Londres, MDCCLV, p. 24.

vos que con demasiada confianza se le asignan y mientras investiga por el lado de la estructura corpórea y el papel de los excitantes exteriores, se preocupa por encontrar una explicación *causal*:

Celebráis la laboriosidad del *gusano de seda* en la construcción de su *capullo*; celebráis una quimera. El gusano de seda construye un capullo porque lo mueve la necesidad de hilar. Da a este capullo una figura elíptica porque, obligado a plegar su cuerpo tanto en forma de anillo, tanto en forma de S, es, de este modo, la especie de molde que determina mecánicamente la figura y la proporción del capullo.⁴⁵

En cuanto a las abejas, por ejemplo, le parece absurdo pensar que acumulan provisiones para el invierno, siendo así que, en realidad, sólo recogen miel y cera. Y la explicación de ese hecho debe buscarse "en las *relaciones* que hay entre las *flores* y la *constitución psicofísica* de las abejas"; atraídas hacia las flores "por los corpúsculos que de ellas emanan", "encuentran un placer en ejercer allí su actividad y en ejercerla de cierta manera".⁴⁶

Ya se trate de abejas, de aves o de castores, la capacidad de ejercer sin aprendizaje ni imitación ciertas actividades que, a primera vista, parecen resultar de un largo hábito o de una reflexión previa, lo lleva a postular la apropiación de cierta estructura orgánica a necesidades y a un género de vida determinados. Por ello, busca la explicación del lado del organismo, particularmente del lado de la estructura cerebral, donde piensa que debe existir un sistema de *fibras*, correlativo a esas actividades y a los medios de ejercerlas.

Estamos, pues, en presencia de una disposición innata, lo que plantea el problema de su origen. Hoy, la psicología animal puede hacer intervenir a la filogénesis. Por ejemplo, para Konrad Lorenz, el ilustre observador de los animales en semi-libertad, la selección y las mutaciones son los dos artesanos de una evolución que puede explicar las estructuras de las especies.⁴⁷ Pero es que, evidentemente, después de los trabajos de Bonnet vinieron los de Lamarck y, sobre todo, los de Darwin. Menos bien dotado para afrontar el problema, el naturalista ginebrino se vuelve hacia Leibniz y ve en esas estructuras innatas un don de la naturaleza, admitiendo una preformación, desde el origen del mundo, de todos los seres destinados a habitarlo, y una "ley secreta" que rige la conservación de las especies y de las sociedades animales.

⁴⁵ *Ibid.*, Londres, MDCCLV, Cap. VIII, p. 322.

⁴⁶ *Ibid.*, Londres, MDCCLV, Cap. VIII, pp. 322-323.

⁴⁷ Cf. nuestro capítulo XXII, p. 4.

En cuanto al papel de los excitantes externos (ya se habla de ellos en la cita mencionada a propósito de las abejas), son la actualidad de las sensaciones y su grado de intensidad los que determinan los movimientos del animal. La actividad de éste queda así sometida al "principio del placer", como hoy se dice a la sombra de Freud.

Aun las manifestaciones atribuidas al "amor maternal" se remiten a lo mismo, según Bonnet:

Os conmueve el cariño de la perra a sus perritos; ennoblece este cariño y lo eleváis al nivel de una ternura meditada; os equivocáis: la perra ama a sus perritos porque se ama a sí misma. Contribuyen a su bienestar actual, ya sea descargando sus mamas de una leche demasiado abundante, ya sea produciendo en las partes nerviosas un cosquilleo agradable.⁴⁸

El "placer" debe explicar asimismo la persistencia de las sociedades animales:

Las abejas, las hormigas, los castores, etc., nacen en sociedad: los retienen allí los placeres inherentes a ese estado. Esos placeres tienen su base en la constitución del animal. Gusta de ellos desde que nace: cuanto más gusta de ellos, más se aprietan los nudos que lo sujetan a la sociedad. De allí la conservación de esta sociedad. El placer a la voz de la naturaleza: todo ser sensible obedece a esta voz: es ella la que llama a la abeja a su panal, a la hormiga a su hormiguero, al castor a su cabaña.⁴⁹

Ahora bien, como el hecho de sentir placer es subjetivo, Bonnet, en el marco de sus investigaciones, forzosamente ve en él una prueba más de la existencia de un alma en el propio animal.

Pero esta alma inmaterial, ¿cómo está unida al cuerpo? Ante este problema, Bonnet confiesa su ignorancia. A sus ojos, la unión constituye una verdad de hecho, al mismo tiempo que un misterio impenetrable. A este respecto, recurre, y bajo un aspecto doble, a la idea de *fuerza* (fuerza inherente a la máquina corpórea, fuerza motora del alma), limitándose a reconocer la interacción entre las dos *sustancias* como un "fenómeno" cuyas "leyes" quedan por estudiar.

Por lo demás, esta reserva no le impide hablar de la "seda del alma" como de una "maquinilla prodigiosamente compuesta", que representa, condensado, todo el sistema nervioso; la compara con

⁴⁸ *Essai de psychologie... op. cit.*, Cap. VIII, p. 324.

⁴⁹ *Ibid.*

un clavecín o con un órgano,⁵⁰ cuyas "teclas" (las *fibras* sensoriales) son movidas tanto por los objetos, tanto por la "fuerza motora" del alma. Pero respecto a ese *sensorium* se muestra muy prudente, siendo lo esencial, para él, saber que el alma está presente, de cierta manera, en el cerebro, y por el cerebro en su cuerpo.

Cuando, en su *Essai de psychologie*, trata de las primeras manifestaciones de la vida sensible, remontándose a la del recién nacido y aun a la del feto, se trata siempre, pues, de "operaciones del alma"; de un alma cuya *fuerza motora*, a partir del tacto, se modifica para manifestársenos bajo el aspecto de la imaginación, de la memoria, de la voluntad, de la atención, etc.

En su *Essai analytique*, para dar una idea del desarrollo progresivo de las facultades humanas, Bonnet imagina, como Condillac, una estatua que va animándose gradualmente, y ve entonces, también él, en el olfato la primera sensación que abre un mundo exterior, y a partir de la cual nacen los demás. Sin embargo, menos radicalmente empirista que el autor del *Traité des Sensations*, evalúa la *atención*, que para él está lejos de ser una simple cristalización del sentir; a sus ojos, manifiesta el despertar de la conciencia, y por ello mismo una influencia del alma sobre el cerebro.⁵¹

Con sólo esta diferencia, también él admite que todas nuestras ideas toman de los sentidos su primer origen, y se preocupa por la "mecánica secreta" que gobierna su producción y reproducción. Pienso que es en la repetición más o menos frecuente de los movimientos en las mismas *fibras*, sobre todo durante la vida infantil, donde debe buscarse el origen de los gustos, de las inclinaciones, de las costumbres, del carácter; también está persuadido de que la educación no debiera perder de vista, nunca, el papel y la importancia del cuerpo, el intermediario. En este punto también, *mutatis mutandis*, hemos de pensar en Freud.

Largo tiempo después de la publicación de su *Essai de psychologie*, tuvo oportunidad de deplorar que sus ideas en materia de educación hubiesen sido eclipsadas por las del *Emilio*:

Estáis agradecido a Rousseau por haberse elevado contra el ridículo procedimiento de hablar de Dios a los niños. Ocho años antes de que apareciera *Emilio*, el autor de la *Psicología (Essai de Psychologie)* ha-

⁵⁰ *Mémoires autobiographiques... op. cit.*, Carta IX, pp. 145-164.

⁵¹ "Así pues, la atención es una *modificación* de la *actividad* del alma; o, para expresarme en otros términos, es un cierto *ejercicio* de la fuerza motora del alma sobre las fibras de su cerebro" (*Essai analytique... Copenhague y Ginebra, MDCCCLXXV, t. 1, Cap. XI, p. 86*).

En cuanto al papel de los excitantes externos (ya se habla de ellos en la cita mencionada a propósito de las abejas), son la actualidad de las sensaciones y su grado de intensidad los que determinan los movimientos del animal. La actividad de éste queda así sometida al "principio del placer", como hoy se dice a la sombra de Freud.

Aun las manifestaciones atribuidas al "amor maternal" se remiten a lo mismo, según Bonnet:

Os conmueve el cariño de la perra a sus perritos; ennoblece este cariño y lo eleváis al nivel de una ternura meditada; os equivocáis: la perra ama a sus perritos porque se ama a sí misma. Contribuyen a su bienestar actual, ya sea descargando sus mamas de una leche demasiado abundante, ya sea produciendo en las partes nerviosas un cosquilleo agradable.⁴⁸

El "placer" debe explicar asimismo la persistencia de las sociedades animales:

Las abejas, las hormigas, los castores, etc., nacen en sociedad: los retienen allí los placeres inherentes a ese estado. Esos placeres tienen su base en la constitución del animal. Gusta de ellos desde que nace: cuanto más gusta de ellos, más se aprietan los nudos que lo sujetan a la sociedad. De allí la conservación de esta sociedad. El placer a la voz de la naturaleza: todo ser sensible obedece a esta voz: es ella la que llama a la abeja a su panal, a la hormiga a su hormiguero, al castor a su cabaña.⁴⁹

Ahora bien, como el hecho de sentir placer es subjetivo, Bonnet, en el marco de sus investigaciones, forzosamente ve en él una prueba más de la existencia de un alma en el propio animal.

Pero esta alma inmaterial, ¿cómo está unida al cuerpo? Ante este problema, Bonnet confiesa su ignorancia. A sus ojos, la unión constituye una verdad de hecho, al mismo tiempo que un misterio impenetrable. A este respecto, recurre, y bajo un aspecto doble, a la idea de *fuerza* (fuerza inherente a la máquina corpórea, fuerza motora del alma), limitándose a reconocer la interacción entre las dos *sustancias* como un "fenómeno" cuyas "leyes" quedan por estudiar.

Por lo demás, esta reserva no le impide hablar de la "seda del alma" como de una "maquinilla prodigiosamente compuesta", que representa, condensado, todo el sistema nervioso; la compara con

⁴⁸ *Essai de psychologie... op. cit.*, Cap. VIII, p. 324.

⁴⁹ *Ibid.*

un clavecín o con un órgano,⁵⁰ cuyas "teclas" (las *fibras* sensoriales) son movidas tanto por los objetos, tanto por la "fuerza motora" del alma. Pero respecto a ese *sensorium* se muestra muy prudente, siendo lo esencial, para él, saber que el alma está presente, de cierta manera, en el cerebro, y por el cerebro en su cuerpo.

Cuando, en su *Essai de psychologie*, trata de las primeras manifestaciones de la vida sensible, remontándose a la del recién nacido y aun a la del feto, se trata siempre, pues, de "operaciones del alma"; de un alma cuya *fuerza motora*, a partir del tacto, se modifica para manifestársenos bajo el aspecto de la imaginación, de la memoria, de la voluntad, de la atención, etc.

En su *Essai analytique*, para dar una idea del desarrollo progresivo de las facultades humanas, Bonnet imagina, como Condillac, una estatua que va animándose gradualmente, y ve entonces, también él, en el olfato la primera sensación que abre un mundo exterior, y a partir de la cual nacen los demás. Sin embargo, menos radicalmente empirista que el autor del *Traité des Sensations*, evalúa la *atención*, que para él está lejos de ser una simple cristalización del sentir; a sus ojos, manifiesta el despertar de la conciencia, y por ello mismo una influencia del alma sobre el cerebro.⁵¹

Con sólo esta diferencia, también él admite que todas nuestras ideas toman de los sentidos su primer origen, y se preocupa por la "mecánica secreta" que gobierna su producción y reproducción. Pienso que es en la repetición más o menos frecuente de los movimientos en las mismas *fibras*, sobre todo durante la vida infantil, donde debe buscarse el origen de los gustos, de las inclinaciones, de las costumbres, del carácter; también está persuadido de que la educación no debiera perder de vista, nunca, el papel y la importancia del cuerpo, el intermediario. En este punto también, *mutatis mutandis*, hemos de pensar en Freud.

Largo tiempo después de la publicación de su *Essai de psychologie*, tuvo oportunidad de deplorar que sus ideas en materia de educación hubiesen sido eclipsadas por las del *Emilio*:

Estáis agradecido a Rousseau por haberse elevado contra el ridículo procedimiento de hablar de Dios a los niños. Ocho años antes de que apareciera *Emilio*, el autor de la Psicología (*Essai de Psychologie*) ha-

⁵⁰ *Mémoires autobiographiques... op. cit.*, Carta IX, pp. 145-164.

⁵¹ "Así pues, la atención es una *modificación* de la *actividad* del alma; o, para expresarme en otros términos, es un cierto *ejercicio* de la fuerza motora del alma sobre las fibras de su cerebro" (*Essai analytique... Copenhagen y Ginebra, MDCCLXXV, t. 1, Cap. XI, p. 86*).

bía dicho las mismas cosas y, me parece, con mayor precisión, en su Cap. LXXXI de la Instrucción de los niños.⁵²

Durante su vida, Bonnet fue un sabio considerable, como por sí solos lo manifiestan los títulos que siguen a su nombre de autor en 1760 (tenía entonces 40 años) cuando publicó su *Essai analytique*.⁵³

Naturalista en una de sus facetas, seguía siendo lector y admirador de Malebranche, de Leibniz y de Montesquieu, y su obra contiene asimismo especulaciones metafísicas y religiosas, que se debe a sus creencias y a su imaginación.⁵⁴ Por ese doble aspecto de sus obras, pudo ejercer influencia sobre espíritus de orientaciones diversas;⁵⁵ su *palingenesis* gozará de gran favor entre los místicos y los iluminados en la época revolucionaria.

¿Y hoy?

Por la manera en que procede, sobreponiendo a un trámite empírico —y de tendencia organicista— el principio metafísico de un alma inmaterial, la doctrina de Bonnet ha envejecido, indiscutiblemente. Sus criterios fundamentales (el cuerpo, el movimiento, la fuerza, el alma) aparecen como demasiado yuxtapuestos, y su tentativa de describir la “economía de nuestro ser” reconstruyendo lo concreto con elementos empíricos abstractos da a su exigencia genética un tono muy caduco después de Kant y de Darwin.

A pesar de todo, de su obra, pese a su estructura anticuada, queda válida la incitación a fundar la psicología sobre el estudio de las correlaciones observables entre la vida psíquica y los procesos fisiológicos. No era la única vía, pero sí era una, que ha prolongado la psicofisiología actual. Desde luego, los nuevos conocimientos adquiridos en el dominio del funcionamiento cerebral y nervioso, como los descubrimientos en el de la endocrinología, han enriquecido y complicado considerablemente el aspecto de esta correlación que, por su parte, creyó reconocer en el sacudimiento más o menos fuerte de ciertas *fibras*; pero el problema que le presentaba, y que trató de

⁵² Carta del 4 de noviembre de 1763 al conde de Bentinck, gran admirador de Rousseau (citada por Raymond Savioz, *La philosophie de Charles Bonnet de Genève*, París, Vrin, 1948, p. 45).

⁵³ “. . . de la Sociedad Real de Inglaterra, de la Academia Real de Ciencias de Suecia, de la Academia del Instituto de Bolonia, correspondiente a la Academia Real de Ciencias y de las Sociedades Reales de Montpellier y de Gotinga”.

⁵⁴ *Contemplation de la nature* (Amsterdam, 1764); *Palingénésie philosophique* (Ginebra, 1769); *Recherches philosophiques sur les preuves du christianisme* (Ginebra, 1770), etc.

⁵⁵ Raymond Savioz trata de esta influencia en el Cap. XVI de su tesis, *La philosophie de Charles Bonnet*, París, Vrin, 1948.

afrontar con el equipo de su tiempo, subsiste en profundidad cada vez que se pretende explicar fisiológicamente la vida psíquica.

8. LA PSICO-FISIOLOGÍA DE CABANIS

Aunque admitió que la sensibilidad física es la fuente de las ideas y de los hábitos humanos, el médico Pierre-Jean-Georges Cabanis (1757-1808), que perteneció al grupo de los *ideólogos*⁵⁶ puso claramente de manifiesto esta ambigüedad de la doctrina de Condillac en cuanto a la naturaleza del yo. El gusto por la experiencia y el espíritu crítico se aunaba en él a una vigorosa fe en el progreso de la ciencia. Transferido (año VIII) de la cátedra de clínica interna a la de medicina legal y de historia de la medicina, se preocupó por la reorganización de los hospitales (*Observations sur les Hôpitaux*, 1789), y propuso reformas para los asilos de enajenados y las escuelas de medicina. Pero los progresos de la ciencia están condicionados, a su juicio, por un método que, por desconfianza ante las teorías especulativas, se contenta con observar escrupulosamente los fenómenos con vistas a inducir algunas consecuencias de su encadenamiento.

Cabanis no dudaba de que las ciencias naturales tenían que abarcar el estudio del hombre; y de que las cuestiones morales podían ser esclarecidas mediante el estudio de los fenómenos físicos. Así también, tratando a la vez de estos dos aspectos, creyó fundar una nueva *ciencia del hombre*. A fines del año V y a comienzos del año VI leyó en el Instituto (creado por la Convención, las seis primeras memorias de su estudio titulado *Rapports du Physique et du Moral de l'homme*:

⁵⁶ Se sabe que Cabanis recibía a sus amigos “ideólogos” en la casa que le prestaba madame Helvetius en Auteuil. La *ideología*, filosofía enseñada en Francia en la época de la Revolución y del Imperio, apuntaba a un análisis de las ideas fundado en la observación de los fenómenos en el sentido de lo que entendemos hoy por psicología. El jefe de la escuela, Destutt de Tracy (1754-1836), discípulo crítico de Condillac, hombre vuelto hacia lo concreto, conoció honores políticos (fue uno de los treinta primeros senadores); amigo de Cabanis, se nos aparece como el precursor de Maine de Birán en la medida en que hace hincapié en un elemento activo del sujeto, al cual juzga indispensable para la percepción (*Elements d'Ideologie*, París, 1804); creía también en la íntima conexión de lo físico y de lo moral. Su discípulo Laromiguière (1756-1837), que ejerció gran influencia en Victor Cousin, realiza la unión de la ideología y del espiritualismo renaciente. Una inspiración análoga se encuentra en Royer-Collard (1763-1845). Estos hombres —que habían descubierto la llamada filosofía “escocesa” (Thomas Reid y Dugald-Stewart)— oponían al sensualismo de Condillac un principio activo del alma y sus poderes innatos.

Permitidme, pues, ciudadanos, que converse hoy acerca de las relaciones del estudio físico del hombre con el de los procedimientos de su inteligencia, del desarrollo sistemático de sus órganos con el desarrollo análogo de sus sentimientos y de sus pasiones: relaciones de las que se desprende claramente que la fisiología, el análisis de las ideas y la moral no son sino las tres ramas de una sola y misma ciencia que puede llamarse, con justa razón, *ciencia del hombre*.

Y añade en una nota:

Es lo que los alemanes llaman *Antropología*; y con este título designan, en efecto, los tres principales objetos de que hablamos.⁵⁷

¿En qué consiste, exactamente, el acto de la sensibilidad?

¿Supone siempre la conciencia y una percepción distinta? ¿Hay que relacionar con alguna otra propiedad del cuerpo vivo las impresiones no percibidas y algunas determinaciones en las que no participa la voluntad? Tales son las principales preguntas que se propuso contestar.

Este médico, que alababa a Hipócrates por haber lanzado a la medicina por su camino natural de la experiencia razonada, y que atribuía a esta ciencia un gran papel en el perfeccionamiento del género humano, por el que hace votos, estaba muy versado en filosofía y familiarizado con gran número de autores antiguos y modernos. Entre estos últimos, admiraba a Francis Bacon, que “abrió nuevos caminos a la mente humana”; a Descartes, cuyos errores “no deben hacernos olvidar los inmortales servicios que prestó a las ciencias y a la razón humana”; a Locke, por razones evidentes; a Charles Bonnet, que a su juicio fue “tan gran naturalista como gran metafísico”; a Helvetius, cuyo espíritu era “sabio, amplio, profundo”; a Condillac por su razón “luminosa” y su “método perfecto”, lamentando que les hayan faltado a estos dos últimos los conocimientos fisiológicos que él consideraba indispensables (*Rapports du Physique et du Moral de l'homme*, I).

Por tanto, Cabanis está de acuerdo con todos aquellos que han visto en la sensibilidad física la fuente de las ideas y de los hábitos humanos. El principio único de los fenómenos es la *facultad de sentir*, que hay que admitir como dato inicial:

No tenemos idea de los objetos más que por los fenómenos observados que nos presentan: su naturaleza, o su esencia, no puede ser para nosotros más que el conjunto de estos fenómenos. (*Rapports*... II.)

⁵⁷ *Oeuvres philosophiques de Cabanis*, I, Introducción por J. Cazeneuve, p. XXVIII.

Pero, admitido este principio, sigue siendo cierto que el acuerdo de los filósofos no es unánime:

... Unos pueden creer, como Condillac, que todas las determinaciones de los animales son el producto de una elección razonada y, por consiguiente, el fruto de la experiencia; otros pueden pensar, como los observadores de todos los siglos, que varias de estas determinaciones no podrían ser referidas a ninguna suerte de razonamiento y que, sin cesar por ello de tener su fuente en la sensibilidad física, se forman las más de las veces sin que la voluntad de los individuos pueda desempeñar otro papel que el de dirigir mejor la ejecución. Es el conjunto de esas determinaciones lo que se ha designado con el nombre de *instinto*. (*Rapports du Physique et du Moral*... II.)

Condillac, al negar las operaciones del instinto y al tratar de reducir las a las funciones del razonamiento admitía implícitamente la existencia de una causa activa que no fuese la sensibilidad. Pues estando esta última exclusivamente destinada a producir juicios, resultaba evidente que los movimientos vitales (digestión, circulación, secreción de los humores...) debían relacionarse con otro principio de acción (*Rapports*... prefacio). En pocas palabras, la preocupación de Cabanis consistía en distinguir de manera más clara, en las operaciones de la inteligencia y de las funciones orgánicas, lo que correspondía a unas y a otras. Se le debe, por tanto, el haber añadido al análisis de las sensaciones externas de Condillac el de las sensaciones internas, introduciendo en el campo de la actividad cerebral las *cenestesias*. Y observó que estas impresiones internas las más de las veces eran inconscientes. Se trata de determinaciones que se manifiestan desde el nacimiento en el niño y en el animal y que son quizá el producto de sensaciones que se remontan a la vida fetal; pero su presencia inicial obliga a admitirlas como impulsos interiores.

La existencia de las determinaciones inconscientes, en particular de los instintos de nutrición y de conservación, demuestra que no se puede explicar todo mediante las impresiones externas, a la manera de Condillac. A este respecto, Cabanis insiste en la importancia de la sensibilidad inconsciente, a la que llamó inclusive *sensibilidad sin sensación*, diferente de la irritabilidad:

... En los movimientos orgánicos coordinados... además de los... que están determinados por impresiones de las que el individuo no tiene ninguna conciencia, y que, las más de las veces, se sustraen por sí mismas a su observación; y, sin embargo, como los primeros, cesan

con la vida; cesan cuando el órgano ya no tiene comunicación con los centros sensibles; en una palabra, cesan con la sensibilidad: son suspendidos y renacen con ella. Así pues, la sensibilidad es la condición fundamental sin la cual las impresiones de que dependen no producen ningún efecto, sin la cual, inclusive, no tienen existencia ninguna, puesto que nos son conocidas solamente por ellos. Así, como no llamamos *sensación* más que a la impresión *percibida*, verdaderamente hay sensibilidad sin sensación. (*Rapports*... X, nota final del párrafo IV.)

La sensibilidad física es el único término a que llegamos en el estudio de los fenómenos de la vida, y el análisis de las facultades intelectuales y de las afecciones del alma nos reconduce a él. Es decir, que lo físico y lo moral se confunde en su fuente. No existen para el ser vivo más causas que las que pueden obrar sobre sus medios de sentir; ni más verdades que las verdades relativas a la manera de sentir en general de la naturaleza humana.

Por otra parte, hay trastornos: locuras, epilepsias, afecciones estáticas, que demuestran que algunas impresiones no proceden de las extremidades que sienten, sino que se deben al sistema nervioso mismo. Sólo ellas permiten comprender las operaciones de la memoria y de la imaginación.

Para poner de manifiesto la importancia de la vida fisiológica, atribuyendo al organismo la diferencia de los temperamentos, amplió Cabanis el sensualismo. Observando que las diferencias morales e intelectuales no pueden ser explicadas por la diversidad de las impresiones exteriores, sino más bien por la de los órganos y, sobre todo, por la de los sistemas nerviosos, hizo una suerte de inventario de las diferenciaciones más constantes: según el sexo, el temperamento, la edad, el estado de salud, el clima, los hábitos, el régimen. La interacción opera en él, de tal modo, lo mismo que en La Mettrie, en un sentido que da privilegio a la acción del organismo. A las diferencias y a las modificaciones orgánicas corresponden diferencias y modificaciones de las ideas y de las pasiones. Los órganos motores de los movimientos voluntarios están animados y dirigidos por los órganos sensitivos, y los movimientos involuntarios dependen de las impresiones recibidas por los órganos, y se deben a la sensibilidad de estos órganos:

Por tanto, no habremos de encontrar dificultad en determinar el verdadero sentido de esta expresión, *Influence du Moral sur le Physique*: vemos claramente que designa esta misma influencia del sistema cerebral, como órgano del pensamiento y de la voluntad, sobre

los otros órganos, a los que su acción simpática es capaz de excitar, de interrumpir y aun de desnaturalizar en todas sus funciones. (*Rapports*... XI, § VIII, conclusión.)

No podríamos interpretar el pensamiento de Cabanis en un sentido que sería la admisión del cerebro como el simple instrumento de un pensamiento inmaterial; su tendencia materialista parece innegable:

Para formarse una idea exacta de las operaciones de las que es resultado el pensamiento, hay que considerar al cerebro como un órgano particular destinado especialmente a producirlo; tal como el estómago y los intestinos están destinados a efectuar la digestión, el hígado a filtrar la bilis, la porótida y las glándulas maxilares y sublinguales a preparar los jugos salivales. Las impresiones al llegar al cerebro, lo hacen entrar en actividad; tal como los alimentos al caer en el estómago lo excitan para que segregue más jugo gástrico y efectúe los movimientos que favorecen su disolución. La función propia del uno es la de percibir cada impresión particular, la de agregarle signos, la de combinar las diferentes impresiones y compararlas entre sí, la de formular juicios y sacar determinaciones; tal como la función del otro es la de obrar sobre las sustancias nutritivas, cuya presencia lo estimula, disolverlas, asimilar su jugo a nuestra naturaleza. (*Rapports*... II, § VII.)

El hecho de que ignoremos cómo produce el cerebro el pensamiento le incita a una comparación con los fenómenos de la digestión:

Vemos a los alimentos caer en esta víscera con las cualidades que les son propias; los vemos allí con cualidades nuevas: y sacamos en conclusión que les ha hecho sufrir verdaderamente esta alteración. Igualmente vemos llegar al cerebro las impresiones, por intermedio de los nervios: entonces están aisladas y sin coherencia. La víscera entra en acción; opera sobre ellas, y no tarda en devolverlas metamorfoseadas en ideas que el lenguaje, de la fisonomía y del gesto, o los signos de la palabra y de la escritura manifiestan al exterior. Sacamos en conclusión, con la misma certidumbre, que el cerebro digiere en cierta manera las impresiones; que realiza orgánicamente la secreción del pensamiento. (*Rapports*... II, § VII.)

Sin embargo Cabanis, que debe mucho a los estoicos, concebía la materia a la manera de La Mettrie, de Diderot y de Maupertuis: como una materia viviente, empapada de energía vital, y, finalmente, el naturalismo no excluía en él la idea de una causa primera inteligente. Su *Lettre sur les Causes premières* (a Fauriel), escrita

un año antes de su muerte, nos da testimonio de esto. Saliendo de su reserva por lo que respecta a los problemas metafísicos, observó que el problema de la inmortalidad del alma envolvía el de saber qué es lo que funda el principio de unidad del ser viviente. ¿Hay que atribuirle un origen central, o hay que considerarlo como la resultante de los diferentes órganos? Pues el yo, si tal es el caso, no podría sobrevivir evidentemente a la organización material que le ha dado nacimiento. Ahora bien, como observó, hay motivos para pensar que la vida está concentrada en un foco desde donde su fuerza expansiva irradia sobre todos los órganos y sobre todas las partes, cuya vida particular no sería, entonces, más que una emanación.

Esta fuerza centrífuga, propia de todo ser vivo, nos conduce de nuevo a una actividad única, animadora de todo el universo, o lo que es lo mismo a una causa primera que es inteligencia y voluntad. Singularmente, Cabanis coincide en esto con los ideólogos y anuncia a Maine de Biran:

El ciudadano Tracy, mi colega en el Senado y mi compañero en el Instituto nacional, prueba, con mucha sagacidad, que toda idea de cuerpo exterior supone impresiones de resistencia: y que las impresiones de resistencia no se tornan distintas más que por el sentimiento del movimiento. Prueba, además, que este mismo sentimiento del movimiento depende del de la voluntad que lo ejecuta, o que se esfuerza por ejecutarlo; que no existe verdaderamente sino en virtud de ella; y que, por consiguiente, la impresión, o la conciencia del yo sentido, del yo reconocido como distinto de las demás existencias, no se puede adquirir más que por la conciencia de un esfuerzo deseado. En una palabra, que el yo reside exclusivamente en la voluntad. (*Rapports... X, § X.*)

Por lo demás Cabanis admite que el sistema nervioso puede dividirse en sistemas parciales, y que cada centro puede ser considerado como una suerte de yo, y sólo el que habita el centro común (el cerebro) puede ser conocido y tomarse sujeto-objeto para la conciencia. Y si el yo central, en cuanto es esencialmente voluntad, fuente de acción, y se distingue de los centros secundarios por la conciencia, puede ser concebido como inmortal, Cabanis señala que es imposible demostrarlo.

No es éste el lugar apropiado para insistir en sus concepciones morales, a través de las cuales se emparenta con las enseñanzas de los enciclopedistas: es el interés personal bien entendido el que conduce a la virtud; e igualmente atribuye un papel importante a la simpatía.

9. LA FENOMENOLOGÍA DE HUME

Se da el nombre de "filosofía escocesa" a una escuela que apela a las luces del *sentido común* o del *buen sentido* para justificar en el hombre —contrariamente a la argumentación escéptica de Hume— el paso desde los fenómenos hasta las causas y el Ser. He recordado la influencia que sus representantes, Thomas Reid (1710-1796) y su discípulo Dugald-Stewart (1753-1828), ejercieron en Francia sobre el eclecticismo de Victor Cousin y de Royer-Collard. Esta esquematización, curiosamente, excluye de la "filosofía escocesa" al más grande escocés de la época, David Hume (1711-1776), cuya sutileza de análisis le condujo a la "soledad desesperada" que señaló al terminar el primer libro de su *Tratado de la naturaleza humana*.

Psicólogo, moralista, historiador, sociólogo, cultivador de la estética, David Hume dio testimonio de una muy singular precocidad. Fue entre los veinte y los veinticinco años cuando elaboró en Francia, en el colegio de La Flèche, al que se retiró durante dos años a la sombra de Descartes, este *Tratado* que contiene ya todas sus ideas capitales. ¿Tratado de la "naturaleza humana"? ¿En qué sentido? No en el de una esencia determinable *a priori*, sino en el de disposiciones intelectuales y afectivas constantes. Disposiciones que quiso estudiar completamente, tal y como advierte al lector en el subtítulo de la obra: *Ensayo para introducir el método experimental de razonamiento en los temas morales*. De este gusto por lo concreto da testimonio, además, su gran *Historia de Inglaterra* (1754-1759), lo mismo que su *Historia natural de la religión* (1757).

Tal mira tiene gran interés en el plano de la psicología, por cuanto pretende excluir todo presupuesto, para mantenerse en el nivel de la experiencia auténtica; podemos ver en ella una psicología como ciencia de los hechos psíquicos, a la vez que una fenomenología por anticipado.⁵⁸ Hay en Hume, como en Berkeley, una primacía de los datos inmediatos de la experiencia (o más bien de lo que se considera como tal), pero sin las segundas intenciones religiosas y apolo-géticas del segundo; con una reserva, por el contrario, teñida de hostilidad hacia las formas religiosas.

Hume distingue las *impresiones* de las *ideas*. Las impresiones, que son los materiales de las ideas complejas, se subdividen en dos grupos, el primero de los cuales es el de las *impresiones de sensación* (color, sonido, sabor, olor...), ligadas a la excitación de nuestros sentidos. ¿No hay que preguntarse, a propósito de ellas, de qué es

⁵⁸ Acerca de la influencia que Hume debió ejercer sobre Husserl, véase André-Louis Leroy: *David Hume*, P.U.F., 1953, pp. 318-320.

de lo que son impresiones? Pues Hume, que se niega a atribuirles una fuente determinable, no admite que nos conduzcan de nuevo necesariamente a una sustancia material, aun despojadas de las llamadas cualidades secundarias. Hay que contentarse con ver en ellas acontecimientos psíquicos, diferentes en su modo de aparición, unos confusos y otros claros, que incitan a la acción y al conocimiento. Hume considera que el placer y el dolor son dados al alma o al cuerpo, pues no reconoce distinción fundamental entre estas dos instancias. Toda esquematización en este campo le parece responder más bien a una preocupación por la comodidad que a las condiciones de la experiencia. Esta última nos pone primero frente a una trama única de acontecimientos diferentes, en la que no podemos reconocer las cualidades más que observando los deseos y las aversiones que provocan:

Los dolores y los placeres del cuerpo son la fuente de numerosas pasiones, tanto cuando son experimentados como cuando son contemplados por el espíritu; pero surgen en el alma o en el cuerpo —usad la palabra que más os plazca— como hechos originales, sin ningún pensamiento ni ninguna percepción que los preceda. Un ataque de gota produce una larga serie de pasiones como el pesar, la esperanza, el temor; pero no se deriva inmediatamente de ninguna afección ni de ninguna idea. (*Tratado*... lib. II, sec. I.)

Hume, que pretende explicar la complejidad de la vida del espíritu mediante asociaciones de sentimientos y de ideas, admite la existencia de una segunda clase de impresiones, a las que llama, a la manera de Locke, *impresiones de reflexión*:

Una impresión toca primero a nuestros sentidos y nos hace percibir el calor o el frío, la sed o el hambre, el placer o el dolor de una o de otra clase. De esta impresión el espíritu saca una copia que queda después de la desaparición de la impresión; y esto es lo que llamamos idea. Esta idea de placer o de dolor, cuando se presenta de nuevo en el alma, produce nuevas impresiones de deseo o de aversión, de esperanza o de temor, a las que podemos llamar con propiedad impresiones de reflexión, puesto que son derivadas. Estas últimas, nuevamente, son copiadas por la memoria y la imaginación y se convierten en ideas; las cuales, quizá a su vez, engendrarán otras impresiones e ideas; de esta manera, las impresiones de reflexión no son solamente anteriores a las ideas que les corresponden, sino que también son posteriores a las impresiones de sensación y son derivadas. (*Tratado*... lib. I, 1ª part. sec. I.)

Así pues, parece como si emociones, sentimientos y pasiones deban ser considerados igualmente como simples acontecimientos. Sobre todo, el esfuerzo de Hume tiende a mostrar que la tonalidad afectiva —positiva o negativa— de nuestras relaciones con las cosas no dependen de los objetos naturales en cuanto tales, sino de las combinaciones asociativas. En pocas palabras, placer y dolor son los datos fundamentales que polarizan nuestras tendencias, según que los objetos o las circunstancias los favorezcan o los contraríen, y son los que engendran las categorías del bien y del mal. Por eso es agradable la derrota de un enemigo. Hume atribuye mucha importancia, cuando trata de la afectividad humana, a la simpatía o comunicación de las pasiones, aunque los animales no están excluidos de ello.

Los aullidos y lamentos de un perro producen en su compañero una apreciable preocupación. (*Tratado*... lib. II, 2ª part. sec. XII.)

Pues las impresiones se ligan igualmente en las especies animales:

Para decidir esta cuestión, consideremos que existe evidentemente la misma *relación* de ideas, derivadas de las mismas causas, en los espíritus de los animales y en los de los hombres. Un perro, que ha escondido un hueso, se olvida a menudo del lugar; pero cuando es llevado al sitio, su pensamiento para fácilmente a lo que había ocultado anteriormente, por efecto de la continuidad que produce una relación entre sus ideas. De manera semejante, cuando se le ha pegado una buena paliza en un determinado lugar se pondrá a temblar cuando se acerque al sitio, aun cuando no descubra ninguna señal de un peligro presente. Los efectos de la semejanza no son tan notables; pero, como esta relación constituye un elemento importante de la causalidad de la que todos los animales juzgan, como discernimos evidentemente, podemos concluir que las tres relaciones de semejanza, de contigüidad y de causalidad operan de igual manera sobre las bestias que sobre las criaturas humanas. (*Tratado*... lib. II, 1ª part. sec. XII.)

De lo anterior se desprende ya que las ideas, según Hume, no presentan, por relación a las impresiones, más que una diferencia de grado, puesto que constituyen las "copias de ellas". Sobre todo, se distinguen por una diferencia de *feeling* ("sentimiento"), por una intensidad menor, pues las ideas de la imaginación deforman a menudo las impresiones de la sensación; y la memoria, por su parte, las reproduce, en general, debilitadas. Estas elucidaciones proporcionan a Hume un criterio gnoseológico. Es válida la idea que está funda-

da sobre una impresión. Hay que desconfiar de las que no están así fundadas. Ahora bien, las ideas de las supuestas sustancias —material o espiritual— no satisfacen, de ninguna manera, esta condición de validez.

Por lo demás, antes que explicar los datos concretos de la experiencia, los contradicen. Pues si algunas impresiones —las de la vista o del tacto, sobre todo— pueden ser localizadas, otras se rehusan a serlo. Y si las contradicciones que nacen de la unión entre lo que es extenso y lo que no lo es parecen justificar el recurso de los espiritualistas a un alma inmaterial, los materialistas se placen en invocar las impresiones localizables que presuponen un alma extensa y material. De esta manera, Hume se ve conducido a negar toda validez a la noción de *sustrato*, tanto del lado del objeto como del lado del sujeto, entendido como “lazo sustancial” de las cualidades sensibles o de nuestras propias percepciones. Es probable que deba a Berkeley la eliminación de una sustancia material independiente, admitida por Locke. Pero, mientras que Berkeley se lanza a aclarar plenamente la necesidad de una sustancia espiritual, y a atribuir al espíritu divino el orden de las ideas, Hume, que se niega a volar por encima del terreno de la experiencia, trata de explicar este orden mediante leyes asociativas; creyendo que la complejidad de la vida del espíritu puede explicarse por la combinación de elementos simples. Este motivo constituye lo que se ha llamado el *atomismo psíquico* de Hume. Motivo real, pero al cual no podemos reducir todo su pensamiento; porque hay otros motivos —aunque sea a pesar del autor— que constituyen importantes correctivos. Los elementos simples se unen en virtud de una atracción no menos misteriosa que en el mundo físico de Newton. Hume admite “que un examen llevado más a fondo lo arrastraría a especulaciones oscuras e inciertas” (*Tratado...*, lib. I, 1ª part., sec. IV). En cambio, sus efectos son muy observables:

Hay una suerte de atracción que, como veremos, tiene en el mundo del espíritu efectos tan extraordinarios como en el mundo de la naturaleza y que se revela bajo un número semejante de formas, igualmente variadas. (*Ibid.*)

Si la asociación de las ideas aparece en Locke en el sentido de conexiones arbitrarias,⁵⁹ y si el fenómeno asociativo ha sido observado por muchos otros filósofos (desde Aristóteles hasta Spinoza y Leibniz), Hume se distingue de sus predecesores por la importancia

⁵⁹ Véanse pp. 239 ss.

que le atribuye, por influencia de Newton. Y también por la consecuencia que saca para la relación causal, transformada de ley cósmica en hecho psicológico. Pues esta relación no supone más cosas, según él, que una sucesión habitual de nuestras representaciones, en virtud de la cual antecedentes semejantes nos hacen esperar consecuencias semejantes. De tal manera, en él, las leyes asociativas son de tres clases: *semejanza; contigüidad en el espacio y en el tiempo; relación de causa a efecto*. ¿Hay que deducir de esto que las impresiones y las ideas se unen y se combinan mecánicamente para constituir el complejo funcionamiento de la vida espiritual? Por carecer de una distinción entre lo que relaciona y lo que es relacionado entre las operaciones y el operador, la psicología de Hume, en virtud de este “atomismo” psíquico que parece caracterizarla, ofrece a la crítica una presa fácil, sobre todo después de las controversias a propósito del mismo, a partir de Kant. Pero en Hume, las cosas no se consideran de manera tan sumaria y a veces sale a luz la noción de una actividad intencional de la percepción. Admitir sin más que las ideas deben unirse, en él, por un lazo exterior —admisión que justifican algunos textos— es pasar por alto, excesivamente, los textos en los que el acento recae, por el contrario, en las relaciones inherentes a una estructura dinámica:

No puedo comparar con mayor propiedad al alma que con una república, o a una comunidad, en la que los diferentes miembros están unidos por los lazos recíprocos del gobierno y de la subordinación, y engendran otras personas que perpetúan la misma república en los incesantes cambios de sus partes. Tal como la república puede, sin perder individualidad, no sólo cambiar sus miembros sino también sus leyes y sus constituciones, de manera análoga la misma persona puede variar su carácter y sus disposiciones, lo mismo que sus impresiones y sus ideas, sin perder su identidad. Aunque sufra cambios, sus diversas partes estarán relacionadas entre sí, perpetuamente, por el vínculo de la causalidad. Y, a este respecto, nuestra identidad por relación a las pasiones sirve para confirmar nuestra identidad por relación a la imaginación; pues hace que nuestras percepciones alejadas se influyan unas a otras y que nos preocupemos en el momento presente por nuestros dolores y por nuestros placeres pasados y futuros. (*Tratado...*, lib. I, 4ª part., sec. VI.)

Es conveniente indicar a este propósito que “la identidad por relación a las pasiones” supone en Hume el reconocimiento de una mira pasional lo bastante fuerte para anexarse otras tendencias; y que “la identidad por relación a la imaginación” designa una suerte

de percepción invariable, que sustituye a un complejo de percepciones encadenadas en detrimento de sus diferencias:

... Aunque todo el mundo deba reconocer que en el espacio de unos cuantos años los vegetales y los animales sufren un cambio *total*, sin embargo les atribuimos todavía la identidad, siendo así que su forma, su talla y su sustancia han sido enteramente modificadas. Una encina, que crece desde ser una plantita hasta convertirse en un gran árbol, sigue siendo la misma encina, aunque ninguna de sus partículas, ni la forma de sus partes hayan seguido siendo las mismas. Un niño se troca en hombre y unas veces está gordo y otras delgado, sin que cambie su identidad. (*Tratado...*, lib. I, 4ª part., sec. VI.)

Lo que Hume rechaza insistentemente es la noción de una identidad sustancial del alma:

... La cuestión de la sustancia del alma es absolutamente ininteligible; ninguna de nuestras percepciones es susceptible de unión local, ya sea con lo que es extenso, o con lo que es inextenso, pues algunas son de una clase y otras son de otra clase; y puesto que la conjunción constante de los objetos constituye la esencia misma de la causa y del efecto, podemos a menudo considerar la materia y el movimiento como causas del pensamiento, en la medida en que podamos conocer esta relación. (*Tratado...*, lib. I, 4ª part., sec. IV.)

Hemos visto que el criterio de validez, para una idea, es el estar fundada en una impresión.

Pero el yo, o la persona, no es una impresión, sino que es aquello a lo que se dice que se relacionan nuestras diversas impresiones e ideas. (*Ibid.*, sec. VI.)

Ahora bien, no hay nunca impresión constante invariable, sino una sucesión ininterrumpida de dolores y de placeres, de pasiones y de sentimientos:

Por tanto, de ninguna de estas impresiones, ni de ninguna otra, puede derivarse la idea del yo. Por consiguiente, tal idea no existe. (*Ibid.*)

Según Hume, la introspección confirma la imposibilidad de captar al yo en cuanto tal, es decir, como lazo sustancial, del que las impresiones y las ideas serían las modificaciones:

Por mi parte, cuando penetro más íntimamente en lo que llamo el

yo, tropiezo siempre con una percepción particular o con alguna otra, de calor o de frío, de luz o de sombra, de amor o de odio, de dolor o de placer. Nunca puedo captarme, es decir, captar a mi yo, en ningún momento, sin una percepción y no puedo observar nada más que la percepción. Cuando mis percepciones se hallan alejadas durante un intervalo de tiempo, como en ocasión de un sueño tranquilo, durante ese mismo intervalo de tiempo no tengo conciencia de mí y se puede decir verdaderamente que no existo. Si todas mis percepciones fuesen suprimidas por la muerte y no pudiese ni pensar, ni sentir, ni ver, ni amar, ni aborrecer después de la disolución de mi cuerpo, estaría totalmente aniquilado y no pienso que se necesite nada más para hacer de mí una perfecta nada. Si alguien piensa, después de una reflexión seria e imparcial, que tiene de *sí mismo* un conocimiento diferente, tengo que confesar que ya no puedo seguir razonando más tiempo con él. Todo lo que puedo concederle es que puede estar en lo cierto tan bien como yo y que diferimos esencialmente a este respecto. Quizá pueda él percibir algo simple y continuo a lo que llame *él*: y sin embargo, estoy seguro de que no hay en mí semejante principio. (*Tratado...*, lib. I., 4ª part., sec. VI.)

Así también se atreve haciendo a un lado a "algunos metafísicos de esta clase", a afirmar que un hombre es un haz o una colección de percepciones diferentes que se suceden unas a otras con rapidez inconcebible y que se encuentran en flujo y movimiento perpetuos:

Nuestros ojos no pueden girar en sus órbitas sin variar nuestras percepciones. Nuestro pensamiento es todavía más variable que nuestra vista; todos nuestros demás sentidos y todas nuestras demás facultades contribuyen a este cambio: no existe un solo poder del alma que permanezca invariablemente idéntico, quizá ni un instante. El espíritu es una suerte de escenario en el que las diversas percepciones hacen sucesivamente su aparición; pasan, vuelven a pasar, se deslizan sin cesar y se mezclan en una infinita variedad de condiciones y de situaciones. Propiamente hablando, no hay en él ni simplicidad en un momento ni identidad en los diferentes momentos, a pesar de la tendencia natural que podamos tener a imaginarnos esta simplicidad y esta identidad. La comparación con el escenario no debe extraviarnos. Son únicamente las percepciones sucesivas las que constituyen el espíritu; no tenemos ni el más remoto conocimiento del lugar en el que se representan estas escenas o de los materiales de que estará formado. (*Ibid.*)

La obra de Hume, cuyo papel de fermento en la formación del kantismo es de todos conocido, ha sido por fuerza el objeto de muy

diversas interpretaciones. Hoy nos parece que desconoció al espíritu entendido como energía capaz de volverse sobre sí misma, capaz de poner en tela de juicio todo el campo de sus experiencias en virtud de una captación total; preparado para regresar a la experiencia mejor armado, tal y como nos da testimonio, sobre todo, la física matemática. Por esta razón es por lo que no encontramos en él la distinción, que, sin embargo, es esencial, entre las relaciones espontáneas de las impresiones y de las ideas, y la noción misma de relación. Sin embargo, si su intuición heracliteana de las cosas lo incita a acentuar la discontinuidad de la vida del espíritu, hemos podido ver también que el sentido de una determinada continuidad innegable aparece de igual modo en el sentido de una espontaneidad espiritual. Este motivo —débilmente esbozado en él— hubo de alcanzar una importancia capital en la filosofía alemana del siglo XIX, en virtud de una revaloración del *cogito* cartesiano. El propio Hume sentía algunas dudas en cuanto a su manera de resolver este problema de lo uno y de lo múltiple o, lo que viene a ser lo mismo, el problema del continuo-discontinuo:

Muchos filósofos parcen inclinarse a pensar que la identidad personal *nace* de la conciencia: la conciencia no es más que un pensamiento, una percepción reflexiva. La filosofía presente tiene pues, hasta ahí, un aspecto prometedor. Pero todas mis esperanzas se desvanecen cuando paso a explicar los principios que unen a nuestras percepciones sucesivas en nuestro pensamiento o en nuestra conciencia. No puedo descubrir teoría alguna que, a este respecto, me dé entera satisfacción. (*Tratado...*, apéndice.)

Es sabido que Hume, cuando regresó a Francia con lord Hertford, que fue nombrado embajador en París en el año de 1763, recibió en los medios intelectuales de la capital francesa una acogida en extremo atenta y cortés; sobre todo por el grupo de los enciclopedistas, que veían en él un eminente compañero de armas. Esta comunidad de concepciones casi no se establece más que en lo tocante a algunos motivos comunes de negación del pasado; en lo tocante al porvenir, media una distancia considerable entre el escepticismo agnóstico de Hume y la fe humanista de los enciclopedistas.

10. LA PSICOLOGÍA RACIONAL DE CHRISTIAN WOLFF

A fines del siglo XVII y a comienzos del siglo XVIII surgieron en Alemania disputas acerca de la naturaleza del alma, entre partidarios

de la ortodoxia protestante y adeptos de un pensamiento que se inclinaba al materialismo, por influencia de Hobbes o de Spinoza; pero la filosofía de Leibniz, que en general se manifestaba como la armoniosa síntesis de tales proposiciones, fue la que prevaleció. Esta corriente leibniziana estuvo representada prestigiosamente por Christian Wolff (1679-1754), profesor en Halle, combatido por los pietistas, pero protegido por Federico II, y autor de una obra considerable sobre matemáticas, física, filosofía, teología, y psicología. Espíritu un tanto escolástico, este "fanático del pensamiento abstracto", como lo llamaría Hegel, otorgaba el más grande valor a las definiciones y su metafísica, que dominó las escuelas alemanas hasta la aparición del kantismo, está separada en los compartimientos de la ontología, la psicología, la cosmología, y la teoría racional. La propia psicología está subdividida en "psicología empírica" y "psicología racional". *Psychologia empirica* (1732) y *Psychologia rationalis* (1734). La primera es la ciencia de los hechos psíquicos, fundada en la experiencia, extraña al problema de la existencia y de la naturaleza de un principio espiritual irreductible a la materia. La segunda, verdadera ciencia del alma, tiene como objeto, por el contrario, este principio espiritual mismo, cuya esencia y cuyas facultades determina *a priori*. En tal contexto, la psicología "empírica", a la que Wolff no hizo una contribución apreciable, se halla trabada por esquemas rígidos y muy distantes todavía de la psicología experimental en el sentido actual del término. Por ejemplo, todos los fenómenos psíquicos, desde la sensación oscura hasta la idea clara de la inteligencia, son admitidos por él *a priori* como grados diferentes de la razón.

Hay que señalar, sin embargo, este aspecto moderno del pensamiento de Wolff. Su reconocimiento, sobre la base del paralelismo, de la fisiología como complemento de la introspección.

Wolff tuvo discípulos valiosos que sacaron a la luz la importancia del sentimiento en el hombre. Conviene recordar por lo menos a A. G. Baumgarten (1714-1762), que estudió los caracteres de la sensación en sus relaciones con las formas inferiores del conocimiento. Con sus dos volúmenes de *Aesthetica* (1750-1758), que añadieron a las ciencias filosóficas, con el nombre de estética, la teoría de lo bello en el arte, es el padre de la estética moderna.

XVIII. LA PSICOLOGÍA EN EL PENSAMIENTO ALEMÁN DEL SIGLO XIX

1. LA IMPORTANCIA DEL PENSAMIENTO GERMÁNICO

No es discutible que la filosofía alemana del siglo pasado, de Kant a Hegel, renovó profundamente los problemas de la vida cultural. Esta predicción de Taine:

Desde 1780 hasta 1830, Alemania ha producido todas las ideas de nuestra edad histórica y durante medio siglo todavía, quizá un siglo, nuestra tarea será volverlas a pensar,¹

no ha podido más que ser matizada por el juicio contemporáneo.²

No es éste el lugar indicado para interrogarse acerca de los aspectos múltiples de tal aportación, sino para preguntarse por la suerte que le tocó al dominio de lo psicológico en esta corriente de pensamiento revolucionario.

2. LAS CONDICIONES DEL CONOCIMIENTO EN KANT

Como es sabido, Kant, formado en el clima del racionalismo wolfiano, despertado de su "sueño dogmático" por el escepticismo de Hume, encontró en las aspiraciones morales de Rousseau y en la controversia entre Locke y Leibniz acerca de los fundamentos del conocimiento humano —atizada en el siglo XVIII— los estimulantes de una meditación que llevó a su pensamiento a la formulación de las tesis profundamente originales de las tres *Críticas*. Es sabido también que en la primera (*Kritik der reinen Vernunft* [Crítica de la razón pura], 1781; segunda edición revisada en 1787) se propuso mostrar que la razón teórica tropieza con límites infranqueables.

Y no es que esta razón desempeñe, a su juicio, un papel secundario en el conocimiento. Por el contrario, le atribuye el fundamento de la verdad en el orden fenoménico. Le parece que el empirismo es impotente para dar cuenta y razón de las verdades necesarias

¹ *Histoire de la littérature anglaise*, t. V, p. 268.

² Habría que tener en cuenta, sobre todo, la influencia considerable ejercida sobre el evolucionismo de Herbert Spencer y por el positivismo de Auguste Comte, sistemas que predominan también en el siglo XIX.

y permanentes, como las de las matemáticas, cuyas evidencias le deben todo a la razón. Es verdad que dos por dos son cuatro, y ninguna experiencia particular podría poner jamás en tela de juicio tal verdad, porque depende de la estructura misma del espíritu humano. El error del empirismo consiste en no ver este aspecto racional del conocimiento. En cambio, el error del racionalismo consiste en no ver que todo verdadero conocimiento envuelve un dato empírico, la presencia de sensaciones coordinadas en el espacio y en el tiempo. Y observando que el espíritu humano, si puede "vaciar" mentalmente al espacio y al tiempo de todo contenido, es incapaz de hacer abstracción del espacio y del tiempo mismos, Kant se ve llevado a atribuirles el carácter, no de objetos percibidos, sino de condiciones *sine qua non* de nuestra aprehensión de las cosas, de "formas" de nuestra sensibilidad. Esta sensibilidad modificada constituye la aurora del conocimiento, tal como aparece en el niño pequeño. Kant reduce también el dato empírico a una "multiplicidad caótica", es decir, a las impresiones que los nervios nos transmiten de los estímulos exteriores. Es la actividad del espíritu la que da a estas impresiones su sentido y su valor, al convertir en percepciones solamente aquellas que encuentran su lugar en el campo de una determinada intencionalidad —como diríamos hoy— de la conciencia. Es así como la percepción, constitutiva del mundo humano, es en Kant la resultante de una operación complicada, que pone en juego la actividad del sujeto; sensibilidad e intelecto. Y el fenómeno —es decir, lo que aparece a la conciencia— supone la realidad de lo que no aparece, la realidad *en sí*. ¿Cómo concebirla? Como para saberlo sería necesario superar las "formas" de nuestra sensibilidad y a la vez las "categorías" de nuestro entendimiento, no se puede tratar, evidentemente, en el contexto kantiano, más que de un *quid* misterioso.

3. LA ILUSIÓN DE LA PSICOLOGÍA RACIONAL

Así, pues, Kant se ve conducido a denunciar la ilusión de la psicología racional: referir el dato de la intuición sensible a una sustancia admitida como simple e inmaterial, para determinar sus propiedades en cuanto objeto trascendente de la experiencia. Pues como ésta nunca puede ser trascendida, el pensamiento opera en el vacío cuando se imagina que está tratando con el ser en sí. Si la intuición sensible es ciega sin el concepto, el concepto es vacío sin ella. Y es engañándose acerca de las condiciones mismas del conocimiento como la psicología racional hace del yo una sustancia. Ignora el hecho, de importancia capital, de que las categorías del entendimiento

humano, cuyas leyes fundan la ciencia, no valen más que en la medida en que unen y coordinan un dato empírico; no ve que su idea de una sustancia simple e inmaterial tiene como único fundamento la exigencia unitaria del espíritu humano.

El sujeto de la vida espiritual queda constituido, según Kant, por lo que llama "unidad sintética de la apercepción trascendental": el *yo pienso*, que traduce la forma de nuestra experiencia interna. Este *yo* que juzga, como no puede ser a la vez juez y parte, no podría juzgarse metafísicamente a sí mismo. Así, Kant niega que se puede pasar legítimamente de esta conciencia del pensamiento, que funda y acompaña a toda actividad conceptual, al "*yo soy*" a la manera cartesiana. Así, también, los problemas inherentes a la relación entre el alma y el cuerpo se convierten en él en pseudo-problemas, puesto que la diversidad entre el objeto del sentido externo y el del sentido interno es de orden puramente fenoménico y no concierne a "sustancias".

... Cuando quiero determinar el *lugar* que ocupo como *hombre* en el mundo me veo en la necesidad de considerar mi cuerpo en relación con otros cuerpos que están fuera de mí. Ahora bien, el alma no puede percibirse más que por el sentido íntimo, y no puede percibir al cuerpo (interior y exteriormente) más que por sentidos externos. Por tanto, no puede determinarse absolutamente ningún lugar, porque para esto fendiría que tener, como objeto de su propia intuición externa, a sí misma, lo que repugna.³

En relación con la apercepción pura —conciencia de lo que el hombre hace— el *sentido íntimo* es la conciencia de lo que resiente. Y este sentido está expuesto a ilusiones. Se inclina a asegurar que lo que lo afecta son fenómenos externos, y a confundir las imágenes con las sensaciones; o inclusive a creer que son inspiraciones debidas a un ser que no es objeto de los sentidos exteriores:

De ahí, la ilusión y con ella la *superstición*, o aun las *visiones espirituales*, y en los dos casos engaños del sentido íntimo, enfermedad del alma. De ahí la propensión a tomar el juego de las representaciones del sentido íntimo por conocimiento experimental, cuando no es, sin embargo, más que una ficción; la propensión a detenerse a menudo, también, en un estado artificial del alma, por la razón, quizá, de que se le considera saludable y como si estuviese por encima de las representaciones sensibles y, por consiguiente, la propensión

³ *Del órgano del alma* (1796), en respuesta al anatomista S. T. Sommering que había dedicado a Kant su obra: *Del órgano del alma*, Königsberg, 1796.

a engañarse con intuiciones formadas de esa manera (sueños en estado de vigilia). Pues el hombre termina por considerar lo que se ha puesto deliberadamente en el espíritu, como algo que se encontraba en él desde antes, y cree haber descubierto en las profundidades de su alma lo que solamente ha metido en ellas.

Tales eran... las sensaciones supersticiosamente terribles de Pascal. Este torcimiento del espíritu no puede enderezarse fácilmente mediante representaciones racionales (¿pues, qué pueden ellas contra supuestas intuiciones?) La inclinación a plegarse sobre sí mismo, así como las ilusiones del sentido íntimo que proceden de ello, no están en orden más que en la medida en que el hombre es conducido al mundo exterior y, con ello, puesto en armonía con las cosas sometidas al sentido externo.⁴

Si Kant mantiene la noción de una "cosa en sí", si se inclina a pensar que la materia que la funda bien podría ser lo que funda la vida espiritual; y si reintroduce, a título de postulados de la "razón práctica", las ideas de alma, de inmortalidad, de Dios, como corolarios de una ética centrada sobre el carácter absoluto del imperativo moral, sobre el *tú debes* incondicional de la conciencia moral, aunque sea en detrimento de la felicidad terrestre, lo hace reafirmando la impotencia de la razón especulativa para proporcionar una demostración válida por no poder abandonar nunca el mundo fenoménico:

... La vida es para nosotros la condición subjetiva de toda experiencia posible, y en los límites de la vida no podemos llegar a la conclusión de la persistencia del alma; pues la muerte del hombre es el fin de toda experiencia relativa al alma considerada como objeto de experiencia... (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* [Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia], 1783.)

4. EL CARÁCTER PRÁCTICO DE LA PSICOLOGÍA

Encontrándose despojada de toda validez especulativa la psicología racional, como hemos visto, no les resta a las investigaciones psicológicas más que un método empírico, "pragmático", denominado por Kant "antropología" (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [Antropología en sentido pragmático], 1798).⁵ Se trata en él de una descripción del sentido interno, en cuanto es conciencia del orden del tiempo, que "intuye" la simultaneidad o la sucesión de las re-

⁴ "Del sentido íntimo", en *Anthropologie*.

⁵ Antes de Kant, Ernst Platner (1744-1818) escribió una *Neue Anthropologie*... (Leipzig, 1771-1772, 2 vols.; 2ª ed., Leipzig, 1790, 1 vol.)

presentaciones temporales. Acerca de esta manera de conocer prácticamente el interior del hombre por el exterior, la obra de Kant abunda en anotaciones perspicaces sobre el conocimiento y la afectividad, sobre el grado de las sensaciones, que aumenta por contraste, novedad, cambio y mayor intensidad... Encontramos numerosas reflexiones penetrantes sobre el carácter de los individuos (caracterología y fisiognomía), del sexo, de los pueblos, de las razas; sobre la superstición y la creencia en los "espíritus"; sobre los sentimientos enfermizos y el imperio que puede ejercer sobre ellos la voluntad. Kant, que era de constitución débil:

...mi pecho débil y estrecho, que permite poco juego a los movimientos del corazón y de los pulmones, me había dado una predisposición natural a la hipocondría, la cual, en mi juventud, llegó hasta un sentimiento de disgusto por la vida,

supo triunfar sobre sí mismo gracias a esta voluntad moral que su obra exalta:

...la opresión me quedó, pues la causa se encuentra en mi estructura corporal, pero me he convertido en dueño de su influencia sobre mis pensamientos y mis acciones, apartando mi atención de este sentimiento, como si no me afectase de ninguna manera.

Estaba convencido de que, inclusive en las enfermedades reales, se debe distinguir con cuidado entre la *enfermedad* y el *sentimiento de la enfermedad*:

Durante la mayor parte del tiempo... no notaríamos la enfermedad propiamente dicha, que a menudo no consiste más que en el trastorno de la función local de un órgano sin importancia, si un malestar general, una incomodidad, un sentimiento desagradable o un dolor no hiciesen muy penoso nuestro estado. Pero varios de estos sentimientos, de estos efectos de la enfermedad sobre todo el cuerpo están en gran parte en nuestro poder. Un alma débil, delicada y, por tanto, una sensibilidad demasiado grande, se ve completamente aplastada; por el contrario, un espíritu más fuerte, más endurcido, los expulsa y los comprime. (*Anthropologie*, p. 459.)

Positivamente, el kantismo significa que la aprehensión sintética del espíritu, en su realidad primaria irreductible, constituye la única psicología posible. Pero, por su crítica de la psicología racional, por su clara delimitación de los respectivos campos de la filosofía y de la ciencia —cuya objetividad está garantizada por la universalidad

formal de las leyes del entendimiento humano— Kant incita indirectamente a constituir una psicología objetiva, aunque él no crea demasiado en ella. Un poco a la manera de Auguste Comte, que niega, en nombre del "positivismo" que, a su juicio, caracteriza la mentalidad moderna, toda validez a la psicología, contemplada por él en forma de psicología introspectiva ("no podemos asomarnos a la ventana y vernos pasar por la calle. No podemos estar en el teatro y ser a la vez actores en el escenario y espectadores en la sala". —*Cours de philosophie positive*, lección 11)— y pretende reducir su dominio al de la fisiología y al de la sociología.⁶ En los dos casos, la contribución, por negativa que sea, consiste en poner en guardia por lo que respecta a las condiciones de un conocimiento válido del hombre por el hombre, y desbroza el terreno para la instauración de esas investigaciones que habían de constituir una "psicología sin alma".

5. LAS DIFICULTADES DE UNA PSICOLOGÍA COMO CIENCIA

A menudo se han tenido en cuenta los argumentos de Auguste Comte contra la introspección. En los países de lengua francesa se está menos familiarizado con los de Kant acerca de los obstáculos, que, a su juicio, impedían a la psicología convertirse en ciencia:

...1) El hombre que se da cuenta de que se le observa, o de que tratan de comprenderlo, o bien se siente embarazado, y entonces *puede* no mostrarse tal cual es, o se *oculta*, y no *quiere* entonces que se le conozca tal cual es.

2) ¿Quiere limitarse al examen de sí mismo? Cae en una posición crítica, sobre todo en lo que toca a su estado apasionado, que raramente es, en este caso, susceptible de disfraz; y es que si los móviles están en acción, entonces no se observa, y si llega a observarse, entonces los móviles cesan.

3) Las circunstancias de tiempo y de lugar, si son duraderas, producen *hábitos* que son, como se dice, otra naturaleza y hacen que el conocimiento de sí mismo le sea al hombre lo bastante difícil para que tenga que vacilar en formarse una idea, y con mayor razón en

⁶ Sería oportuno considerar con más extensión las ideas de Auguste Comte y de recordar, a propósito de ellas, las de Broussais (1772-1838), al que Comte consagró en 1828 un comentario sobre sus observaciones de los fenómenos cerebrales (*Examen du traité de Broussais*). Adversario de los eclécticos, a los que reprocha el hacer una psicología más imaginativa que científica, Broussais preconiza el estudio del hombre sobre la base de un método comparativo, orientado por el principio de un paralelismo psico-biológico (*De l'irritation et de la folie*, 1828).

formarse una idea de otro al que frecuenta. En efecto, las situaciones diversas en que se ve colocado el hombre por la fortuna, o por él mismo como aventurero, constituyen un gran obstáculo para que la antropología alcance el rango de una ciencia formal. (*Anthropologie*, op. cit., prefacio del autor.)

La distinción kantiana entre el sentido interno y el sentido externo, en sus relaciones con el tiempo y el espacio, conserva singular importancia para el pensamiento contemporáneo tan fuertemente sensibilizado a la temporalidad.⁷ Bergson y Kant, a pesar de todas sus divergencias doctrinales —pues que el primero exige al sentido interno “datos inmediatos” inconcebibles en el contexto kantiano— coincide en negar la posibilidad de medir los fenómenos psíquicos. Inclusive por eso Kant ve en la psicología una descripción de un carácter más práctico que científico; puesto que, a los fenómenos mentales, inscritos en el flujo del tiempo, no podríamos aplicarles leyes matemáticas y temporales, válidas para el mundo espacial. Certo es que tal decreto de impotencia no ha impedido a la psicología, desde Fechner y aun Herbert, hacer mediciones. Pero bien podría ser que hubiese en este campo equívocos y malos entendimientos. Pierre Janet, cuya importante contribución a la nueva ciencia es de todos conocida, con el deseo de caracterizar, en 1937, a los últimos cincuenta años de evolución, declaraba a propósito del método de los *tests*:

Sin duda medía algo con gran precisión, pero no podía decir siempre con precisión qué es lo que medía.⁸

6. LA INTUICIÓN DEL ALMA COMO ACTIVIDAD

Si es verdad que los límites asignados por Kant al conocimiento son franqueados por los idealistas alemanes, desde Fichte hasta Hegel, no por ello retornan a una metafísica del Ser y del alma-sustancia. Con la pretensión de deducir lo finito de un principio infinito y absoluto, rechazan la noción de una sustancialidad finita, indispensable para la elaboración de una psicología racional; y llegan a di-

⁷ Jacques Havet, que ha comprendido que el tiempo “desempeña un papel capital en la filosofía de Kant”, ha consagrado un notable estudio a esta cuestión: *Kant et le problème du temps*, N.R.F., Gallimard, 4ª ed., 1946. Véase en particular el cap. VII: “Le temps et l'expérience interne.”

⁸ Comunicación acerca de *Les conduites sociales* ante el XI Congreso Internacional de Psicología. París, 25-31 de julio de 1937.

solver el alma individual en la reconstrucción dialéctica de la realidad entera.⁹

Así es como Fichte ya no ve la eternidad en la persistencia del yo individual después de la muerte, sino en el *Ichheit*, “Yo” único y absoluto, contemplado bajo el aspecto de una actividad y de una tensión. En la medida en que el yo empírico participa, se eleva a la inmortalidad. Fichte sustituye la idea de una alma sustancial por la del espíritu que se eleva a la conciencia del principio eterno de las cosas, y que contribuye a la realización eterna de los valores en virtud del papel que desempeña en el florecimiento de la humanidad.

En la obra de Schelling, en particular en su *Philosophie und Religion* [“Filosofía y religión” (1804)] y sus *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* [“Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana” (1809)], se da un relieve particular al problema de la existencia: al paso desde el yo, en tanto que dato concreto y único, del que ninguna razón puede darnos explicación, hasta la *ipseidad*, es decir, al existir conforme al modo del yo. Emile Bréhier ha señalado admirablemente las articulaciones y las tensiones¹⁰ de esta obra frondosa, cuyo interés es indiscutible por lo que respecta a las filosofías de la “existencia”.

7. HEGEL Y LO UNIVERSAL CONCRETO

En cuanto a Hegel, en la inmensa empresa que constituye su memorable *Phänomenologie des Geistes* [“Fenomenología del espíritu” (1807)], describir la experiencia que la conciencia tiene de sí misma y de su objeto, su transformación de conciencia natural en conciencia de sí, pretende demostrar que el espíritu en sí de la naturaleza

⁹ El rechazo del alma como sustancia y su asimilación, en su realidad concreta, a la actividad espiritual, considerado el individuo aislado como una abstracción, se vuelven a encontrar en los continuadores de Hegel en Italia, Benedetto Croce y Giovanni Gentile, que vuelven su pensamiento hacia una inmanencia absoluta del Espíritu: “...el individuo es una institución... porque el Espíritu lo forma, y porque transforma y deshace esos grupos y relaciones de tendencia y de hábitos en los cuales se configura la individualidad tal como forma, transforma y deshace esas instituciones que llamamos sociales o históricas, la familia romana o la familia cristiana, la casta en la India, la esclavitud antigua o la servidumbre medieval, a las que podría considerarse como otros tantos individuos que han nacido, han vivido y han muerto, lo mismo que César o que Napoleón.” (Croce: “el Individuo, la Gracia, la Providencia”, en *Frammenti di Etica*) “Saggi filosofici”, VI, Bari, 1922, p. 95.

¹⁰ Schelling, París, Alcan, 1912.

se convierte, en el hombre, en espíritu para sí. Tal empresa, "ciencia de la experiencia de la conciencia", destinada a expresar la verdad del Todo, contradice tanto a una psicología individual que quiera ser completa, como a una sociología que aspire a la exclusividad. Como Kant, Hegel está convencido de que la esencia del concepto supone la unidad sintética de la apercepción: unidad del *pienso*, o de la conciencia de sí, que condiciona la actividad del espíritu. Pero pretende determinar el papel y la función del entendimiento abstracto mediante una razón "dialéctica" cuyas operaciones —al haber sido eliminada la "cosa en sí"— deben permitirle al hombre comprender, sin más residuo que el de un comienzo absoluto, todo el desarrollo de la realidad física, biológica e histórica. La aparición del hombre, que toma conciencia de sí mismo y del mundo, es al mismo tiempo la toma de conciencia del Logos hasta entonces "alienado" en la naturaleza e inconsciente. Y esta toma de conciencia, que señala el comienzo de la historia y de sus luchas, se desarrolla hasta llegar al "Saber absoluto", en el que el Hombre-Dios alcanza el sentido de la realidad total y la justifica. No es éste el lugar adecuado para detenernos en esta epopeya del Logos hegeliano, en la teogonía de la cual quiere dar cuenta y razón. Basta con recordar aquí que hay en Hegel una ambigüedad (se ha hablado de su "doble rostro") en virtud de que la reconstrucción especulativa del sistema universal del mundo es imposible sin la conciencia humana y su desarrollo; en virtud de que la *Fenomenología del espíritu*, que nos describe las vicisitudes de la conciencia humana, sirve de escala a todo el sistema; y basta con recordar, al mismo tiempo, que la interpretación del hegelianismo, según que se oriente hacia el primero o hacia el segundo de sus aspectos, hacia la cosmogonía o hacia la antropología ha engendrado una derecha y una izquierda hegelianas.

La dialéctica hegeliana, con el destino heracliteano que reserva a las oposiciones y a las contradicciones, admitidas en lo real —natural e histórico— como el motor de su desarrollo; con su pretensión de explicarlo todo mediante una operación racional capaz de re-pensar en sus diversos niveles la articulación misma de las cosas, constituye la síntesis más vigorosa del siglo XIX; y la más aventurada también por muchos conceptos. No ha dejado de alimentar controversias filosóficas hasta nuestros días, a pesar de eclipses pasajeros, y es sabido que tanto el marxismo como el llamado "existencialismo" nacieron de la rebelión de Karl Marx y de Kierkegaard contra un pensamiento que ejerció sobre ellos una suerte de fascinación ambivalente. En la perspectiva de este libro, se trata sola-

mente de comprender en qué se convierte para Hegel el campo de estudio que generalmente se considera como el de la psicología.¹¹ Desde el *hay* que caracteriza la evidencia sensible, y desde las determinaciones racionales más generales del *aquí* y del *ahora*, Hegel describe el desarrollo de la conciencia como un proceso ascendente capaz de rebasar gradualmente los límites asignados al ser humano por su situación en el seno del mundo físico, orgánico y social; límites que Kant considera infranqueables. En el contexto hegeliano, el *yo* está encarnado, la individualidad humana es la concreción misma de lo universal. De ahí que en Hegel encontremos el constante rechazo del moralismo abstracto: "el frío deber kantiano es el último pedazo indigesto que la Revelación le ha dejado a la razón, y que le pesa en el estómago", declara en su *Geschichte der Philosophie* [trad. esp.: *Historia de la filosofía*, México, 1955, F.C.E.]¹²

¹¹ Del existencialismo hablaré brevemente a propósito de la fenomenología de Husserl. Por lo que respecta al marxismo particularmente en la forma extrema que lo ha constituido en "materialismo dialéctico", se necesitaría un largo estudio para esclarecer sus relaciones con la psicología. Su manera de concebir la objetividad, y sobre todo el "reflejo" de la realidad en la conciencia, puede dar lugar a numerosos equívocos. Bastará recordar que el ser humano es concebido, ante todo, como social. Mediante el trabajo en sociedad pudo el hombre salir de la animalidad y adquirir una estructura fisiológica más compleja, a la cual corresponde una vida mental más rica. La aparición del pensamiento y de la reflexión es inseparable de la del lenguaje, inseparable a su vez de todas las relaciones concretas que el trabajo crea entre los hombres. Las contradicciones en las ideas se atribuyen a contradicciones en lo real mismo y se postula que una transformación de las condiciones sociales liberará a la conciencia humana de sus contradicciones. No se trata de renovar, en primer lugar, la conciencia moral, sino de suprimir el régimen de la propiedad privada —de la que el egoísmo es, en cierta forma, un corolario— por el de la propiedad socialista, para que triunfe la idea de fraternidad. Acerca de las imbricaciones actuales de esta concepción —que comporta numerosos pasos subrepticios del indicativo al imperativo— con la psicología, véase el informe de René Zazzo de un viaje que efectuó por la URSS en abril de 1955, con otros dos psicólogos, profesores igualmente de la Sorbona, Paul Fraisse y Jean Piaget (*La Raison*, núm. 15, 3er. trimestre, 1956, pp. 7-23). Véase igualmente, de Georges Politzer: "Critiques des fondements de la Psychologie" (en los dos únicos números aparecidos de la *Revue de psychologie concrète*, 1 de febrero y 1 de julio de 1929); "Un faux contre-révolutionnaire, le 'Freudo-marxisme'" (*Commune*, núm. 3, noviembre de 1933); "Fin de la psychanalyse" (*La Pensée*, núm. 3 con el pseudónimo de T. W. Morris.)

¹² "Hay una cosa sorprendente en Hegel: no es un moralista, siente uno que la moral, propiamente hablando, no le preocupa como preocupó por ejemplo a Kant o a Nietzsche; al mismo tiempo, estudia constantemente las condiciones de la conciencia moral. Conciencia del pecado, conciencia de culpa, conciencia que perdona, son las figuras que analiza, lo cual, por lo demás, va mucho más lejos que todos los discursos de moral." (Jean Hippolyte: "Phénoménologie de

La estructura psíquica, inconcebible sin un organismo corporal, condiciona, a su vez, la actividad espiritual. El yo es dado con el objeto individual que constituye a "este hombre" sin el cual no podría haber conciencia. Y el objeto mismo no es tal más que para un yo, que no desaparece de la conciencia a la manera de los objetos que ésta recibe en virtud de las impresiones sensoriales constantemente cambiantes. De tal modo, cada yo tiene evidencia sensible diferente, y su individualidad, en cuanto tal, es inexpressable conceptualmente. Un yo particular es una unidad que se manifiesta a sí misma y cuya forma es la de una función unificadora y universalizadora, sin determinación. Es el Yo = Yo, como dice Hegel. La presencia de esta identidad "tautológica" anuncia la capacidad de nombrar las cosas; y, a la vez, la de mantener en la conciencia las separaciones establecidas por el entendimiento. Es sabido el asombro admirativo que despertaba en Hegel esta energía que funda la vida del espíritu, y que el esfuerzo titánico de este filósofo tiene por mira dar cuenta y razón de lo que aparece en la conciencia, y a la vez del pensamiento y del lenguaje que revelan esta aparición,¹³ del lenguaje, que es para él la concretización del sentido universal y una suerte de lugar en el que se efectúa la intercomunicación en la que surge y se desarrolla el problema del *nosotros*. La conciencia de sí universal se elabora de tal manera, mediante un parto doloroso que pone en juego la intercomunicación de las conciencias. Se trata, para Hegel, de describir el itinerario recorrido por la conciencia a través de las conciencias, en lucha por obtener su reconocimiento recíproco. Pues una conciencia individual es siempre, parcialmente, la conciencia en general (*Fenomenología del espíritu*, I, 308) y el yo se vuelve a encontrar y se refleja necesariamente en el yo de los demás. Esta interdependencia condiciona la historia humana; asegura el orden ético del mundo. Un orden que vence siempre sobre los "discursos pomposos acerca del bien supremo de la humanidad", sobre los grandes ideales "que exaltan el corazón y dejan la razón vacía", que "edifican sin construir nada".

Hegel et Psychanalyse", en: *La Psychanalyse*, publicación de la Société française de Psychanalyse, vol. III, P.U.F., 1957, p. 24, nota.)

¹³ Es indudable que Heidegger, a este respecto, está emparentado con Hegel por preocupaciones del mismo género Jean Wahl, con su penetración habitual, ha descubierto este parentesco intelectual, señalando el papel que desempeña Hölderlin, el amigo y condiscípulo del joven Hegel, al que Heidegger presta gran atención. Véase sobre todo, de Wahl, "Hegel et Heidegger", estudio publicado como apéndice al volumen de Angèle Marietti: *Pour connaître la pensée de Hegel*, Bordas, 1957, pp. 185-195. Véase igualmente, de Heidegger, "Hegels Begriff der Erfahrung" en *Holzwege*, Clostermann, 1950.

Tales declamaciones no tienen sino un contenido abstractamente subjetivo:

...el individuo que pretende obrar con fines tan nobles y tiene en los labios frases tan excelentes, a los ojos de sí mismo es un ser excelente; se hincha, e hincha su cabeza y la de los demás, pero es una hinchazón vacía.¹⁴

Si el individuo natural, en cuanto individuo, se opone a la multiplicidad infinita del Todo, lo hace permaneciendo forzosamente ligado a ella, condición de su vida; por tanto, está a la vez despegado y es solidario de la realidad total. Y una conciencia es inseparable de tal ser sensible e individual, vinculado por el deseo a los demás seres sensibles e individuales que se representa. Rompiendo con la tradición intelectualista, Hegel atribuye un lugar esencial a la afectividad, a los instintos que imantan las relaciones de los seres vivos. Tiene un sentido profundo de su poder y al mismo tiempo de la nostalgia de la unidad que anima, a través de las luchas y de los sufrimientos de la encarnación a los existentes individuales. La vida, nos dice, remite al sentido de la vida (*Fenomenología del espíritu*, II, 152). Y este sentido no puede experimentar más que en un yo, es decir, que nos remite a la conciencia.

Así también, una conciencia individual es, a la vez, distinta y solidaria de la conciencia. Su vida es esencialmente una vida de relación con el otro, que nunca puede ser radicalmente "otro", puesto que no podríamos hablar de un yo *aparte* de esta relación. En el momento superior de la conciencia, con el surgimiento del Yo = Yo,¹⁵ el alma se identifica con el espíritu, se torna reflexión subjetiva en sí, energía negadora del mundo natural en cuanto tal, y del alma misma en cuanto sustancia. En el escalón más bajo de su curva ascendente es una realidad natural que no tiene más que el sentido de sí. Se reduce entonces a una vida psíquica oscura, de donde viene y a lo que retorna todo lo que ocurre en el mundo natural donde nos volvemos a hundir en el sueño. Aunque se afirme ya como el centro de su propia sensibilidad, es la escena de sensaciones difusas en la que se confunden todavía sujeto y objeto. En esta etapa primitiva, el yo embrionario, inconsciente, afectivo, en el que se forman los hábitos y en el que pueden surgir los fenómenos de sonam-

¹⁴ Véase, "La actualización de la conciencia de sí racional por su propia actividad", en *Fenomenología del espíritu*.

¹⁵ "La expresión de la conciencia es Yo igual a Yo; libertad abstracta, idealidad pura." (*Encicl.* 424.)

bulismo, de telepatía o de premonición, da su tonalidad a la vida inmediata y espontánea. Pero no es aquél el espíritu deseoso y pensante:

Los conocimientos científicos, o las nociones filosóficas y las verdades generales, exigen otro terreno, el pensamiento que surge de la oscuridad de la vida afectiva para elevarse a la libre conciencia; es tonto esperar del estado de sonambulismo revelaciones acerca de las ideas. [*Enzyklopadie der philosophischen: Wissenschaften im Grundsrisse*, § 405 (1817)].¹⁶

Cuando las fuerzas implícitas en el sentido de sí rompen los diques inseparables de la vida del yo consciente la salud mental se ve comprometida:

Este elemento terrestre se libera si mengua el poder de la sabiduría y lo universal, de los principios teóricos o morales, sobre el elemento natural, pues comúnmente los somete o los disimula; el mal, en efecto, existe en sí en el corazón que, en cuanto inmediato, es natural y egoísta. Es el genio malo del hombre el que domina en la locura; se opone al elemento mejor y prudente, que está también en el hombre, y lo contradice, y de tal modo este estado es la ruina y la desgracia del espíritu mismo. El verdadero tratamiento *psíquico*, por consiguiente, se atiene a esta concepción de que la locura no es una *pérdida* abstracta de la razón, ni del lado de la inteligencia, ni del lado de la voluntad y de su responsabilidad, sino que constituye un simple trastorno del espíritu, una contradicción en la razón que todavía existe, tal como la enfermedad física no es una pérdida abstracta, es decir, completa de la salud (pues esto sería, en efecto, la muerte), sino una contradicción de esta salud. Este tratamiento humano, es decir, tan benévolo como razonable de la locura —a Pinel le corresponde el mayor mérito por todo lo que ha hecho a este respecto— supone razonable al enfermo y encuentra en esto un sólido apoyo para atacarlo desde este lado, tal como lo encuentra, por lo que respecta a la corporeidad, en la vitalidad que, en cuanto tal, dispone todavía de alguna salud. (*Ibid.*, § 408.)

8. EL INCONSCIENTE EN LA FILOSOFÍA ALEMANA

En el hegelianismo, bajo la armazón abstracta de la expresión, palpita un sentido cósmico de la vida psíquica en el que lo inconsciente aparece en la forma de tendencias ocultas en el fondo de todo ser, y que operan como otras tantas causas sutiles, más eficaces que las

¹⁶ *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 1ª ed. en 1817.

causas visibles; y que tienen capital importancia en la formación de las leyendas de los mitos y del lenguaje. Por tanto, el “racionalista” Hegel ha ampliado en realidad enormemente el dominio del pensamiento. Es sabido que en la obra de Schopenhauer su gran adversario— el inconsciente aparece sin contraparte racional positiva, a pesar de los elementos platónicos que podamos encontrar: en forma de una fuerza irracional dotada de una primacía ontológica respecto de la inteligencia. De su gran obra: *Die Welt als wille und Vorstellung* (1819; 2ª edic. 1844; trad. esp.: *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, 1928, reed. 1942) y en particular del capítulo titulado “Primacía de la voluntad sobre el intelecto”, podríamos desprender una psicología fundada en la subordinación de la vida consciente a lo que hoy llamamos “motivaciones inconscientes”.¹⁷ Concepciones análogas reaparecen en Carlos Gustavo Carus (*Vorlesungen über Psychologie* [Lecciones de Psicología], 1831; *Psyché*, 1846, igualmente con una suerte de esbozo freudiano:

Hay una región de la vida del Alma en la que realmente nunca penetra un rayo de la conciencia; por tanto, podemos llamarla *inconsciente absoluto*. . . Además, tenemos también un *inconsciente relativo*, es decir, ese dominio de una vida que ya ha llegado realmente a la conciencia, pero que, temporalmente, se ha vuelto a tornar inconsciente.¹⁸

Carus hace del alma el principio de la vida e intenta interpretar el rostro y la forma del cuerpo vivo como la expresión de lo espiritual consciente e inconsciente (*Del simbolismo de la forma humana*, 1853).

La primacía de la vida inconsciente es afirmada, igualmente, por E. von Hartmann [*Philosophie der Unbewussten* [Filosofía del inconsciente] (1869)]. En cuanto a Nietzsche, que considera la psicología como la “maestra de las ciencias”, podemos decir que se encarniza, valga la expresión, en poner al desnudo los móviles inconscientes de la conducta humana, las más de las veces disfrazados o disfrazados, con vistas a aquella trasmutación de los valores cuyo anunciador es en particular en *Menschliche, Allzumenschliche*,

¹⁷ “Las amplias coincidencias del psicoanálisis con la filosofía de Schopenhauer, el cual no sólo reconoció la primacía de la afectividad y la extraordinaria significación de la sexualidad, sino también el mecanismo de la represión, no pueden atribuirse a mi conocimiento de sus teorías, pues no he leído a Schopenhauer sino en época muy avanzada ya de mi vida.” (Freud: *Autobiografía*; trad. esp. en “Obras completas”, vol. II, Madrid, 1948, Biblioteca Nueva, pág. 945.)

¹⁸ Citado por Jean Filloux: *L'Inconscient*, P.U.F. (Que sais-je?), 1952.

schliche ("Humano, demasiado humano"), 1878; *Morgenröte* ("Aurora"), 1881; *Jenseits von Gut und Böse* ("Más allá del bien y del mal"), 1876; *Zur Genealogie der Moral* ("La genealogía de la moral"), 1887; [trad. esp. de todas las obras de Nietzsche, Madrid, 1932].¹⁹ A la vez que atribuye la más alta dignidad al hombre-creador-de-valores, el psicólogo Nietzsche, paradójicamente, se lanza a reducir lo psíquico a lo fisiológico y a lo físico-químico, considerando la toma de consciencia como un epifenómeno.²⁰

¹⁹ "A Nietzsche, otro filósofo cuyos presagios y opiniones coinciden con frecuencia, de un modo sorprendente, con los laboriosos resultados del psicoanálisis, he evitado leerle durante mucho tiempo, pues más que la prioridad me importaba conservarme libre de toda influencia." (Freud: *Ibid.*)

²⁰ Acerca de *Nietzsche psychologue*, véase el estudio de Henri Reverdin en la colección de conferencias pronunciadas en Ginebra, bajo los auspicios de la Fundación Marie Gretler, el 14 y el 15 de octubre de 1944, en ocasión del primer centenario del nacimiento del filósofo (Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach, Zurich).

De este mismo autor, alumno de Jean-Jacque Gourd, de Adrien Naville, de Gaston Frommel y de Théodore Flournoy, que ha estudiado principalmente la psicología religiosa, véase, *La notion d'expérience selon William James*, Genève et Bâle, 1913 y *Les Exigences de la vie de l'esprit* (Editions de la Baconnière, Neuchâtel, 1966).

XIX. DE MAINE DE BIRAN A BERGSON

1. EL "HECHO PRIMITIVO" DEL YO Y LA PRIMACÍA DEL ESFUERZO VOLUNTARIO

AUNQUE la mayoría de sus obras se encontraban todavía en manuscrito,¹ Maine de Biran (1766-1824) era muy estimado en el mundo intelectual de la capital francesa. Amigo de Cabanis y de Tracy, había conocido en casa de la señora Helvetius a los miembros de la "Société d'Auteuil" y más tarde recibió regularmente en su propia casa a hombres como Royer-Collard, Ampère, Guizot, los hermanos Cuvier y al joven Victor Cousin, en una época en que se preocupaban de "restaurar" la vida cultural y de reanimar la tradición católica trastornada por los enciclopedistas, tratando de encontrar la forma de su reconciliación con un determinado racionalismo. Fue así como Maine de Biran, que había experimentado primero la influencia de los sensualistas y de los ideólogos, y cuya vida mental, durante algún tiempo, dependió de las ideas de Locke y de Condillac, se fue apartando para desarrollar, mediante un ahondamiento en la noción de *esfuerzo*, que encontramos ya en Cabanis y en Dutt de Tracy, una teoría del alma humana que acentúa su elemento activo y voluntario.² En razón de esto, fue adoptado como guía por los "eclecticos", la escuela espiritualista francesa, cuyo jefe fue Victor Cousin y cuyos principales representantes fueron Royer-Collard, Théodore Jouffroy, Paul Janet... y que, además, experimentó grandemente la influencia de los Escoceses, en particular de Thomas Reid y de Dugald-Stewart. Actualmente se reconoce a Maine de Biran como el promotor en Francia de una psicología metafísica de la que

¹ Victor Cousin fue el primero que dio a conocer los pensamientos de Maine de Biran, considerado por él como un profundísimo metafísico. (*Oeuvres philosophiques de Maine de Biran*, París y Leipzig, Jules Renouard et Cie., 4 tomos, 1841). Después, un ginebrino, Ernest Naville, publicó en 1859, con la colaboración de su compatriota Max Debruit una edición completa (*Oeuvres inédites de Maine de Biran*, París, Dezobry, E. Magdeleine et Cie., 1859, 3 vols.). Una nueva edición con 14 volúmenes salió de las prensas en el transcurso de los años 1920-1949 (*Oeuvres de Maine de Biran*, por Pierre Tisserand, París, Félix Alcan y P.U.F.). Por otra parte, la familia Naville, depositaria de los papeles inéditos de Maine de Biran, encargó al profesor Gouhier la selección y la publicación, y este largo trabajo dio nacimiento a una edición íntegra del *Journal*, en tres volúmenes (Editions de la Baconnière, 1957).

² Para la crítica del sensualismo de Condillac por Maine de Biran, véase, sobre todo, sus *Notes sur quelques passages de l'Abbé de Lignac*, 1815.

la obra de Bergson parece ser el remate. Una psicología que quiere oponer al materialismo una concepción del psiquismo humano que invoca, también, a la experiencia; pero a una experiencia entendida de manera diferente, ligada a un método de observación interna que apela al dinamismo de la conciencia; que apela al yo concebido como actividad del espíritu. De tal modo, la obra de Maine de Biran representa un paso del naturalismo del siglo XVIII (cuyo único gran adversario fue Rousseau), a una forma de espiritualismo que sustituye el método inductivo de Francis Bacon, considerado válido para el mundo exterior, por una nueva manera de abordar y de tratar al hombre interior:

... Se trata de partir de un conocimiento primero sin el cual ningún otro es posible y en virtud del cual todos los demás se tornan posibles, es decir, de un hecho primitivo que, bajo la unidad de conciencia, encierre a un sujeto pensante o cognoscente y a un modo cualquiera pensado o conocido. (*Nouveaux essais d'anthropologie*, Introducción.)

No podemos esperar esta captación del yo *viviente* como hecho primitivo, ni de la observación sensible, ni de la operación racional.³ No es posible sino gracias a un *sentimiento interior*, concebido por Maine de Biran en un sentido que anuncia la intuición bergsoniana. Tales preocupaciones, que habrán de resurgir más estructuradas en Bergson, señalan ya, en cierto sentido, un retorno a Sócrates, a San Agustín y al Descartes del *cogito*:

El principio de Descartes: *pienso, luego existo*, o mejor aún: *pienso, existo*, es el primer axioma psicológico, o el primer juicio intuitivo de la existencia personal. Podemos enunciarlo de esta manera: *Un ser no existe para sí mismo más que en cuanto lo sabe o en cuanto lo piensa*. (*Fondements de la psychologie*, Système réflexif, cap. IV.)

Los desarrollos que tal apercepción encuentra en Maine de Biran deben mucho a Leibniz, que ocupaba un sitio de honor en su universo mental, al que cita frecuentemente y al que consagró un estudio especial. En el esfuerzo de Leibniz por superar el dualismo car-

³ "El 25 de noviembre pasé la tarde con el abate Morellet. Conversación psicológica. Mi viejo amigo me ha preguntado bruscamente: *¿qué es el yo?* No he podido responderle: hay que colocarse en el punto de vista íntimo de la conciencia, y teniendo entonces presente esta unidad que *juzga* todos los fenómenos permaneciendo invariable, se percibe el yo, ya no se pregunta *qué es lo que es* ." (*Journal*, 1817.)

tesiano, aprecia sobre todo la nueva valoración de las nociones de fuerza y de finalidad.⁴ Tal "fuerza", en la psicología de Maine de Biran, se convierte en ese *esfuerzo voluntario* que le parece ser el testimonio por excelencia de la realidad del yo como potencia espontánea y libre. Pues el ser humano, cuando mueve su cuerpo, no podría dudar de que le corresponde a él ejecutar a su antojo, un determinado acto, o interrumpirlo. Este yo que Maine de Biran concibe como idéntico a sí mismo, cualquiera que sea el nivel —físico, intelectual, moral— de su actividad, se revela en la apercepción inmediata que nos da la certidumbre como una fuerza, no vital, sino *hiperorgánica*, capaz de dominar a los órganos que se convierten entonces en los instrumentos de sus decisiones: y como una resistencia debe ser superada siempre, el análisis del esfuerzo voluntario nos lleva al mismo tiempo a la certidumbre de que el yo está ligado a un no-yo, y de que una dualidad es inherente a la realidad humana. Maine de Biran, quien primero se dedicó a estudiar el fenómeno del hábito (*influence de l'habitude sur la faculté de penser*, 1812), distingue las sensaciones que caracterizan la afectividad y la pasividad de las percepciones ligadas a la actividad motriz y voluntaria. Pues si el hábito embota a las primeras, por el contrario refuerza a las segundas, permitiendo al espíritu dirigir su atención sobre objetos nuevos, y por tanto ejerce, desde este punto de vista, una influencia favorable sobre la "facultad de pensar". Maine de Biran llega inclusive a considerar al esfuerzo muscular como fundamento de la vida psíquica, en tanto que la sensación de tal esfuerzo (sentimiento del yo como fuerza operante que choca con un obstáculo) es el origen de nuestra creencia en el mundo exterior.

2. LA TAREA DE LA PSICOLOGÍA

A su juicio, tal hecho primitivo hace que sea vana la crítica de Hume de la noción de causalidad, su pretensión de reducirla a un simple juego de asociaciones habituales. Si el yo no estuviese en cada uno de sus actos voluntarios, y si no tuviese la sensación inmediata de los mismos, el espíritu humano no habría llegado jamás a tal noción:

La apercepción inmediata del yo es el origen y la base única de todas las nociones universales y necesarias de *ser*, de *sustancia* y de *causa*; entra solamente como condición o parte integrante de las *ideas*, productos sucesivos y finales de la experiencia exterior. (*Nouveaux essais d'anthropologie*, introducción.)

⁴ Véase, Euthyme Robef: *Leibniz et Maine de Biran*, tesis complementaria para el doctorado en Letras, París, Jouve, 1925.

Siendo así, y aunque no podamos comprender la acción que ejerce la voluntad sobre los músculos el testimonio del sentido íntimo es irrefragable, y el ocasionalismo de Malebranche —que atribuye solamente a Dios toda fuerza operante— tampoco podría tener razón contra él. Por tanto, el problema no estriba en eso. Estriba más bien, según Maine de Biran, en saber cómo es que el yo llega a localizar sensaciones experimentadas como propias, a reconocer objetos provistos de cualidades determinadas y a enunciar juicios universales. La interrogación en lo tocante a tales problemas constituye, a su juicio, la tarea de la psicología que ya no tiene como objeto al organismo en cuanto tal, sino a lo que caracteriza propiamente al ser humano. Sin dejar de reconocer alguna importancia a las sensaciones externas definidas (sentido muscular y térmico, vista, etc.), Maine de Biran asigna un papel decisivo al esfuerzo voluntario, no sólo por lo que toca a la vida intelectual y moral del hombre, sino también en lo que concierne a las localizaciones orgánicas:

Mediante la apercepción interna inmediata el sujeto yo se distingue no solamente del objeto sentido o pensado, es decir, de la causa de las afecciones que experimenta en el interior o de los objetos que se representan en el exterior; sino que además se distingue, en el fondo de su existencia personal, de las ideas y de las sensaciones en cuanto representaciones que le llegan y que desaparecen incesantemente. (*Nouveaux essais d'anthropologie*, Introducción.)

Así también, en el esfuerzo vinculado al tacto, que se convierte así en *tacto activo*, descubre al primer instrumento del conocimiento objetivo. Aunque considera que no se pueden poner en tela de juicio las realidades que corresponden a las sensaciones, a la manera de los idealistas, está persuadido de que la naturaleza de estas realidades es del todo distinta a la de las sensaciones. Por esto, su gno-seología se emparenta con las concepciones que desarrollaría después el llamado "existencialismo", el cual, por lo demás, en el motivo mismo de inspiración, podría ver en él a un precursor:

Desde mi infancia recuerdo que me sorprendía al sentirme existir; como por una suerte de instinto, me veía empujado a mirar hacia adentro para saber cómo podía vivir y ser yo. (*Nouveaux essais d'anthropologie*, Introducción.)

Para Maine de Biran, las ideas reflexivas y supuestamente innatas no son sino el hecho primitivo de conciencia "analizado y expresado en sus diversos caracteres":

Por así decirlo, el acto de reflexión hace que salgan del sentimiento del yo ideas de atributos, primero individuales, que adquieren el carácter universal y objetivo de *nociones*, en cuanto se las nota por separado o en abstracción del yo que las piensa; es así como formamos las nociones de inteligencia, de voluntad, etc. (*Notes sur quelques passages de l'Abbé de Lignac*.)

Conocía la obra de Kant, que comentó varias veces en su *Journal* de manera muy elogiosa. Adoptó la distinción kantiana entre noumenos y fenómenos, admitió que el alma no se ve intuitivamente y que no conocemos más que su manifestación: el yo o existencia fenoménica; pero este conocimiento le parece suficiente para justificar, a través de la reflexión, las creencias espiritualistas en cuanto a su naturaleza y a su destino:

...La apercepción inmediata interna de la fuerza productiva ¿no es acaso una suerte de *rayo directo* de luz primera que capta la conciencia? ... y la conciencia *refleja* de fuerza o de actividad libre, que da un objeto inmediato al pensamiento sin salir de sí misma ¿no es acaso una suerte de luz que se refleja de cierta manera, del seno de lo absoluto? ... (*Introduction sur les Leçons de Philosophie de M. Laromiguière*, § VIII.)

Y a la concepción kantiana del conocimiento como síntesis espontáneas de los datos brutos de la experiencia amorfa y de las categorías del entendimiento, opone que el acto cognoscitivo es esencialmente actividad, esfuerzo, volición; nociones que en él sustituyen a las "formas" de la sensibilidad.

3. LA LIBERTAD Y LA VIDA AFECTIVA

Habría que considerar todo lo que Maine de Biran —al que importantes funciones políticas no le impidieron fundar y presidir en Bergerac una Sociedad médica que agrupó no solamente a médicos, sino a sabios de diversa formación—⁵ escribió acerca de la psicología bajo el aspecto de la sensibilidad.

⁵ Maine de Biran fue administrador de la Dordoña (1795-1797), miembro del Consejo de los Quinientos (1797-1798), subprefecto de Bergerac, durante el Imperio (1806-1812), consejero de Estado y diputado de Bergerac durante la Restauración (1818-1824). Tal actividad, que no impidió la elaboración de una obra considerable, nos sorprende en un hombre que nos inclinaríamos a catalogar entre los *psicasténicos* descritos por Pierre Janet. Su *Journal* abunda en citas de esta clase:

"...no tengo el hábito de los negocios, soy tímido y no poseo ninguna con-

Observaciones sobre el sueño y los sueños, fenómenos de sonambulismo, formas de enajenación mental, sensaciones inconscientes, todo lo que tuviese que ver con el hombre concreto le interesaba.

Mediante el pensamiento he reducido al hombre al estado de ser sensible y móvil, sin *voluntad* o libertad, y hemos visto que, en este estado, ni siquiera tenía *personalidad*. (Pero ¿podrá haber personalidad sin sensibilidad? En eso estriba todo el misterio.) (*Journal*, junio de 1816.)

Numerosos escritos de Maine de Biran, que conocía muy bien los trabajos de Boerhaave, de Bichat, de Cabanis, de Gall merecerían un examen: *Mémoire sur les perceptions obscures, Observations sur le système du Dr. Gall, Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme, Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature, Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme, Distinction de l'âme sensitive et de l'esprit selon van Helmont, Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques*, etc. Por ejemplo, la segunda parte de sus "observaciones sobre el sistema del doctor Gall"⁶ está consagrada a una teoría de las emociones. Toda emoción, piensa él, está ligada a un cambio o a una alteración determinada en las funciones or-

fianza en mí mismo" (noviembre de 1814); "la menor duda acerca de la opinión de otro a mi respecto me atormenta, me hiere y me pone fuera de mí" (marzo de 1815); "...la imposibilidad de reglar mi vida es causa de trastorno, de agitación y de un vacío espantoso que experimento a menudo fuera de mis momentos de trabajo" (abril de 1816); "experimento un gran vacío en toda mi existencia, soy desdichado, carezco de punto de apoyo, de ocupación fija..."; "no encuentro en mí ser más que un fondo estéril y frío; no me interesa nada de lo que me rodea" (7 de junio de 1816); "he pasado un mal día, agitado por impresiones de temor, de tristeza, de malestar por todo" (30 de julio de 1816); "me hallo siempre en el mismo estado de debilidad, desconfianza, de trastorno interior y de sentimiento de mi incapacidad, tanto más penoso cuanto que me comparo con aquellos a los que veo y que ejercen fácilmente todas sus facultades" (14-18 de junio de 1817); "no *reacciono*, no siento ningún calor, ninguna vivacidad, ni presencia de ánimo..." (17 de noviembre de 1817); "¡cuán fatigado estoy de la tiranía de este cuerpo, de estos miserables nervios que me imponen su ley!" (29-30 de junio de 1818.)

⁶ Es sabido que el médico alemán F. J. Gall (1758-1828), que trabajó sobre todo en París, fue el inventor de la llamada *frenología*. La nueva ciencia tenía como objeto localizar las capacidades intelectuales y morales mediante una descripción de las protuberancias del cráneo. Podemos ver la supervivencia de esa tentativa en algunas expresiones del lenguaje familiar, como cuando se dice que alguien tiene la *protuberancia craneana* de las matemáticas o del comercio.

gánicas: circulación, respiración, secreción, etc., y la teoría de Gall no nos puede explicar las oscilaciones y los conflictos de la vida emocional:

Si las facultades afectivas tienen su sede en el cerebro, al igual que las facultades intelectuales, ¿de dónde viene entonces esa oposición y esa lucha que sentimos en nosotros mismos, entre dos principios de movimientos y de determinaciones: esta facultad de querer, verdadera fuerza motriz, unas veces dominante sobre la de las pasiones, los instintos y los apetitos que tiran en sentido contrario como en el sabio estoico, otras veces en equilibrio con ella, como en las afecciones razonables; otras veces más subyugada, como en esas pasiones verdaderamente desdichadas en las que nos sentimos arrastrados por una suerte de *fatum*? (*Observations sur la doctrine de Gall*.)

Las afecciones de alegría, tristeza, calma, ansiedad, valor, timidez, etc., que parecen estar ligadas indudablemente a algunas modalidades de las funciones vitales, interesan a todos los órganos. Hay impresiones inmediatas pasivas, que el sentido íntimo nos lleva a localizar en algunos órganos interiores, como el hambre, la sed, un cólico, un dolor de estómago, etc., y que tienen su sede en las partes a las que las referimos. Pero hay otras que el sentido íntimo es incapaz de atribuir a una determinada parte del cuerpo. Si podemos saber, fisiológicamente, que nacen a consecuencia de tal lesión orgánica, o que acompañan a un modo de alteración de algunas funciones esenciales a la vida, no las sentimos en los órganos lesionados más de lo que sentimos los movimientos propios de las funciones de estos órganos. Tales afecciones modifican el sentimiento general de nuestra existencia, nos hacen inmediatamente felices o desgraciados, sin que sepamos cuál es la parte de nosotros mismos que de tal manera se afecta:

A pesar de todo el estoicismo posible, el espíritu no puede sustraerse a las variaciones necesarias del organismo y del *alma sensitive*; esta alma se entristece, se desanima o se eleva y se regocija conforme algunos estados sucesivos de la máquina y por causas por completo independientes de la inteligencia y de la voluntad; todo lo que puede hacer el yo es desviar su atención y luchar con más o menos esfuerzo; pero hay estados del alma y del cuerpo en los que toda lucha es *imposible*. (*Journal*, 25 de diciembre de 1822.)

Así pues, no es sorprendente que los humanos propendan a buscar las causas de estas afecciones en los objetos externos percibidos, con exclusión de las causas verdaderas, que no son sino estas

impresiones inmediatas, oscuras para la conciencia, y hacia las cuales Maine de Biran cree que "todo retorno nos está vedado". Es sabido que el psico-análisis actualmente, por lo menos en algunos casos, permite tal "retorno".⁷

Si se inclinó primero hacia el estoicismo, al admitir que el alma puede encontrar en sí misma la fuerza necesaria para superar una inestabilidad afectiva que él experimentaba en sí mismo cruelmente, Maine de Biran llegó a convencerse de que era necesario para realizarlo un auxilio venido de fuera. Un auxilio cuyo deseo, en el corazón del hombre, le parece dar fundamento a la existencia de un ser distinto del hombre. Y su psicología desemboca, finalmente, como lo hará más tarde la de Bergson, en un misticismo que otorga un privilegio a la religión cristiana. Por penetrante que sea la psicología de Maine de Biran, no todo el mundo puede admitir sus postulados, por lo menos en lo que toca al alcance que les atribuye. Es indudable que los hombres del siglo XVIII, como antes ya Spinoza, conocieron el *Cogito* cartesiano lo suficiente para no restar importancia al *hecho primitivo* que lo funda. Pero desconfiaron de él, con razón o sin ella, y se negaron a atribuirle un valor absoluto, considerándolo inclusive ilusorio en principio. Es verdad que el desarrollo de la ciencia ha demostrado hasta qué punto el "sentido íntimo está expuesto a ilusión por lo que toca al universo". Y en lo que respecta al mundo interior mismo, las investigaciones contemporáneas —psico-analíticas y reflexológicas— han sacado a luz los escollos que tal sentido debe eludir. Pero sigue siendo verdad que Maine de Biran, al insistir en el sentimiento de la libertad, tuvo el gran mérito de reconocer el valor del dinamismo del yo en cuanto fuerza operante. Por tanto, si se considera la importancia que ha adquirido, por lo demás, en estas mismas investigacio-

⁷ Sin embargo, Maine de Biran añade lo siguiente, que la quimioterapia contemporánea reconoce en parte: "no está en el poder de la filosofía, de la razón o de la virtud misma, por todopoderosa que sea sobre las voluntades y los actos del hombre de bien el crear por sí misma ninguna de esas afecciones felices que hacen tan dulce el sentimiento inmediato de la existencia, ni cambiar esas disposiciones funestas que pueden hacerla insostenible. Si existiesen algunos medios de producir tales efectos se hallarían... en una medicina que fuese tanto física como moral; y quien hubiese encontrado un secreto tan precioso, que operara sobre la fuente misma de la sensibilidad interior, debería ser considerado como el primer benefactor del género humano, el dispensador del soberano bien, de la sabiduría y de la virtud misma, si pudiésemos llamar virtuoso a quien fuese bueno siempre sin esfuerzo, puesto que estaría siempre tranquilo y dichoso..." ("Les Classiques de la Philosophie", XII, Maine de Biran, *Mémoire sur les perceptions obscures*, publicado por Pierre Tisserand, París, Colin, 1920, p. 22.)

nes la noción de energismo psíquico, es indisputable entonces que se nos aparece como un gran precursor, aunque las perspectivas hayan cambiado.

4. LA EXIGENCIA DE UNA PSICOLOGÍA ESPIRITUALISTA

Antes que Bergson, que pretende refutar los criterios fundamentales de una mentalidad preocupada, en su época, por instaurar una psicología "científica" en la acepción positivista del término, la exigencia de Maine de Biran fue confirmada por hombres como Félix Ravaisson (1813-1900),⁸ Jules Lachelier (1834-1918) y Emile Boutroux (1845-1921), de quienes los dos últimos fueron maestros de Bergson en la École Normale Supérieure. En suma, el motivo común sigue siendo el de demostrar que la psicología no puede constituirse al nivel de la experiencia entendida en un sentido positivista y materialista: de establecer que tal experiencia equivale a mutilar, para imponerle un cepo, la realidad que se pretende estudiar. Tal reivindicación, que seduce a muchos espíritus, tiene en su contra a quienes no ven en ella sino una reacción sentimental que quiere sustituir las investigaciones, en las que la observación "objetiva" y la experimentación son las únicas que pueden garantizar el progreso, por intuiciones que no se pueden verificar. Tal oposición de principio confirma el condicionamiento de las investigaciones por presupuestos de orden filosófico, que ponen en juego una determinada concepción del hombre. Sin querer entrar en la esencia del debate, ni prejuzgar acerca de los resultados que pueden aportar las ciencias psicológicas de laboratorio, nos está permitido observar que la introspección —entendida como fuente de revelación por la conciencia— es susceptible de proporcionar elementos muy diversos, de los cuales uno encuentra rápidamente en el investigador una suerte privilegiada. Si podemos admitir en rigor —para no remontarnos más lejos en el pasado— que Descartes y Kant coinciden, por lo menos, en favorecer el pensamiento puro, y que sus discrepancias acerca de su naturaleza y de su alcance nacen en virtud de un análisis subsecuente, también es verdad que otros psicólogos-metafísicos se ven llevados a considerar como datos fundamentales unas veces el acto libre y voluntario (Maine de Biran) otras veces la voluntad de vivir (Schopenhauer) o la voluntad de dominio (Nietzsche),

⁸ Bergson le ha consagrado una monografía: *Notice sur la vie et les œuvres de Félix Ravaisson-Mollien*, conferencia pronunciada en la Academia de ciencias morales y políticas, en 1904, publicada en los *Procès-Verbaux* de esta Academia, vol. XXV, París, 1907.

hasta llegar a esa *duración pura* que se revela a Bergson, investigador de los “datos inmediatos de la conciencia,” como la realidad por excelencia.

5. EL SURGIMIENTO DEL PENSAMIENTO DE BERGSON

Es sabido que la tesis de Bergson: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, es de 1889, el año en que Pierre Janet presentó la suya acerca de *L'automatisme psychologique*. Esta primera gran obra de Bergson, como la que vino después, *Matière et Mémoire*, ensayo acerca de la relación del cuerpo con el espíritu (1896), con las dos colecciones de ensayos y de conferencias que llevan por título *L'Energie Spirituelle* (1919) y *La Pensée et le Mouvant* (1934), son esenciales para el conocimiento de su psicología. A la manera de Maine de Biran, que había pasado del naturalismo prevaleciente en el siglo XVIII a la forma particular de espiritualismo que lo caracteriza, Bergson se formó en un momento en que el positivismo de Auguste Comte, resucitado en cierto sentido por Taine,⁹ dominaba en las ciencias humanas; es sabido que Bergson tenía una clara inclinación por las matemáticas, en las que descollaba; y que su propia tendencia mecanicista lo incitaba entonces a compartir las opiniones de Spencer acerca de una evolución progresiva del universo a partir de elementos simples y homogéneos. Fue reflexionando sobre la descomposición del movimiento en elementos simples —se sabe la importancia que atribuyó a los famosos argumentos de Zenón de Elea,¹⁰ y preguntándose por la noción de tiempo en los filósofos y en los matemáticos como se vio llevado a su psicología introspectiva:

No sospeché en absoluto, cuando comencé a criticar la idea que la

⁹ Hippolyte Taine (1828-1893), gran admirador de Hegel, pero orientado, a pesar de su talento literario, hacia las matemáticas y las ciencias naturales, condenó la tradición espiritualista reanudada por Maine de Biran y Victor Cousin. Abandonando la metafísica por la psico-fisiología, se apoyó en Condillac y se convirtió en el defensor de un empirismo que concebía la psicología como una *química mental* y definió al espíritu como un “polípero de imágenes” (*L'Intelligence*, 1870). La tendencia que representa aparece más neta y rigurosa en Théodule Ribot (véase pp. 327-329).

¹⁰ Acerca de la interpretación bergsoniana de los argumentos de Zenón, que consiste en confundir el hecho indivisible del movimiento con la trayectoria divisible que lo descubre, véase *Essai* (80ª ed.), pp. 84-86; *Matière et mémoire* (60ª ed.), pp. 213-215; *Évolution créatrice*, pp. 333 ss. Igualmente: *Introduction à la Métaphysique* y “La perception du changement” (*La Pensée et le Mouvant*).

filosofía y la mecánica se hacen del tiempo, por ejemplo, que me encaminaba hacia estudios de psicología y que llegaría a tratar con los datos de la conciencia.¹¹

Una psicología introspectiva que desemboca en la metafísica, como la de Maine de Biran. Bergson elogia a este último por haber concebido “la idea de una metafísica que se elevaría cada vez más alto, hacia el espíritu en general, a medida que la conciencia fuera descendiendo cada vez más bajo en las profundidades de la vida interior” (*La Science française*, Larousse, 1915). Se convenció de que tal método tenía un gran porvenir y de que, si se hubiesen estudiado el espíritu y el psiquismo con tanta devoción como la materia, hoy tendríamos probablemente una ciencia que sería “a nuestra psicología actual lo que nuestra física es a la de Aristóteles” (“Avenir de la recherche psychique” en *La Pensée et le Mouvant*).

6. LOS “DATOS INMEDIATOS” DE LA CONCIENCIA Y EL “YO PROFUNDO”

En el *Essai*, Bergson denuncia la ilusión que, a su juicio, fundamenta al determinismo psicológico: la de considerar los estados de conciencia como unidades distintas, como suertes de átomos psíquicos regidos por leyes asociativas. Lo que revelan los “datos inmediatos de la conciencia”, es la realidad móvil de la duración pura o *tiempo vivido*, fusión de lo que llamamos, por una suerte de astucia del lenguaje, *estados* de conciencia. Pues no se trata de elementos cuantitativos que se puedan separar ni enumerar, sino de una continuidad cuya aparente multiplicidad es por completo cualitativa. Se trata de momentos heterogéneos que se penetran, se mezclan y se organizan de tal modo que no sabríamos decir si son uno o varios, y que no se pueden captar bajo el aspecto de la cantidad sin desnaturalizarlos. Este descubrimiento llevó a Bergson a oponer románticamente al yo exterior y social un yo *profundo*, cuyas manifestaciones comprueban la libertad humana. Una libertad que es y no puede ser más que una experiencia vivida (vivencia); que no podríamos intentar definir sin “dar razón al determinismo”. Pues no es sino “la determinación del acto por el yo entero”, “un hecho, y entre los hechos que observamos no hay uno que sea más claro” (*Essai*, 80ª ed., p. 166).

Es sabido que el tema constante de la obra de Bergson es esa distinción radical que quiere establecer entre duración y espacialidad, y que tiene en él como corolario una distinción entre la inteli-

¹¹ *Revue philosophique* t. LX, julio-diciembre de 1905.

gencia, que "no se representa claramente más que lo discontinuo" y el instinto. Si podemos encontrar, de su puño y letra, muchas correcciones a su afirmación de que la inteligencia está "caracterizada por una incomprensión natural de la vida" (*Évolution créatrice*, 1907, pp. 167-169, 175), no es menos cierto que su intuicionismo está fundado en una verdadera oposición entre la inteligencia así determinada (orientada hacia la acción y la fabricación de utensilios) y el instinto. Sabemos que su teoría debe mucho a las observaciones del entomólogo Fabre, que le proporcionan los ejemplos mediante los cuales quiere demostrar que el instinto capta lo real "desde dentro", gracias a un conocimiento, más que representado, vivido, "efectuado e inconsciente", que continúa el trabajo mediante el cual la vida organiza la materia. Tal parece ser el instinto paralizador en diferentes especies de himenópteros, particularmente en el esfex, que procede a la manera de un hábil cirujano. Llegamos, de tal manera, a una concepción mística de los actos instintivos que han de poner a prueba los naturalistas. Lo que importa, psicológicamente, es que el instinto puede convertirse en el hombre en fuente de conocimiento, trasmutarse en intuición, según la más notable definición que da Bergson (*L'Évolution créatrice*) de un término que no siempre tiene en él contornos muy precisos:

...la intuición... el instinto que se hiciera desinteresado, consciente de sí mismo, capaz de reflexionar sobre su objeto y de prolongarlo indefinidamente.

Es sabido que Bergson distó mucho de aprobar las opiniones de los surrealistas acerca de la manera de captar la vida profunda. Si es verdad que algunas de sus páginas (en particular, su afirmación de que el yo de los sueños es la vida mental por entero, y una suerte de espíritu en estado puro) parecen dar pábulo a tales concepciones, de inmediato insistió en el esfuerzo que exigía el método que preconizaba: esfuerzo para remontar la pendiente de los hábitos mentales, nacidos del trato con las cosas y el lenguaje, para alcanzar la fluidez del tiempo real en su indivisible pasar. Pero es innegable que hay en su pensamiento, a este respecto, alguna ambigüedad.

7. LAS DOS MEMORIAS

Una vez que hubo identificado memoria y conciencia en el *Essai*, se impuso la tarea de mostrar que la memoria no está en dependencia del cerebro, en el sentido en que se entiende habitualmente, y

que se reduce a las huellas dejadas en él por el influjo nervioso; de demostrar la existencia, al lado de los recuerdos motores ligados al organismo, de "recuerdos puros, garantes de una vida psíquica independiente". Para realizar esta demostración pretende colocarse en el terreno mismo de las conciencias positivas:

Me propuse... el problema siguiente: "¿qué es lo que la fisiología y la patología actuales enseñarían acerca del viejo problema de las relaciones de lo físico y de lo moral a un espíritu que no hubiese tomado partido de antemano, decidido a olvidar todas las reflexiones a las que hubiese podido entregarse a este respecto, decidido también a pasar por alto, en las afirmaciones de los sabios, todo lo que no es la comprobación pura y simple de los hechos?" Y me puse a estudiar. Me percaté rápidamente de que el problema no se presta a una solución provisional, y ni siquiera a una formulación precisa, más que si se le restringía al problema de la memoria. En la memoria misma, me vi llevado a trazar una circunscripción que fue necesario estrechar cada vez más. Después de haberme detenido en la memoria de las palabras, vi que el problema así formulado era todavía demasiado amplio y que es la memoria del sonido de las palabras lo que plantea la cuestión en su forma más precisa y más interesante. La literatura de la afasia es enorme. Empleé cinco años en hojearla. Y llegué a la conclusión de que debe haber entre el hecho psicológico y su sustrato cerebral una reacción que no responde a ninguno de los conceptos *ad hoc* que la filosofía pone a nuestro servicio.¹²

Después de haber sometido a un estudio crítico la teoría de las localizaciones cerebrales cree demostrar que, por concluyente que parezca ser en lo que concierne a la afasia,¹³ se debe contemplar en una perspectiva del todo distinta de la de un simple paralelismo. Pues la lesión cerebral no afecta a los recuerdos mismos, sino sólo al mecanismo cerebral que condiciona su evocación:

...en las amnesias, en las que todo un periodo de nuestra existencia pasada, por ejemplo, es brusca y radicalmente extirpado de la me-

¹² Comunicación a la Sociedad francesa de filosofía: *Le parallélisme psychophysique et la métaphysique positive* (Boletín de la Sociedad francesa de filosofía, redactado por Xavier Leon, año I, núm. 2, junio de 1901). Tesis y discusiones.

¹³ El cirujano y antropólogo francés Paul Broca (1824-1880), a quien el examen de gran número de cráneos (humanos y animales) había conducido a la idea de una relación directa constante entre el grado de la inteligencia y la estructura del cerebro, había establecido clínicamente que la palabra, en cuanto función psicológica y fisiológica tiene como condición la integridad de la tercera circunvolución frontal izquierda llamada desde entonces "área de Broca".

moria, no se observa una lesión cerebral precisa; y, por el contrario, en los trastornos de la memoria en los que la localización cerebral es clara y segura, es decir, en las afasias diversas y en las enfermedades del reconocimiento visual y auditivo, no son tales o cuales recuerdos determinados los que parecen estar arrancados del lugar que tenían por sede, sino que es la facultad de recordar la que se encuentra más o menos disminuida *en su vitalidad*, como si el sujeto tropezase con mayor o menor dificultad para poner sus recuerdos en contacto con la situación presente. (*Matière et Mémoire*, 60ª ed., Resumen y conclusión, pp. 266-267.)

En pocas palabras, el papel del cerebro, al que la vida del espíritu rebasa infinitamente, es el de asegurar por intermedio del sistema nervioso la coordinación de las funciones de relación, y la adaptación del ser a su medio. Es esta función de "atención a la vida" la que se encuentra alterada en la amnesia en la cual ya no se recuerdan los recuerdos útiles. El cerebro, en la operación de la memoria, no sirve para "conservar el pasado, sino para disfrazarlo primero, y luego para dejar trasparecer lo que es útil prácticamente" ("L'Âme et le Corps" en *L'Énergie spirituelle*, II). "Filtro" o "pantalla", que nos "recoge una vida psicológica real en el campo inmenso del sueño" (*Durée et Simultanéité*). Cuanto más desarrollado está el cerebro tanto más grande es la indeterminación y variada la elección. El cerebro en vez de dejar pasar las imágenes, las refleja. Pero refleja solamente las que nos son útiles para la acción y que, entonces, componen las representaciones.

Es imposible considerar aquí la gnosología bergsoniana que ve en las imágenes al mundo mismo, en un sentido que no deja de recordarnos a Berkeley; y que ve en la "percepción pura" un acto por el cual nos colocamos de golpe en las cosas. Me limito a recordar que el "yo", en la perspectiva bergsoniana, se forma gradualmente en virtud de la separación del cuerpo y de su medio:

Los psicólogos que han estudiado la infancia saben bien que nuestra representación comienza por ser impersonal. Poco a poco y a fuerza de inducciones, adopta a nuestro cuerpo como centro y se convierte en nuestra representación... (*Matière et Mémoire*, 60ª ed., p. 45.)

Por tanto, la concepción bergsoniana cree fundar una radical distinción —discutible, pero de interés real para la psicología— entre la Memoria-Hábito inseparable del cuerpo y una Memoria-Imagen, que sería independiente de él. La Memoria-Hábito lleva consigo todo lo que se aprende para saber. Se adquiere por repetición descom-

posición y recomposición del acto, y constituye una "maniobra de agujas" que un impulso inicial basta para desencadenar. Es el caso de una lección aprendida de memoria y, en suma, de todos los procesos de memorización. En cambio, la historia individual en la que se inserta esta forma de memoria, y que es duración vivida, da origen a una memoria que no presenta, según Bergson, ninguno de los caracteres del hábito. Se relaciona con un conjunto móvil de "recuerdos puros" que viven y se conservan en las profundidades de la conciencia, en estado de "fantasmas invisibles".¹⁴ Estos recuerdos constituyen el *yo profundo*, que hunde sus raíces en un inconsciente concebido como superabundancia de vida de tono totalmente distinto al que tiene en Freud. Si el pasado se nos queda oculto casi totalmente por el hecho de que las más de las veces está inhibido por las necesidades de la acción, el sueño lo manifiesta. Pues el sueño provoca un estado de despego, de desinterés, en relación con estas necesidades; y afluyen a él "recuerdos-fantasmas", algunos de los cuales tomarán consistencia si las condiciones se prestan a ello:

...entre los recuerdos-fantasmas que aspiran a cargarse de color de sonoridad, de materialidad, por último, sólo lo lograrán aquellos que pueden asimilarse el polvo coloreado que apercibo, los ruidos de dentro y fuera que oigo etc., y que, además, se armonizarán con el estado afectivo general que mis impresiones orgánicas componen. Cuando esta conjunción se efectúe entre el movimiento y la sensación, tendré un sueño. ("Le Rêve" en *L'Énergie spirituelle*.)

La distinción radical que Bergson establece entre estas dos formas de la memoria, dista mucho de satisfacer a todos los psicólogos. Así, Pierre Janet objetaba que bien podría no concernir más que a una diferencia de niveles, en lo que él llamaba "conductas superiores". Si algunos hechos pueden invocarse en apoyo de la tesis bergsoniana, sobre todo el del brusco surgimiento de imágenes infantiles de la famosa *visión panorámica* de los moribundos o de quienes están en peligro de muerte, parece ser dudoso que revivamos en el sueño el pasado, como no sea en forma de imágenes muy fragmentarias. ¿Y este pasado se conserva verdaderamente de manera integral como quiere Bergson tiene un sentido aun sin intervención de la actividad racional y dialéctica propia de una personalidad que está ella misma en constante devenir? En cuanto a las famosas reminiscencias de Marcel Proust que parece confirmar las

¹⁴ Véase "Le Rêve", conferencia dada en el Instituto general psicológico, el 26 de marzo de 1901, en *L'Énergie spirituelle*, IV.

concepciones bergsonianas, no parece que sea imposible la explicación de las mismas por el juego de los reflejos condicionados; tal como permite explicar muchas reminiscencias aparentemente inopinadas. A propósito de esto, se puede observar que Bergson, cuando trata de la Memoria-Hábito, casi no considera más que el aparato muscular, siendo así que los condicionamientos interesan al organismo por entero con sus sensaciones internas y externas. Pero sigue siendo verdad que el fenómeno de la memoria en sus diversos aspectos no parece explicarse más que si se acepta extrapolar los resultados parciales de las investigaciones. Y los presupuestos de la teoría de Bergson, a este respecto, no pueden refutarse perentoriamente en el terreno de la ciencia.

8. LA INFLUENCIA DEL BERGSONISMO

Se sabe que la revolución metodológica de la que Bergson era el promotor fue sentida como liberadora por muchos intelectos a quienes ponía en ridículo el clima positivista de la época; y su influencia cultural fue prodigiosa en todos los dominios: artístico, literario, científico y aun político. Edouard Le Roy, sucesor de Bergson en el Colegio de Francia, no temió decretar "con plena conciencia del valor exacto de las palabras" que la revolución bergsoniana tiene una "importancia igual a la revolución kantiana o aun a la revolución socrática".¹⁵ Por su parte, Pierre Janet, en su conferencia acerca de *Les conduites sociales* en el XI Congreso Internacional de Psicología (París, 25-31 de julio de 1937), declaró:

...se ha adquirido poco a poco un programa importante en la concepción de la psicología científica; y es el de que lo esencial de esta objetiva ciencia, si quiere ser y tornarse útil, debe ser el estudio de la acción humana, y que todos los hechos psicológicos deben expresarse en términos de acción. Es una idea que nos inspiró al principio la psicología de Bergson y que en diferentes formas domina hoy en la mayoría de los estudios de psicología científica: hay en ella una simplificación y una precisión cuya importancia será cada vez mayor en el porvenir.

Es un hecho que una determinada psicología del comportamiento podría proclamar su origen bergsoniano, puesto que para Bergson, el cerebro, aparte de sus funciones sensoriales, tiene el papel de "imitar, en la acepción más amplia del término, la vida mental"; y que

¹⁵ *Une philosophie nouvelle*, Henri Bergson, París, Alcan, 1913, p. 3.

parece estar, por así decirlo "encargado de imprimir al cuerpo los movimientos y las actitudes que *efectúan* lo que el espíritu *piensa* o lo que las circunstancias lo incitan a pensar"; y es un hecho también que Bergson reconoció la importancia primordial de esta mímica:

...en virtud de ella nos insertamos en la realidad, nos adaptamos, respondemos a las sollicitaciones de las circunstancias mediante acciones adecuadas ("*Fantômes de vivants*" y "*Recherche psychique*", en *L'Énergie spirituelle*, III.)

Es un hecho también que la tesis bergsoniana de la inteligencia como actividad esencialmente utilitaria ha sido abundantemente explotada con fines diversos. En primer lugar, ha reforzado la corriente marxista que carga todo el acento en la *praxis*; y su oposición al hombre teórico e intemporal de la filosofía tradicional. Y basta con considerar la importancia y la variedad de las investigaciones acerca de la función y de la génesis de la inteligencia (trabajos de G. Bohn, Lévy-Bruhl, Pierre Janet, Edouard Claparède, Jean Piaget...) para convencerse del interés dedicado en lo sucesivo a la inteligencia práctica o *sensoriomotriz*, trocada en objeto de estudios sistemáticos, tanto en lo que concierne a sus manifestaciones en el adulto como en el niño y aun en el animal mismo.

Igualmente algunos aspectos del bergsonismo han ejercido sin duda una influencia considerable sobre la *fenomenología* y sobre sus prolongaciones "existencialistas": primacía de lo inmediato, tiempo vivido, experiencia pura, distinción entre un yo profundo y un yo superficial.

En resumen, si hoy vemos con claridad que el empirismo de Bergson es problemático y que, por otra parte, los dualismos que instaura: Cantidad y Cualidad, Duración y Espacio, Inteligencia e Instinto, Memoria-Hábito y Memoria-Imagen, etc. exigen muchas correcciones, su papel de fermento dista mucho de haber sido agotado.¹⁶

¹⁶ Véase el número especial del *Boletín de la Sociedad francesa de filosofía*: "Bergson et nous" (Actas del X Congreso de las sociedades de filosofía de lengua francesa, París, 17-19 de mayo de 1959; centenario del nacimiento del filósofo).

Cuarta Parte

LA "NUEVA" PSICOLOGÍA

XX. EL NACIMIENTO Y EL DESARROLLO DE LA PSICOLOGÍA CIENTÍFICA

1. EL CLIMA POSITIVISTA

DESPUÉS del gran ímpetu de la filosofía alemana, que tuvo su apogeo durante el profesorado de Hegel en Berlín y hasta su muerte en 1831, se manifiesta una lasitud por lo que respecta a los grandes sistemas racionales. El éxito de las ciencias positivas contribuye al descrédito de la metafísica, al revelar lo arbitrario de los esquemas dialécticos forjados por la filosofía post-kantiana de la naturaleza, y al mismo tiempo la reacción marxista al idealismo hegeliano mina a éste en el terreno de la realidad social y política. De manera general, las ciencias parecen reservarse la última palabra y en lo sucesivo creen poseer la capacidad de relegar al museo a los filósofos y, sobre todo, a los metafísicos. Es conocida la enorme influencia que ejercieron en los intelectos las hipótesis transformistas de Lamarck (1744-1829) y sobre todo de Darwin (1809-1882) —el “más grande benefactor de la humanidad contemporánea”, según Nietzsche— que popularizaron la idea, esbozada por el siglo XVIII, de una diferencia de grado solamente entre el hombre y los animales. En virtud de ello, las refutaciones críticas de un alma-sustancia, privilegio del hombre, recibieron fuerte apoyo. En toda Europa, las exigencias espiritualistas se expresan en un eclecticismo desprovisto de fuego, representado de manera característica por la filosofía de Victor Cousin. El evolucionismo agnóstico de Spencer, la sociología de Auguste Comte, el transformismo darwiniano, parecen imponerse en todos los dominios de la vida cultural, conquistada para la idea del determinismo universal. Es la época de Taine, de Renán con su *Avenir de la science*; la época en que en Alemania —el país en que prevaleció la consigna de *Keine Metaphysik mehr*, “No más metafísica”, aunque fuese al precio de cambiar una mejor por otra menos buena— Moleschott, Büchner, Haeckel, etc., ensalzan la materia y repudian en favor de los “hechos” y de la experiencia positiva las especulaciones racionales. Era, pues, una época propicia al florecimiento de una psicología que reivindicase, con plena consciencia, sus derechos de ciudadanía en el mundo científico, con el mismo título que la química o que la biología. El problema de la medición ligado a algunas experiencias preocupaba entonces a buen número de sabios, particularmente en el campo de la óptica y de la astronomía;

un problema que conducía naturalmente al de la percepción. El nacimiento de la psicofísica en Alemania señala la transferencia de estas preocupaciones al plano de la psicología en cuanto ciencia. Las dificultades por superar eran grandes, puesto que se trataba de someter a la experimentación no la materia, ni siquiera la vida solamente, sino ese espíritu del hombre que ha creado la ciencia, lo mismo que ha creado el arte y la filosofía. Así, no es sorprendente que desde los primeros intentos de la nueva ciencia, los filósofos hayan tomado la contrapartida de las pretensiones de que daban testimonio para oponerles, como única válida, una psicología sintética a la brillante manera de Bergson.

En cuanto a los que querían, por el contrario, guardarse de toda "contaminación" por la especulación filosófica, corrieron el peligro de caer de Caribdis en Escila, es decir, de caer en la fisiología, al esforzarse por eliminar esa *subjetividad*, sin la cual, no obstante, la psicología carecería de objeto propio. Este escollo no aparece todavía en el empirismo que se manifiesta en Inglaterra entre los seguidores de Hume, donde los métodos subjetivos y objetivos encuentran un terreno práctico de entendimiento; ni siquiera en Alemania, donde las investigaciones de los pioneros de la nueva psicología tienen como fondo una metafísica oscurecida y mal confesada (Fechner, Lotze, Wundt).

2. EL EMPIRISMO INGLÉS

John Stuart Mill (1806-1873), en su *Sistema de lógica* (*A system of logic, ratiocinative and inductive*, 1843), reivindica para la psicología el carácter de ciencia independiente, de observación y de experimentación, que tiene por objeto descubrir las leyes en función de las cuales los fenómenos del espíritu se engendran los unos a los otros. Sin dejar de reconocer, en principio, que la verdad de estas leyes depende, en último análisis, de condiciones orgánicas, observa que el conocimiento de los procesos nerviosos es todavía demasiado imperfecto para poder confiar más en la fisiología que en la psicología cuando se trata de comprender la sucesión de los fenómenos psíquicos. De tal modo dio a la psicología una nueva dignidad, pero en un sentido todavía muy moderado. Pues su concepción se inscribe en un contexto que apunta a constituir una doctrina completa y, por ello mismo, filosófica, del empirismo. Negándose a admitir cualquier principio *a priori*, continúa a Locke, ahonda el método inductivo preconizado por Francis Bacon y coincide con Hume, en virtud de su afirmación de que la noción de casualidad nace de la

experiencia de las sucesiones constantes, experiencia que, por lo demás, está limitada a nuestro sistema planetario. Como buen asociacionista, divide la conciencia en "ideas" elementales, que forman unidades asociativas, considera al yo como una sucesión de estados de conciencia y a los cuerpos como "posibilidades permanentes" de sensación. La metodología de Stuart Mill, bien conocida en Francia (en particular gracias a los trabajos de Ribot), ejerció una influencia considerable en los comienzos de la psicología nueva en este país. Lo mismo ocurre en el caso de Herbert Spencer (1820-1903), cuyo vasto *Sistema de filosofía sintética* es muy representativo, en su nivel más elevado, de las preocupaciones naturalistas que predominaban en la segunda mitad del siglo XIX. Esta conformidad de inspiración, y su reivindicación de los "hechos" y de la experiencia, lo harán merecedor en general de un favor privilegiado, a pesar de su carácter no menos dogmático y aventurado que las síntesis racionales objeto de mofa. Su evolucionismo está fundado en un realismo gnoseológico, en el que los conceptos de fuerza y de materia desempeñan un papel esencial. Spencer describe las fases combinatorias del ritmo de dos tiempos (de integración y de desintegración) que las anima, sin prestar atención a un posible escollo: el de tomar por realidad objetiva lo que podría no ser más que la representación de esta evolución en un espíritu "evolucionado". Se trata, para él, de establecer que este ritmo de integración y de desintegración engendra un paso gradual de lo "homogéneo indefinido" a lo heterogéneo diferenciado, yendo acompañada la acumulación de materia por su disociación, cuando aumentan los movimientos particulares y exteriores.¹

Si bien atribuye a las ciencias particulares el cometido de extraer de los objetos de la experiencia las leyes de su devenir, reconoce, en cambio, a la filosofía una capacidad de elevarse más alto: hasta la fórmula de la ley general de la evolución, cuya fecundidad queda demostrada por su valor regulador en su aplicación a la multitud de los hechos. Estos últimos, en la concepción por completo naturalista de Spencer, se encadenan en una regresión al infinito; y como no son conocidos más que en una relación de comparación o de sucesión, su esencia última escapa a toda inteligencia. Es sabido que su famosa identificación de lo Absoluto con lo Incognoscible lo condujo a reconciliar finalmente las ciencias y la religión siempre que esta última consintiese en depurarse, reconciliación del todo negativa, en una veneración común de lo desconocido-incognoscible.

¹ Sobre la evolución según Spencer, cf. en particular sus *Primeros principios* (*First Principles*, 1862) caps. xvii-xxi.

Dado que su evolucionismo, a partir de lo "homogéneo indefinido", abarca toda la realidad, desde la nebulosa primitiva hasta los sistemas planetarios, desde la materia hasta la vida, desde la vida hasta la conciencia, desde la conciencia animal hasta las sociedades humanas, por fuerza tiene que tratar el psiquismo humano en términos de fisiología. Lo que algunos pensadores han considerado como innato (Platón) o como una estructura *a priori* (Kant), Spencer lo reduce a relaciones preestablecidas en el sistema nervioso, nacidas de relaciones reales en el mundo circundante. Relaciones preestablecidas, en un determinado momento de la evolución, para los individuos, cuya experiencia condicionan, pero establecidas por las experiencias acumuladas de los organismos precedentes. Lo mismo puede decirse de los valores morales, expresiones de las experiencias heredadas de generaciones anteriores, y que tienen como fin el mantenimiento de la salud, así en el organismo social como en el organismo individual. De tal modo, Spencer atribuye un papel esencial a la herencia de las cualidades adquiridas; mediante ella quiere explicar las aptitudes individuales transmitidas, enriquecidas, a la generación siguiente. Basándose en Darwin, al que conoció, evidentemente, a través de su obra capital *On the origin of species by means of natural selection*, aparecida en 1859, Spencer (cuya producción esencial fue publicada entre 1860 y 1893) pretende vincular la evolución de los organismos a la evolución en general, y remontarse hasta las "leyes universales de la redistribución de la materia y del movimiento".

En su clasificación de las ciencias concede a la psicología un lugar independiente (*Principios de psicología*, parte I, cap. VII), un lugar al lado de la biología —puesto que se trata, para él, de captar la vida psíquica a su nivel más bajo— y de mostrar cómo se organiza mediante adiciones sucesivas. La entiende bajo el aspecto de una correspondencia que reproduce subjetivamente, mediante una integración cada vez más compleja de elementos originariamente separados, la realidad objetiva del mundo. De tal modo, es sucesivamente considerada en sus manifestaciones: acción refleja, instinto (acción refleja compuesta), vida consciente (sentimiento y voluntad, memoria y razón). Ha habido una transformación de los sentimientos, primero generales y confusos, luego diferenciados por las múltiples impresiones de los sentidos; y ha habido transformación de los reflejos mecánicos del instinto en inteligencia. Es decir, que Spencer considera esencial la afectividad, condicionada a su vez por una constitución hereditaria; y ve en el choque nervioso el elemento originario de la vida mental.

Mucho más analítica, y por ello difícil de resumir, la psicología de Alexander Bain, profesor de la Universidad de Aberdeen, quien fundó la revista *Mind* en 1876 (en el mismo año en que Ribot creó la *Revue Philosophique*), da testimonio también de la primacía acordada a la corriente nerviosa:

Es una doctrina admitida actualmente la de que la fuerza nerviosa es engendrada por la acción de la alimentación proporcionada al cuerpo y que, por consiguiente, pertenece a la clase de fuerzas que tiene un origen común y son convertibles entre sí —fuerza mecánica, calor, electricidad, magnetismo, descomposición química—. La fuerza que anima al organismo humano y mantiene las corrientes del cerebro tiene su origen en la gran fuente primera de energía vivificadora, el Sol.²

Así pues, no atribuye al cerebro únicamente la sede del *sensorium*, el cual reside, a su juicio, dondequiera que circula el influjo nervioso: músculos, órganos de los sentidos, vísceras. Bain estaba convencido de que era necesario aplicar en lo sucesivo los procedimientos de las ciencias naturales a la psicología, y se apoyó en el método de las "variaciones concomitantes" preconizado por Stuart Mill. Sus obras principales: *The senses and the intellect* (1855), *The emotions and the will* (1859), *Mind and body* (1872), contienen gran número de observaciones acerca de los órganos de los sentidos y del movimiento en relación con el sistema nervioso, ligadas a experiencias acerca de las interacciones del cerebro y de las funciones biológicas, acerca de las relaciones entre el desarrollo cerebral y la inteligencia, acerca de los tiempos de reacción y de las sensaciones, a propósito de las cuales enunció leyes (de relatividad y de difusión), etcétera.

3. LA PSICOLOGÍA EXPERIMENTAL EN ALEMANIA

Nacida en Alemania, donde ya Johann Friedrich Herbart (1776-1841), autor de una *Psicología científica* (*Psychologie als Wissenschaft*, 1824-1825), había intentado aplicar las matemáticas al estudio de la vida psíquica, la *psicofísica* se fijó como tarea determinar la relación que existe entre un fenómeno físico, considerado como excitación causal, y el fenómeno psíquico (la sensación) resultante de ello, convistas a extraer sus leyes. Ernst Heinrich Weber (1795-1878), fisiólogo y anatomista primero, se vio llevado por sus in-

² *The senses and the intellect*, p. 65; citado por Th. Ribot, *La psychologie anglaise contemporaine*, 3ª ed., Alcan, 1901, p. 255.

vestigaciones acerca de las sensaciones, en especial las táctiles y visuales, a pasar de la fisiología a la psicología. Y sacó en conclusión que la cantidad de excitación necesaria para distinguir una primera sensación de una segunda sensación está en relación —constante y determinable— con la sensación inicial. Si esta cantidad se aumenta poco a poco, la sensación primera no cambia al principio y, para que el sujeto perciba el aumento (experimente una sensación diferente que indique que se ha franqueado un *umbral de conciencia*), se requiere un aumento de alguna importancia, proporcional a la cantidad de excitación primera. De aquí la "ley" de Weber de que la excitación crece o decrece de manera continua y la sensación de manera discontinua; y de que la cantidad de excitación correspondiente a un *umbral diferencial* está en relación fija con la excitación inicial.

El filósofo Gustav Fechner (1801-1887) se propuso deducir matemáticamente, de estos primeros trabajos de Weber, una ley más precisa: la sensación crece como el logaritmo de la excitación (*Elemente der Psychophysik*, [Elementos de psicofísica], 1860; *In Sache der Psychophysik*, [En las cosas de la psicofísica], 1877). Estas preocupaciones por una ciencia psicológica positiva se aúnan en él a una curiosa forma de panteísmo místico (*Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits* [Zend Avesta o acerca de las cosas del Cielo y del más allá], 1851).

Tales investigaciones señalan la introducción de la medición en psicología, y son el origen de los métodos que buscan determinar en un sujeto dado el más pequeño estímulo perceptible, o la más pequeña diferencia perceptible entre dos estímulos (medición de los umbrales sensoriales).

La ley de Weber-Fechner, ha sido abundantemente comentada, discutida y refutada, y no habremos de entrar aquí en los detalles técnicos de las controversias que ha suscitado. Las investigaciones que la fundan fueron realizadas de nuevo en Francia por Marcel Foucault (*La psychophysique*, 1901), pero con un espíritu crítico mayor, en cuanto a la complejidad de los fenómenos sensoriales en sus relaciones con la percepción. He mencionado ya las críticas dirigidas por Bergson a la psicofísica, en sus *Datos inmediatos de la conciencia*, desde el punto de vista filosófico; su manera de demostrar que se puede medir el excitante pero no la sensación, y que la relación de equivalencia establecida entre los dos aspectos es una pura convención. Es indudable que, si se pueden medir fenómenos objetivos, supuestos invariables en condiciones admitidas como idénticas, no puede decirse lo mismo de los fenómenos psíquicos,

ni siquiera de los que parecen más simples, es decir, precisamente las sensaciones. Pues cada una de ellas corresponde a una impresión subjetiva, que varía según los individuos o aun en el mismo individuo en momentos diferentes, y es relativa a algunas condiciones orgánicas, nerviosas, cerebrales. ¿Acaso no es cierto que la misma fresa del dentista girando a la misma velocidad, puede provocar sensaciones muy diversas? Por otra parte, cuando los fenómenos físicos considerados como "excitantes" rebasan un determinado grado —de calor, por ejemplo—, ¿qué sentido tiene hablar de *umbrales diferenciales*? Por eso la psicofisiología, fundada en el reconocimiento de algunas relaciones de concomitancia entre estados psíquicos y estados fisiológicos —glandulares, nerviosos, cerebrales—, ha destronado, en general a la psicofísica. Pero no por ello esta última ha muerto, puesto que sirve para determinar en algunos sujetos y en determinadas condiciones, "umbrales sensoriales"; lo que es muy útil, sobre todo para la orientación, la selección y la adaptación profesionales (*psicotécnica*). De cualquier manera, es un hecho que los fenómenos sensoriales, a partir de estos primeros trabajos de Weber y de Fechner, han sido objeto de innumerables estudios, en perspectivas muy diversas.³

Wilhelm Wundt (1832-1920) desempeñó un papel decisivo en la constitución de la psicología experimental, anexándole la fisiología y la anatomía. Su meta fue elaborar una psicología admitiendo solamente "hechos" y recurriendo, en la medida de lo posible, a la experimentación y a la medición. El laboratorio que creó en 1878, en Leipzig, provisto del instrumental que podía permitirle la ciencia de su tiempo, fue muy frecuentado por estudiantes de diversos países, que lo imitaron una vez que volvieron a sus patrias respectivas. Así ocurrió, sobre todo, en el caso de Stanley Hall, en 1883, que fundó un laboratorio análogo en la universidad John Hopkins de Baltimore. De manera general, Wundt ejerció una influencia considerable en el nacimiento de la nueva psicología en los Estados Unidos.⁴

Estudió primero fisiología y en Heidelberg fue alumno de Helm-

³ Acerca del desarrollo complejo de los estudios sobre la sensación, habida cuenta de sus orientaciones diferentes: psicofisiologistas, bergsonianas, fenomenológicas, gestaltistas, etc., cf. M. Pradines "L'évolution du problème de la sensation au XXe siècle", en *La psychologie du XXe siècle*, obra colectiva, P.U.F., 1954. Véase, igualmente, de Henri Piéron, profesor del Colegio de Francia, que es un ilustre psicólogo de laboratorio: *Sensation, guide de vie*, Gallimard, 1945.

⁴ Acerca del desarrollo de las investigaciones en este país, cf. Gérard Deledalle. "La psychologie expérimentale américaine", en *La psychologie contemporaine*, P.U.F., 1951 (cap. II, pp. 48-49).

holtz, famoso por sus investigaciones acerca de las percepciones visuales y auditivas, y acerca de la conducción nerviosa. La curiosidad de Wundt, agudizada por el problema que planteaba la "ecuación personal de los astrónomos" (el hecho de que cada uno de ellos parecía tener su propia clase de error), se lanzó primero al estudio de la percepción sensorial, particularmente de la visión (*Aportaciones a la teoría de la percepción sensorial*).⁵ En la obra que publicó en 1863-1864, *Lecciones acerca del alma de los hombres y de los animales*, cuyo título refleja su concepción animista, trata de la sensación, de la memoria, de la inteligencia; del desarrollo estético, moral y social; del lenguaje en el hombre y en los animales; todo ello en función de una psicología comparada. En efecto, consideraba que las manifestaciones superiores de la actividad espiritual escapan a las investigaciones de laboratorio, y su *Lógica* preconiza para su estudio el recurso a otros medios de investigación: niños, enfermos, etnografía, filología, historia. Es sabido que Wilhelm Wundt consagró voluminosas obras al estudio de la "psicología de los pueblos".⁶

En sus *Fundamentos de psicología fisiológica*,⁷ preocupado por justificar los recientes descubrimientos y al mismo tiempo por entregar al público el fruto de sus largas investigaciones, describe minuciosamente el sistema nervioso, su naturaleza, su estructura, su funcionamiento, en términos de actividad y de relaciones, con el propósito de refutar la hipótesis, que consideraba anticuada de las energías sensoriales específicas.

Su objetivo es determinar la relación de los fenómenos psíquicos con su sustrato orgánico, particularmente cerebral, a base del paralelismo:

...nada ocurre en nuestra conciencia que no encuentre su fundamento sensorial en procesos físicos determinados (*Fundamentos...*, Prefacio),

y demostrar que la sensación y la imagen son el producto del paso del influjo nervioso a las neuronas cerebrales. Pero no atribuye a esta investigación experimental, en el sentido estricto del término, más que un campo limitado, reconociendo dos tipos de leyes del conocimiento: leyes asociativas y leyes aperceptivas, las últimas de

⁵ *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung*, Heidelberg, Winter, 1862.

⁶ *Elemente der Völkerpsychologie*, Leipzig, 1812; *Probleme der Völkerpsychologie*, Stuttgart, 1921, etc.

⁷ *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Leipzig, Engelmann, 1874.

las cuales expresan la actividad libre del pensamiento. Si niega, influido por Kant, toda validez a las nociones que se desprenden de una concepción sustancialista del alma, lo hace admitiendo que la apercepción desempeña un papel fundamental en el acto cognoscitivo. No sólo por el carácter irremplazable de la experiencia inmediata que constituye (tener el sentimiento de esta actividad inicial = ser consciente), sino en cuanto esta apercepción activa es la única garantía de la continuidad interior, pues une las representaciones conforme a leyes del pensamiento que utilizan como material las impresiones exteriores; leyes de las que la interioridad es garantía de su libertad.

Esta noción de apercepción tiene como corolario, en Wundt, la de voluntad, cuya actividad externa no es, a su juicio, más que una forma de la actividad interna (los movimientos automáticos y reflejos han sido primero queridos, y el movimiento instintivo es la forma primitiva del movimiento voluntario). Es decir, atribuye al instinto, del que se derivan a su juicio todas las demás manifestaciones de la vida, un papel fundamental. Así, también, se ve llevado a aceptar la contrapartida de la explicación, que consiste, para explicar la correlación entre la complejidad de la organización física y la de las operaciones psíquicas, en establecer entre ellas una relación de causalidad que privilegia a la primera:

Un estudio más profundo de la historia de la evolución psíquica debe llegar necesariamente a la opinión contraria: en virtud del movimiento que engendra, el instinto reacciona sobre la organización física y deja en ésta huellas persistentes que facilitan la renovación del movimiento instintivo, suscitando con ello el nacimiento de manifestaciones instintivas más complejas, dado que se le asocian las reacciones de otras acciones instintivas (*Fundamentos...*, cap. xxiv).

Sobre la base de un empirismo que quiere ser lo más radical posible (cuyos límites los fijan las condiciones mismas de la experiencia), Wundt se ve llevado a una forma de metafísica de articulaciones poco claras, que más bien da testimonio de la languidez a que llegó la filosofía en el país que produjo a Kant y a Hegel. Rechaza lo mismo el materialismo, por cuanto el concepto de materia, nacido de una mediatización de la experiencia, le parece hipotético, que el espiritualismo, por cuanto sus nociones le parecen ser puros entes de razón, forjados por una explicación ficticia de los hechos de la experiencia interna y externa. Considera que la antigua concepción animista, en el sentido que tiene en Aristóteles, de alma

entendida como "primera entelequia del cuerpo vivo", es la mejor base para aclarar el problema del desarrollo corporal e intelectual. De tal modo, se ve llevado a admitir cierta finalidad en todos los fenómenos de la naturaleza. Si reconoce que las plantas, a propósito de las cuales no se podría demostrar evidentemente que obedecen a un instinto, constituyen un problema a este respecto, se inclina a pensar que son una suerte de "animales desarrollados unilateralmente". Aun en la lucha por la existencia, de que habla Darwin, el psiquismo está implicado en su opinión cada vez que los instintos y las acciones voluntarias aparecen como causas. En cuanto a la materia inorgánica, en la medida en que encierra las "condiciones previas de las manifestaciones de la vida", postula que las formas de instinto más elementales están ya constituidas en el átomo:

...la correlación absoluta entre lo físico y lo psíquico nos propone esta hipótesis: lo que llamamos alma es el ser interno de la misma unidad, unidad que contemplamos exteriormente como el cuerpo que le pertenece (*Fundamentos...*, cap. xxiv).

4. LA OBRA DE THÉODULE RIBOT (1839-1916)

La obra de Ribot, ilustre teórico de la nueva ciencia, se caracteriza por la preocupación de asimilar los esfuerzos realizados ya, en su época, en otros países (*Psychologie anglaise contemporaine*, 1870; *Psychologie allemande contemporaine*, 1879). Las dos obras ofrecen introducciones sustanciales, que son una suerte de manifiestos de la nueva psicología; de esa psicología a la cual este normalista, profesor de filosofía, se había convertido ruidosamente. Se sabe que para él se creó en el Colegio de Francia, gracias a la intervención de Renan, una cátedra de "psicología experimental y comparada" desde la que recomendaba a sus alumnos una formación científica y una rigurosa especialización en un campo determinado del vasto dominio psicológico:

Actualmente, el número de quienes están preparados para esta obra es muy pequeño. La mayoría de los fisiólogos son muy poco psicólogos, y la mayoría de los psicólogos conocen muy mal la fisiología. Vivimos en una época de transición, cuyas dificultades se prestan a desanimar a los más valerosos. Ni uno solo de quienes se preocupan hondamente por el progreso de la nueva psicología deja de sentir, a cada momento, las lagunas de una preparación insuficiente. Para emprender fructuosamente estas investigaciones habría que conocer las

matemáticas, la física, la fisiología, la patología, tener algo que manejar, instrumentos en la mano y, sobre todo, el hábito de las ciencias experimentales. Todo esto falta. En Francia, sobre todo, gracias a las ideas vulgares que nuestra educación primaria nos ha imbuido y a los malos hábitos intelectuales que nos ha hecho contraer, la segunda mitad de nuestra vida la empleamos en desaprender lo que hemos aprendido en la otra.⁸

A veces Ribot dio pruebas de poseer un entusiasmo de neófito y podemos encontrar en él, al lado de observaciones perfectamente razonables otras como ésta:

La nueva psicología difiere de la antigua por su espíritu: no es metafísica; por su fin: no estudia más que fenómenos; por sus procedimientos: los toma, en la medida de lo posible, de las ciencias biológicas. (*Ibid.*, p. viii.)

y otras plagadas de un exagerado exclusivismo:

Hasta ahora, la psicología ha tenido la desgracia de estar en manos de metafísicos. Se ha formado de esta manera una tradición difícil de romper. (*Ibid.*, p. iii.)

...ninguna reforma es eficaz contra lo que es radicalmente falso y la antigua psicología es una concepción bastarda que debe perecer por las contradicciones que encierra. (*Ibid.*, pp. xxvii-xxviii.)

La evolución de Ribot refleja las vicisitudes de la nueva psicología, que quería conquistar una posición legal en el mundo científico, particularmente en sus relaciones con dos vecinos molestos: la filosofía y la fisiología. De un modo general, Ribot tiende al favorecimiento de la fisiología, como lo atestiguan, por ejemplo, sus explicaciones de la memoria, a la que quería reducir a un hábito fundado en procesos orgánicos. Sin embargo, su sólida formación filosófica mantenía en él la consciencia de las dificultades metodológicas. No hay que olvidar que dirigió hasta su muerte la *Revue philosophique*, fundada por él en 1876, célebre desde entonces; acabó por reconocer que las experiencias de laboratorio tienen límites muy estrechos, que la certidumbre de las investigaciones objetivas no es absoluta y que el método subjetivo condiciona, de hecho, a todos los demás.⁹ Aparte de su obra de teórico de la nueva tenden-

⁸ *Psychologie allemande contemporaine*, 5ª ed., París, Alcan, 1898, p. xxvii.

⁹ Capítulo "Psychologie" en *De la Méthode dans les Sciences*, obra colectiva, París, Alcan, 1909. Véase en cuanto al "método objetivo" nuestro § siguiente.

cia y de su papel de jefe de escuela, la contribución de Ribot a la psicología científica consiste en numerosas obras que fueron muy leídas. Su asociacionismo no le impidió pensar que la afectividad desempeñaba un papel más decisivo que los estados intelectuales en el comportamiento humano, y consagró varios estudios a este aspecto de la vida psíquica (*Psychologie des sentiments*, 1896; *La logique des sentiments*, 1905; *Essai sur les passions*, 1907). Por influencia de Charcot, vio en las enfermedades mentales experiencias ofrecidas naturalmente al investigador, que le permiten estudiar la regresión y la disgregación de los estados normales (*Les maladies de la mémoire*, 1881; *Les maladies de la volonté*, 1883; *Les maladies de la personnalité*, 1885). Trató igualmente de abarcar las manifestaciones más complejas de la vida del espíritu (*L'évolution des idées générales*, 1897; *Essai sur l'imagination créatrice*, 1900). Ribot admite la necesidad que tienen las ciencias psicológicas de recurrir, si no quieren circunscribirse a investigaciones experimentales muy limitadas, a un método comparativo que utilice los conocimientos acumulados por las diversas ciencias humanas (antropología, etnografía, lingüística, historia...):

La idea de progreso, de evolución o de desarrollo que se ha hecho preponderante en nuestros días en todas las ciencias que tienen un objeto viviente, ha sido sugerida por el doble estudio de las ciencias naturales y de la historia. Las ideas escolásticas acerca de la inmutabilidad de las formas de la vida y la uniformidad de las épocas de la historia han cedido su lugar a una concepción contraria. Ha vuelto la doctrina del viejo Heráclito, pero confirmada por la experiencia de veinte siglos: todo fluye, todo cambia, todo se mueve, todo deviene. La fisiología, la lingüística, la historia religiosa, literaria, artística, política, todo habla en favor del desarrollo. Esta idea, sin la cual no se tiene de la vida ni de la historia más que una concepción errónea, por un capricho inexplicable, está ausente de la psicología común... Si se pretende que el psicólogo debe hacer a un lado todas estas variaciones accidentales para llegar a la condición última y absoluta de la actividad mental, entonces, se transforma un estudio concreto en un estudio abstracto, se sustituye una realidad por una entidad; seríamos como un zoólogo que tomara como base de sus investigaciones al tipo ideal de animal. (*La psychologie anglaise contemporaine*. Introducción, Alcan, 1901, pp. 36-37.)

5. LAS CIENCIAS PSICOLÓGICAS EN 1900

El auge que cobra la nueva psicología se pone de manifiesto en la creación de laboratorios en muchos países y en la aparición de re-

vistas especializadas: en Francia, después de los *Annales médico-psychologiques*, *L'Année psychologique*; en Alemania, los *Philosophische Studien* y la *Zeitschrift für Psychologie*; en Estados Unidos el *American Journal of Psychology* y la *Psychological Review*. Se refleja igualmente en las ponencias presentadas en los congresos internacionales de psicología. La idea de tales congresos, propuesta por un "docente privado" de la universidad polaca de Lemberg, encontró eco favorable en la *Revue philosophique* de Ribot, en 1881, y su realización, en 1889, en un primer "Congreso de psicología experimental" reunido en París bajo la presidencia nominal de Charcot. Pero este congreso fue efectivamente dirigido por Théodule Ribot, su vice-presidente, y por Charles Richet, secretario general. Participaron en él psicólogos de más o menos renombre ya como Pierre Janet, Fred W. H. Myers, Auguste Forel, Théodore Flournoy, Alfred Binet, William James. Un segundo congreso tuvo lugar en 1892, en Londres, y en él se habló mucho de hipnotismo y de localizaciones cerebrales. Alexander Bain presentó una ponencia acerca de la introspección, Ribot acerca de la naturaleza de los conceptos y Münsterberg acerca de los sentimientos. La psicología genética apareció con las exposiciones de Preyer acerca del origen del número y de Baldwin sobre los comienzos de la reacción voluntaria.

Los psicólogos se reunieron por tercera vez en Munich, en 1896, en número de seiscientos. Mientras que el hipnotismo ocupó todavía un lugar importante, el de la anatomo-fisiología de los centros nerviosos se vio muy reducido. Este congreso, del que se desprendió "la impresión de que la psicología tomaba conciencia de sí misma",¹⁰ se llamó simplemente "Congreso de psicología". Se había eliminado el adjetivo "experimental", que parecía evocar demasiado exclusivamente las investigaciones de laboratorio y no referirse con exactitud a las investigaciones que se estaban efectuando. La psicología aplicada hizo su aparición en varias comunicaciones psicopedagógicas, una de ellas de Ebbinghaus acerca de su método para medir la fatiga de los escolares.

Un IV Congreso se reunió en París, en 1900, bajo la dirección de Ribot y de Pierre Janet. En este congreso, invadido por gran número de ocultistas, de espiritistas y de teósofos, aparecieron igualmente la psicología religiosa y la psicología animal. En tanto que Ebbinghaus, en una ponencia sobre "La psicología ahora y hace

¹⁰ Cf. Édouard Claparède, *Esquisse historique des Congrès internationaux de psychologie*. Sesión de apertura del IX Congreso Internacional de Psicología. New Haven, 1 de septiembre de 1929.

cient años", observaba que la nueva ciencia, a ejemplo de sus hermanas mayores, había quedado liberada de las tradiciones nacionales, Théodule Ribot, en su discurso inaugural, esbozó un balance de las investigaciones y de las experiencias realizadas en el transcurso de los últimos diez años.¹¹ Dio un puesto de honor a la anatomía y a la fisiología, esas ciencias auxiliares de la psicología que colocaban a esta última ante la tarea de interpretar, trasladándolos a su propio terreno, los recientes descubrimientos acerca de las neuronas. En el dominio de la psicología propiamente dicha, observó que se había desplegado una gran actividad en el transcurso de los últimos años: se multiplicaron los libros y los artículos en revistas especializadas que se ocupaban de la visión, el oído, el tacto, el olfato, el gusto, las sensaciones internas, la fatiga, etc. Reconoció que los adversarios de la nueva ciencia no estaban del todo equivocados cuando le reprochaban cierta predilección por todo lo que tiene que ver con los órganos de los sentidos y con las percepciones, pero estimando, a pesar de ello, que son necesarias esas investigaciones que versan sobre la "materia prima de la vida mental". Además de la memoria y de la asociación de ideas, el fenómeno de la atención (del que al principio no había hecho gran caso la psicología experimental) había suscitado múltiples investigaciones acerca de las dos formas de reacción —sensorial y motriz— en los individuos, tanto sanos como enfermos, e inclusive entre los animales. El problema de las emociones, después de todas las discusiones y polémicas provocadas por la ruidosa teoría de James-Lange,¹² había

¹¹ *Le développement de la psychologie depuis le dernier Congrès psychologique. Actes du IV Congrès International de Psychologie*, informe de las sesiones y textos de las memorias publicadas al cuidado del doctor Pierre Janet, Secretario General del Congreso, París, Alcan, 1901.

¹² Se sabe que esta teoría, afirmada simultáneamente por el fisiólogo danés Carl Lange y por William James en *Mind*, sostiene paradójicamente que la emoción es tan sólo la toma de consciencia de las reacciones viscerales y glandulares anteriores al hecho mental. ("...Nos sentimos afligidos porque lloramos, irritados porque pegamos, asustados porque temblamos". W. James, *La teoría de la emoción*. Esta teoría puede considerarse caduca. En el Campo de la psicofisiología, se atribuye generalmente a centros de la base del cerebro —y especialmente de la región hipotalámica —las reacciones fisiológicas de la emoción. "...El argumento decisivo es proporcionado por esos enfermos tan frecuentes en los manicomios que son los pseudo-bulbares, atacados de risa y de llanto espasmódico, en los cuales vemos desencadenarse, mecánicamente, risa sin alegría y sollozos sin tristeza. Todo aquel que ha sentido la humillación dolorosa con la que algunos de estos enfermos padecen su incontinencia mímica, todo aquel que ha adivinado su desesperación bajo los accesos de risa forzada, ha tenido la certidumbre íntima de que estaban tristes porque reían." (Jean De-

suscitado numerosas investigaciones fundadas en el método de las variaciones concomitantes y dedicadas principalmente a las experiencias de laboratorio en torno al problema de las variaciones del pulso, y de la circulación en general, en su relación con los estados afectivos; e igualmente había suscitado el estudio, con procedimientos diversos (encuestas, cuestionarios, método comparativo) de algunas emociones simples, como lo son el miedo o la cólera, e inclusive de algunas formas que son más complejas, como los sentimientos religioso o estético. En cambio, admitió Ribot, el estudio de las manifestaciones superiores de la vida del espíritu: operaciones lógicas, juicio, razonamiento, imaginación creadora... hizo un triste papel en el inventario de las publicaciones de tema psicológico, verosímilmente, a su juicio, por una encomiable preocupación por eludir las "especulaciones huecas". Además, Ribot recordó también, sin citar el nombre de Alfred Binet, que la *psicología del niño*, que en sus comienzos había sido fragmentaria y un tanto anecdótica, había adquirido una forma más sistemática y ya no se proponía tanto la descripción de estados como el descubrimiento de una evolución, y que tendía a convertirse en un estudio embriológico y genético del espíritu humano, proponiéndose a la vez prestar servicio a los intereses de la pedagogía. En el dominio de la *psicología social*, Ribot hizo la observación de que esta ciencia estudiaba un orden de fenómenos que ni la introspección, ni la experimentación, ni el razonamiento, nos pueden revelar, por cuanto nacen de una acción recíproca de los espíritus; y, a propósito de esto, recordó los estudios que hombres como Gabriel Tarde y Gustave Le Bon habían emprendido en Francia con el nombre de estudio de la *psicología de las multitudes*.

Para apreciar todo el camino recorrido durante la segunda mitad del siglo XIX, nos bastará recordar aquella definición de la psicología que circulaba hacia 1850, cada una de cuyas proposiciones se encuentra invalidada a fines del siglo: "aquella parte de la filosofía que tiene como objeto el conocimiento del alma y de sus facultades

(Jean De- la, *La psychophysiologie humaine*, P.U.F., 1945, p. 19.) Filósofo, médico, experimentador, William James (1824-1910), bien conocido como el padre del *pragmatismo*, es también el primer gran nombre de la psicología norteamericana. Autor de muchos *Principles of psychology* (1890), había organizado en Harvard un laboratorio de psicología experimental desde 1876, antes que Wundt. Después, sus preocupaciones morales y religiosas terminaron por imponerse y se apartó de investigaciones que le parecían ridículas: "Me he desentendido para siempre del laboratorio y presentaría de inmediato mi renuncia si se me quisiera encargo de nuevo. Los resultados de todo este trabajo me parecen cada vez más decepcionantes e insignificantes." (A Théodore Flournoy, *Letters*, II, 54.)

des, consideradas en sí mismas y estudiadas por el solo medio de la conciencia..."¹³

6. LA INTROSPECCIÓN REHABILITADA

El balance de Ribot se sitúa en un momento en que la nueva ciencia estaba por conocer una gran renovación, particularmente a través del rodeo de la psicopatología y el de la fenomenología (véase el capítulo siguiente). En el plano de la psicología experimental *stricto sensu*, esta renovación se caracteriza por la rehabilitación de la introspección, que había sido excluida, hasta entonces de los laboratorios.

En Alemania, antes de terminar el siglo XIX, ciertos trabajos —especialmente los de H. Ebbinghaus sobre la memoria (*Über das Gedächtnis*, 1885)— habían mostrado ya que los fenómenos psíquicos podían ser estudiados directamente, es decir, sin pasar por sus concomitantes fisiológicos, trabajos que impulsaron a los psicólogos a acudir sistemáticamente a la introspección, un método que Wundt por su parte, consideraba impracticable. No obstante, su alumno y asistente, Ostwald Külpe (1862-1915), habría de adoptarlo y con ello el papel de impulsor de las investigaciones experimentales realizadas sobre esta nueva base. Estas investigaciones, amparadas bajo el nombre de *Denkpsychologie*, establecerían al inicio de nuestro siglo, entre 1900 y 1908, la reputación de la "Escuela de Wurzburg" (Külpe, Karl Marbe, N. Ach, A. Messer, H. J. Walt, Karl Bühler). Tal empresa significaba cuestionar el sistema empirista y sensualista heredado de los ingleses y de Condillac, que dominaba en la época en que surgió la psicología científica, ya que ese sistema quería que las operaciones de la vida anímica, incluidas las conexiones de ideas y los principios de la razón, se explicasen por la asociación mecánica de las ideas y de aquí deducía que el pensamiento no podía ser más que el producto último de imágenes asociadas. Ahora bien, los investigadores de la Escuela de Wurzburg, con su cultivo de la introspección controlada, no sólo se proponían limitarse a tomar nota de la excitación a la que se somete al sujeto y de su reacción, sino que le pedían a éste que colaborara activamente en los experimentos observando y describiendo lo que éstos provocaban en él. Y esta especie de rebelión palaciega iba a obligar a la nueva ciencia a inscribir en su orden del día un problema capital: el del pensamiento y el lenguaje, ya que los psicólogos de Wurzburg llegaron

¹³ Adolphe Frank, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 1ª ed., 1844-1852; 2ª ed., 1875.

mediante sus investigaciones a la conclusión de que había que admitir la existencia de un pensamiento puro, sin imágenes y sin palabras.

Esta reacción contra la tendencia a reducir la vida mental a una especie de mosaico, que presentaba la psicología en sus comienzos, se había manifestado en otras partes fuera de Alemania. En Francia donde Alfred Binet que conocía muy de cerca los métodos utilizados en los laboratorios alemanes, estimaba que éstos eran de una estrechez excesiva. En realidad él fue el primero que antes de los wurtzborgueses, practicó la introspección provocada.¹⁴ Las experiencias que lo persuaden, a él también, de que una idea abstracta, la de la justicia por ejemplo, podría evocar en algunos sujetos imágenes tales como una balanza o un juez; pero que estas imágenes eran las más de las veces de una gran trivialidad y sin medida común con la actividad y de juicio significativo del pensamiento racional.

Y en Suiza, en el mismo momento, Édouard Claparède reclamaba por su parte una concepción más amplia de la psicología, que permitiera explicar la actividad inteligente, la dirección del espíritu.¹⁵ Calificará de "funcional" su propia teoría, entendiendo por función la relación entre el hecho que se ha de explicar y la totalidad de la conducta. Sus preocupaciones psicológicas se unen a las del neuchatelés Pierre Bovet, los dos hombres crearon en 1912 el Instituto Jean-Jacques Rousseau, que se convirtió en el Instituto de Ciencias de la Educación que Jean Piaget dirigirá hasta 1971.

¹⁴ *L'étude expérimentale de l'intelligence* (1903).

¹⁵ *L'association des idées* (1903). Emparentado con Théodore Flournoy, quien igual que Ribot en Francia, estaba consagrado a la nueva ciencia y quien se convirtió en el primer titular de una cátedra de psicología experimental, provista de un laboratorio, en la Universidad de Ginebra, Édouard Claparède informa que una media docena de neófitos, sobre las huellas de Fechner y de Wundt, se dedicaba a tomar los tiempos de reacción y a determinar los umbrales sensoriales sin comprender bien el significado de tales experimentos. Sobre los recuerdos de Claparède, véase *A History of Psychology in Autobiography*, edición de Carl Murchison, Clark University Press, Worcester Mass., 1930, vol. 1, pp. 63-97.

XXI. LA FORMACIÓN DE LAS ESCUELAS EN EL SIGLO XX

1. LA PSICOLOGÍA "DE LAS PROFUNDIDADES"

a) *La génesis del psicoanálisis*

EL MISMO año de 1900, en el que Théodule Ribot, en el Congreso de París, hizo el balance expuesto en el capítulo precedente (§ 5), apareció la primera obra decisiva de Freud: *Die Traumdeutung** que tuvo entonces un eco muy débil, pero que estaba destinada a abrir a la psicología un camino imprevisto. Y es igualmente aquella en la que las *Logische Untersuchungen*** de Husserl inauguraron un "análisis intencional" que tuvo también repercusiones, directas o indirectas, muy considerables, en las ciencias psicológicas.¹

Por tanto, el psicoanálisis tiene hoy una historia de poco más de sesenta años en el transcurso de la cual se ha matizado y complicado mucho. La conmemoración del nacimiento de Freud, en 1957, ha añadido a una bibliografía inmensa una cantidad tan grande de obras y de estudios, que ante esta enorme cosecha de pensamientos alrededor del de Freud, experimenta uno el sentimiento de que es una empresa difícilísima resumirla en pocas palabras.

Como es sabido, el término psicoanálisis, inclusive cuando se refiere exclusivamente a Freud, designa varias cosas. Método de exploración del psiquismo humano, en cuanto se le considera como el escenario de procesos inconscientes desconocidos por la psicología clásica, es también, y sobre todo, una terapéutica para el tratamiento de algunas neurosis y psico-neurosis. Por último, mediante una ampliación indefinida, el psicoanálisis ha invadido todos los

* Trad. esp.: *La interpretación de los sueños*, en *Obras Completas*, vol. I, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948.

** Trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, Madrid, Revista de Occidente, 1929.

¹ La importancia del pensamiento de Husserl, que continúa en cierto sentido la empresa fenomenológica de Hegel, pero procurando no "despegarse" de la experiencia vivida, es decir, sin el vuelo metafísico de este último, desempeña en la cultura contemporánea un papel de primerísima importancia, en cuanto nueva preocupación por buscar el fundamento mismo de la verdad; ha marcado profundamente nuestros estudios psicológicos, en los que ha disipado las ilusiones en lo tocante a eliminar, al tratar el psiquismo humano, las preocupaciones filosóficas. (Acerca de la influencia de la fenomenología de Husserl, véase el capítulo xxiv.)

dominios de la actividad y de la cultura humanas: caracterología, pedagogía, estética, sociología, historia artística y literatura, mitología, folklore, historia de las religiones, historia de las civilizaciones.

Freud, más que descubrir el inconsciente como tal, tuvo el genio de revelar y de describir el papel que desempeña dentro del psiquismo humano. Hemos hablado de que los filósofos del siglo XIX, empezando por Schopenhauer, afirmaron mucho antes que él, la primacía de la vida instintiva, y pusieron de manifiesto, a su manera, algunas de las ilusiones propias de la concepción intelectualista del comportamiento humano. Por otra parte, en la segunda mitad del siglo XIX, buen número de fisiólogos, neurólogos, psicólogos y médicos que se interesaban en la historia, en la hipnosis y en la sugestión se percataron claramente de que la vida psíquica rebasa singularmente el campo de la conciencia clara. En una época en que inclusive la atención del gran público era atraída por extrañas manifestaciones que determinaron la aparición del movimiento espiritista, y luego de las sociedades de estudios psíquicos, el llamado *ocultismo* fue objeto de renovado interés; se ocuparon de él algunos sabios que lo bautizaron con el nombre de *metapsíquica* (Charles Richet) y se pusieron a estudiar fenómenos que eran considerados entonces que pertenecían a la superstición y al charlatanismo.

Es sabido que este reconocimiento oficial del psiquismo inconsciente fue ilustrado en especial por la obra del médico y filósofo Pierre Janet, cuya tesis de 1889 para obtener el doctorado en letras, *L'automatisme psychologique*, así como la de 1893 para obtener el de medicina, *L'état mental des hystériques* son las fechas importantes en la historia de la psicología general. El autor ha demostrado que pueden aparecer en un individuo segundas personalidades, emanadas, según él, de las regiones inferiores del yo, y hacerle ejecutar algunos actos, como los de escribir o mover mesas, sin que tenga conciencia ninguna de ser la causa de los mismos. Pero Janet ve las cosas como intelectualista poco interesado por la vida afectiva. Lo esencial para él es la conciencia vigil, que con su "función de lo real" asegura el estado normal, y por eso no duda de que únicamente la disgregación de este poder de síntesis sea lo que abre la puerta a las manifestaciones inconscientes, "formas inferiores de la actividad humana", y, por ende, a las neurosis e incluso a las psicosis. Desde esta perspectiva, no llegará, como Freud, a la idea de un verdadero dinamismo del inconsciente, el cual se encuentra reducido por él, a fin de cuentas, a un "subconsciente" parasitario que engendra el debilitamiento de la conciencia.²

² A Pierre Janet le debemos una notable y siempre actual descripción de la

Mas el que haya habido un clima de época, rico en incitaciones, propició además a otros muchos factores (el sacudimiento producido por las teorías evolucionistas, el considerable desarrollo de las ciencias biológicas y físicas, la instauración de la psicología científica), no disminuye en nada la profunda originalidad de Freud. Pues frente a hechos que atraían la atención de los sabios y apasionaban a la opinión,³ tuvo el tino de comprender, sobre todo, el partido que se podía sacar de ellos para el tratamiento de las neurosis; y, en especial, de descubrir que el histérico es un ser que padece por sus reminiscencias.

Sus reflexiones en este dominio fueron estimuladas por las observaciones de un colega neurólogo, muy conocido en Viena, el doctor Joseph Breuer. En el transcurso de los años 1880-1882, Breuer

"psicastenia" (cf. en particular *Les obsessions et la psychasténie*, 1903; *Les névroses*, 1909; *La faiblesse psychologique*, 1930), término con el que designaba una de las formas de este debilitamiento de la actividad psíquica y a la que él atribuía los trastornos mentales de los histéricos, los obsesivos, los fóbicos, los abúlicos y los indecisos. Está de acuerdo, por lo demás con Freud en admitir como criterio de lo normal una coordinación armoniosa de las energías, aunque explica de diferente manera las deficiencias y las anomalías de la "tensión psicológica" que caracteriza a los ojos de ambos la normalidad; ahora bien, su propia explicación (simple "debilidad" de la consciencia) no puede dar cuenta de la memoria inconsciente ni de la función simbolizante del inconsciente. Sobre Pierre Janet, véase E. Minkowski, "Pierre Janet. Essai sur l'homme et sur l'oeuvre", en *Centenario de Th. Ribot*, pp. 199-230; igualmente Paul Foulquié, *La psychologie contemporaine* (PUF, 1951), pp. 329-350 [Trad. esp.: *Psicología contemporánea* (Labor, 1965), pp. 296-305].

³ A comienzos de 1900, algunos meses antes de publicar Freud su obra, el profesor ginebrés Théodore Flournoy, promotor de la psicología experimental en Suiza, publicó una obra en la que exponía el resultado de las investigaciones realizadas durante seis años sobre el extraño caso de una joven conocida en Ginebra como "medium", Helene Smith, que vivía en ciertos momentos delirios sonambúlicos, organizados en verdaderas novelas (Flournoy los cataloga en *ciclo hindú, ciclo real, ciclo marciano*). Este libro: *Des Indes à la Planète Mars; étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*, traducido al inglés en cuanto apareció, alcanzó en unos cuantos meses su tercera edición francesa y toda la prensa habló de él. Se encuentra en él una interpretación muy psicoanalítica *avant la lettre* de los fenómenos observados, y la idea también de que el sueño es la clave del subconsciente: "Surgiendo de nuestro fondo oculto, sacando a la luz la naturaleza intrínseca de nuestras emociones subconscientes, revelando nuestros pensamientos pasados y la inclinación instintiva de nuestras asociaciones de ideas, el sueño es a menudo un instructivo sondeo en las capas desconocidas en que se apoya nuestra personalidad ordinaria. Esto da a veces lugar a tristísimos descubrimientos, pero a veces, también, es la parte más excelente de nosotros mismos la que se revela así." (*Des Indes...*, p. 133.) Véase Édouard Claparède, "Théodore Flournoy, sa vie et son oeuvre, 1854-1920". (Extracto de los *Archives de Psychologie*, vol. XVIII, Ginebra, Kundig, 1921.)

había tenido la oportunidad de tratar a una joven que padecía trastornos histéricos: parálisis parciales, contracciones, confusión mental. Habiendo observado que los síntomas se atenuaban cuando la enferma hablaba con él, pero que las confidencias obtenidas parecían reticentes, tuvo la idea de recurrir al sueño hipnótico; y la reavivación de algunos recuerdos, en este estado provocado, había traído consigo la desaparición de los fenómenos mórbidos.

Freud, especializado en el estudio de las enfermedades nerviosas, pensó que debía ir a buscar fuera de Viena las enseñanzas que le permitirían perfeccionar sus conocimientos. "A lo lejos brillaba el gran nombre de Charcot."⁴ Gracias a una beca que le permitió pagar su viaje a París, se inscribió como alumno en la Salpêtrière y entró en contacto con Charcot. El que ya entonces llamaban "el gran Charcot" se ocupaba de preferencia de la historia, que sus alumnos lograban provocar en algunos individuos, mediante sugestión hipnótica, parálisis y contracciones. Cuando Freud, de regreso a Viena, quiso informar a la Sociedad de Médicos acerca de lo que había visto y aprendido en Francia, sus colegas protestaron. En la ciudad que en otro tiempo había expulsado al "charlatán" Mesmer, tales prácticas no gozaban de favor:

Los médicos [de los hospitales] en cuyas salas pude hallar tales casos, me negaron la autorización de observarlos. Uno de ellos, un viejo cirujano, exclamó al oírme: "Pero, ¿cómo puede usted sostener tales disparates? *Hysteron (sic)* quiere decir 'útero'. ¿Cómo, pues, puede un hombre ser histérico?"⁵

Eso no fue más que una de las primeras manifestaciones de la incomprensión, a menudo teñida de hostilidad y de repulsión, con la que Freud chocó durante un decenio.

Volvió algunos años más tarde a Francia, en 1889, pero esta vez fue a Nancy, para ponerse en contacto con el "anciano Liebault, en su conmovedora labor" y sobre todo con Bernheim:

...fui testigo de los experimentos de Bernheim con los enfermos del hospital, adquiriendo intensas impresiones de la posible existencia de poderosos procesos anímicos que permanecían, sin embargo, ocultos a la conciencia.⁶

⁴ Sigmund Freud, "Autobiografía", en *Obras Completas*, vol. II, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948.

⁵ S. Freud, *op. cit.*

⁶ *Ibid.*

Lo impresionó en particular el curioso fenómeno de las sugerencias llamadas *pos-hipnóticas*, es decir, de la realización, por parte de un individuo, en estado de vigilia, de un acto que se le sugirió en el sueño hipnótico, a propósito del cual, por absurdo que sea, su autor revela preocupación por explicarlo, trata de atribuirle una motivación consciente, como si hubiese sido desencadenado por su cuenta.

De regreso en Viena, Freud reanudó sus relaciones con el doctor Breuer, y los dos hombres asociaron durante algún tiempo sus trabajos, escribiendo en común, en el transcurso de los años 1893-1895, estudios sobre la histeria. Pero surgieron divergencias entre ellos en cuanto a la interpretación de los fenómenos estudiados, y su colaboración se rompió definitivamente. Mientras que Breuer atribuía la inconsciencia de algunos recuerdos a un estado mental particular y fortuito, engendrado por algunas condiciones (fatiga, realización de una tarea monótona, etc.) Freud se convenció de que había un móvil profundo para su olvido y que la sexualidad desempeñaba en ello un papel preponderante.⁷ Así, también, se preocupaba por encontrar un método que siendo menos tributario del ocultismo que la hipnosis, y de una aplicación más fácil, le permitiese liberar en sus enfermos tales recuerdos perturbadores. Una tentativa infructuosa de hipnotismo lo puso por el buen camino. Sin estar dormida, una paciente dio libre curso a sus pensamientos durante una consulta, se puso a contar en desorden todo lo que le pasaba por la cabeza, dando testimonio, a la vez, de emociones que estaban en relación con lo que expresaba. Había nacido la *asociación libre*, con miras a obtener del paciente la expresión de todo lo que se le viniese a las mientes; en general, imágenes aparentemente fútiles, absurdas o escabrosas; medio que debería convertirse en la técnica por excelencia del tratamiento psicoanalítico. Freud pudo observar, cuando pedía a sus pacientes que se acordaran de las circunstancias relacionadas con el trastorno que padecían, que estos recuerdos se despertaban dolorosamente, como si se ejerciera una *resistencia* al respecto. Entonces, el problema a que se enfrentó fue el siguiente: ¿cómo desbaratar esta resistencia, de qué manera se puede llegar a esas zonas oscuras del psiquismo cuya entrada parecía estar guardada por un censor vigilante? Es sabido que Freud tuvo la idea de poner a contribución el sueño. Y como se dio cuenta de que en los sueños la censura, si amengua, no puede decirse que desaparezca, y de que las tendencias inconscientes no se manifiestan más que muy cuidadosamente disfrazadas, se esforzó por interpretar los

⁷ En la Salpêtrière oyó a Charcot decirle a Brouardel: "En el origen de la histeria hay siempre algo sexual."

sueños, por descifrar lo que se ocultaba tras su disfraz simbólico. Esta investigación⁸ lo condujo a hacer descubrimientos sensacionales: el inconsciente no es solamente el receptáculo de recuerdos olvidados y vergonzosas reprimidos por el yo y que estarían relegados a la manera en que lo están ciertas obras en el *infierno* de la Biblioteca Nacional de Pars, sino que además, y sobre todo, era el centro activo de deseos y de tendencias vivaces, en lucha constante con fuerzas que tienden a mantenerlas a raya. Este conflicto de tendencias se le apareció igualmente en esas anomalías de la vida cotidiana a las que llamó en general *actos fallidos*: olvidos, lapsus, errores de lectura o de escritura, equivocaciones, torpezas, ausencias, etc., que dan testimonio de una intrusión de las tendencias inconscientes en la vida concertada de todos los días. Es en esta primera fase constitutiva del psicoanálisis, señalada por la publicación del libro sobre los sueños y por obras como la *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901), *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad* (en español, *Una teoría sexual*), *El chiste y su relación con el inconsciente* (ambas de 1905), en donde surgieron los grandes descubrimientos de Freud: la motivación inconsciente, la etiología de las neurosis, la sexualidad infantil, la represión, la resistencia y la transferencia que se establece entre el paciente y el analista, a la que Freud calificó de "intensa relación afectiva".

El inconsciente aparece en sus primeras teorías como una suerte de humus primitivo, común a todos los hombres, lleno de tendencias moralmente censurables, donde hunden sus raíces las personalidades humanas. La preponderancia que atribuyó entonces a la sexualidad justifica en cierta medida el reproche de *pansexualismo* que se le hizo, y que el desarrollo ulterior de su pensamiento ha tomado caduco. El principal elemento de escándalo fue producido por su afirmación de la presencia de la sexualidad en el niño y de la importancia decisiva que tiene el *complejo de Edipo* en la formación de la personalidad, aunada a su definición —muy poco feliz— del niño como un *perverso polimorfo*, gracias a la audaz y paradójica inversión de la relación generalmente admitida entre lo normal y lo anormal. Con harta frecuencia, sin embargo, el reproche y el escándalo tenían su origen en prejuicios muy arraigados que anulaban cualquier esfuerzo por comprender las nuevas perspectivas abiertas por sus agudas descripciones.

⁸ Hoy sabemos cuál fue el papel que desempeñó en el nacimiento del psicoanálisis, junto con sus observaciones clínicas, el autoanálisis que emprendió a partir de 1897, después de la muerte de su padre. (Cf. "Los orígenes del psicoanálisis".)

b) *El desarrollo del freudismo*

Las concepciones de Freud sufrieron después profundas modificaciones, sobre todo las que se relacionan con la angustia y con el origen de las neurosis; su última manera de considerar los instintos se parece poco a su primera teoría de la *libido*. Pero no por ello es menos cierto que Freud forjó sus mejores armas en el transcurso de esos diez años de trabajo encarnizado y solitario, que más tarde calificó de "espléndido aislamiento".

Todo habría de cambiar en 1907. Freud se enteró de que en Zurich el psiquiatra Eugen Bleuler (a quien debemos la descripción de la esquizofrenia), director entonces de la clínica de Burghölzli, y su ayudante Carl-Gustav Jung se interesaban mucho en la ciencia que había creado. Se establecieron relaciones y, en la Pascua del año siguiente, los amigos del psicoanálisis se reunieron en un congreso en Salzburgo. Decidieron la organización regular de tales reuniones y se pusieron de acuerdo para la publicación de una revista, dirigida por Freud y por Bleuler y de la que Jung sería el redactor en jefe: *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, anuario que dejará de aparecer a principios de la guerra de 1914-1918. En 1909, año en que salió el primer número, tiene lugar también la consagración oficial del psicoanálisis en Estados Unidos cuando la Clark University de Worcester, con motivo del vigésimo aniversario de su fundación, invita a Freud y a Jung a dar una serie de conferencias en alemán.⁹

En 1910, un segundo congreso celebrado de Nuremberg, decide crear una *Association Internationale de Psychoanalyse*, de la que Jung, a pesar de las reticencias de los miembros vieneses, se convierte en presidente.¹⁰ La nueva asociación se forma con grupos o con adherentes individuales en varios países de Europa y aun fuera de ella, con los cuales Freud establecerá correspondencia.

Se fundan nuevas revistas: la *Zentralblatt für Psychoanalyse* (Revista Central de Psicoanálisis), redactada por Alfred Adler y Wilhelm Stekel, después por este último solamente, más tarde *Imago*, donde los analistas que no eran médicos como Hans Sachs y Otto Rank contribuyeron a ampliar el campo de aplicación del psicoanálisis. En esta época, el freudismo cuenta ya con adeptos eméritos como Karl Abraham, Sandor Ferenczi, Ernest Jones.

⁹ En español: *Cinco lecciones sobre psicoanálisis*, en *Obras Completas*, op. cit.

¹⁰ "El primer presidente fue, a mi propuesta, C. G. Jung, elección muy desafortunada, como después se demostró." (*Autobiografía*, op. cit.)

En Francia, a pesar de que Pierre Janet reconoció en el Congreso Internacional de Medicina en 1913 que "el psicoanálisis ha prestado grandes servicios al análisis psicológico", la nueva ciencia no suscitará sino débiles ecos antes de la primera guerra. Una de las raras excepciones de esta carencia inicial de interés está representada por un estudio de Hesnard y Régis.¹¹ Es hasta 1926 cuando se constituye en París una sociedad psicoanalítica que publica trimestralmente una *Revue Française de Psychanalyse*.

Es probable que la actitud reticente de Janet con respecto al psicoanálisis (su reconocimiento de los "grandes servicios" que éste ha prestado al análisis psicológico lo hizo un poco forzosamente) haya contribuido al retraso de su penetración en Francia. Porque Janet, que gozaba en su país de una gran notoriedad, estaba persuadido de que el creador del psicoanálisis le debía lo esencial de lo que proponía.¹²

El tercer congreso, que se efectuó en Weimar en 1911, fue precedido por la disidencia de Alfred Adler; vino después la ruptura con Carl-Gustav Jung. En lo sucesivo, dos importantes escuelas disidentes enmarcaron a la de Freud: *la psicología individual* de Adler y *la psicología analítica* de Jung.

Al sobrevenir la Gran Guerra, los adeptos del psicoanálisis, originarios de países diferentes se dispersaron y se puso fin provisionalmente a la expansión de éste. Los trágicos acontecimientos debían, por otra parte, proporcionar a Freud la ocasión de experimentar la insuficiencia de sus teorías iniciales, principalmente por el hecho de que los soldados traumatizados por un combate o por un bom-

¹¹ *La psychoanalyse des névroses et des psychoses* (París, 1914).

¹² En *La médecine psychologique* (Flammarion, 1923) hablará de un "médico extranjero, el doctor S. Freud", que después de haberse interesado en París por los estudios de Charcot y de sus alumnos, modificó en sus publicaciones los términos de los que él, Janet, se servía; "él llama psicoanálisis lo que yo había llamado análisis psicológico, él llama complejo (?) lo que yo había llamado sistema psicológico".

Freud por su parte, hacia 1916, admite totalmente que Janet fue el primero en publicar sobre la histeria y agrega a este respecto: "Reconozco que mucho tiempo he estado dispuesto a atribuir a P. Janet un mérito particular por su explicación de los síntomas neuróticos que él concebía como expresiones de las 'ideas inconscientes' que dominan a los enfermos. Pero más tarde, dando prueba de una reserva exagerada, Janet se ha expresado como si hubiera querido hacer comprender que el inconsciente no era para él sino una 'manera de hablar' y que en su concepción este término no correspondía a nada real. Desde entonces ya no comprendo mucho las deducciones de Janet, pero pienso que ha hecho mucho daño cuando podría haber tenido mucho mérito." (*Introduction a la psychanalyse*, P. B. P., núm. 6, p. 239.)

bardeo tendían a revivir en sus sueños la situación que habían vivido, lo que no coincidía gran cosa con la teoría del sueño como satisfacción simbólica de deseos reprimidos. A la experiencia de las neurosis de guerra, se agregaba la de las dificultades imprevistas que surgían en la aplicación de la técnica psicoanalítica en esta época, lo que incita a Freud —fuertemente impresionado por el desencadenamiento de las fuerzas de agresión— a cuestionar todas sus ideas anteriores.

De esta manera, sus escritos de 1920 a 1923, en particular *Jenseits des Lustprinzips* y *Das Ich und das Es*,¹³ señalan un giro capital de su pensamiento. Se había limitado, hasta ese momento a situar el comportamiento humano entre dos polos: el *principio de placer*, soberano absoluto de la vida humana, y el *principio de realidad*, modificador del primero en función de las condiciones impuestas por el mundo exterior. Ahora bien, le parece que la interacción entre estos dos principios no puede explicar la tendencia a repetir las conductas desafortunadas, tanto lo que a su parecer mostraban las neurosis de guerra como también la extraña conducta de ciertos pacientes que se obstinaban en sumergirse en situaciones penosas (fracasos, amores desgraciados, etc.), bajo la influencia inconsciente de antiguas experiencias. Para exponer estos nuevos elementos admite en lo sucesivo un nuevo factor de la vida psíquica inconsciente: la "compulsión de repetición" (*Wiederholungszwang*), a la que atribuía un carácter conservador de las pulsiones en general. Pero ¿de qué manera puede tal compulsión instalarse como un prototipo en la vida afectiva incitando a repetir situaciones en otro tiempo penosas?

Freud empieza entonces un nuevo paso y para explicar esta tendencia demoníaca (*demonisch*), confiere una nueva dimensión a la dinámica instintiva introduciendo los "instintos de muerte" (*Todestriebe*). A partir de ello, su nueva teoría postula la distinción fundamental entre dos tipos de instintos: los "instintos de vida" (*Lebenstrieb*), cuyo fin es el de establecer "unidades más grandes con el fin de conservarlas", que implican las exigencias contradictorias de la conservación del individuo y las de la especie, y los "instintos de muerte" (*Todestriebe*), cuyo fin es el de "romper todas las relaciones o sea el de destruir todo", que tienden a un retorno al anonimato anterior a la aparición de la vida. Los "instintos de muerte" habrían nacido en la materia viva en el momento en que las fuerzas cósmicas actuaban sobre la materia inorgánica creando los

¹³ Más allá del principio del placer y *El yo y el ello*, en *Obras Completas*, vol. I, Madrid, 1948, Biblioteca Nueva.

seres vivos, experimentando éstos, en el interior de sí mismos, una fuerza que trabajaba hacia el reposo y la muerte. Se puede admitir entonces que la vida, cuya continuidad está asegurada por el instinto de reproducción, lleva arraigada en ella una tendencia a regresar hacia lo inorgánico, y que es una consecuencia de las condiciones que la han visto nacer; es decir que para este nuevo Freud existe un conflicto eterno en el interior mismo del ser humano entre las fuerzas antagonicas de la vida y de la muerte; él piensa y describe así a la "compulsión de repetición" y a la agresividad, la cual no solamente puede ejercerse contra otros sino también volverse contra el individuo mismo (mecanismos de autocastigo, conductas masoquistas).

La admisión de este instinto de muerte, arraigado en la existencia, suscitó múltiples discusiones y resistencias, inclusive entre los adeptos del freudismo. Habría de conferir a las consideraciones sociológicas de Freud una coloración más bien sombría. En obras como *El porvenir de una ilusión* (1927) y *Malestar en la civilización* (1929) estos postulados biológicos gravan el análisis en detrimento de otros factores, económicos y políticos sobre todo, e impiden que se efectúe una verdadera dialéctica de la vida cultural.

De todas maneras este nuevo aspecto de la doctrina freudiana muestra con claridad el paso franqueado de la psicopatología a una verdadera metafísica —así sea con base materialista y calificada de *metapsicología*. Y metafísica pesimista, porque Freud, si bien piensa en lo sucesivo que el instinto de muerte tiende al retorno a la vida inorgánica, rechaza como una "fábula" la hipótesis neoplatoniana de una sustancia viva que, desintegrada, tendería por un movimiento de retorno a restaurar la unidad originaria.¹⁴

En esta perspectiva pesimista se inscribe la nueva teoría freudiana de las *instancias* (*Instanzen*) que estructuran la personalidad: el *ello* (*Es*), el *yo* (*Ich*) y el *superyó* (*Uberich*). Su elaboración en lo que se refiere al "superyó" debe mucho a las ideas de Gustave Le Bon sobre la psicología de las masas, expuestas en una obra cuyo éxito fue considerable a principios de siglo.¹⁵ Freud las toma como punto de partida porque muestran la permeabilidad del yo a las influencias de los demás (sentimiento de poder y de irresponsabilidad del individuo en multitud, incitación a ceder a instintos que de otra manera él habría refrenado, etc.). Estas ideas le conducen en

¹⁴ Véase *Abrégé de psychanalyse* (última obra de Freud, publicada póstumamente), PUF, p. 8.

¹⁵ *Psicología de las multitudes*, trad. de J. M. Navarro Palencia, México, Nacional, 1970, reimpresión (colección económica 903).

el ensayo que consagra explícitamente a la psicología colectiva¹⁶ a estudiar muy especialmente el fenómeno de la *identificación* (*Identifizierung*), según el cual un individuo no puede llegar a ser él mismo sino incorporando los modelos de su alrededor, que sufren la huella de los seres con los que él está en relación. Ciertamente se puede admitir la importancia extrema de este aspecto de las cosas en la formación del psiquismo humano, con la reserva de que se pase en seguida al nivel de las relaciones interpersonales.

El yo, según Freud (quien le atribuye sobre todo la tarea de defender al individuo contra los peligros externos), se desarrolla lentamente, zona estrecha de conciencia, a partir de ello, en contacto con el mundo y bajo la influencia del exterior, del medio, de la primera educación. Anteriormente ya Freud invocaba la presión de la "realidad", pero la novedad consiste en que ya no considera al yo como enteramente consciente. A este respecto se encuentra la idea de que aquello que no está actualmente consciente puede en principio llegar a serlo en caso de necesidad, por un esfuerzo de rememoración conforme a lo que Freud admitía en relación al pre-consciente (*das Vorbewusste*); pero la novedad consiste en admitir aún y sobre todo, en la vida del yo, los elementos inconscientes reprimidos; cuyo acceso a la conciencia es mucho más difícil, porque se enfrentan a esta "resistencia" que él había descubierto desde el principio, pero sin saber bien quién lo ejercía y cómo. A partir de ello está más claro el proceso inconsciente-preconsciente-consciente, el yo consciente al identificarse en suma con el "yo", en tanto que el yo en sí mismo es en parte inconsciente. Freud sitúa la formación del superyó por introyección y proyección de las exigencias y las prohibiciones del medio, después de la situación edipiana hacia los 5 o 6 años, le atribuye este poder de censura que él había notado aún en los sueños; y esta "resistencia" que tanto le había impresionado en sus análisis. El superyó puede manifestarse en la vida adulta como una instancia tiránica que engendra un sentimiento de culpabilidad que llega al paroxismo en ciertas psiconeurosis; pero puede también realizar el papel positivo de ayudar al yo en el camino de la "sublimación" (*Sublimierungen*), especie de trasmutación —que el freudismo señala más de lo que verdaderamente explica— de las pulsiones instintivas en actividades sociales o culturalmente válidas. Las nuevas perspectivas abiertas por este replanteamiento de las tesis freudianas debían modificar el método terapéutico, los que lo practicaban tendían en lo sucesivo a preocuparse menos de la libido

¹⁶ *Psicología colectiva y análisis, del yo*, en *Obras Completas, op. cit.*

y de sus represiones que de los medios utilizados por el yo para defenderse en un doble frente: contra las pulsiones instintivas y o contra un superyó demasiado exigente. Parece que la práctica haya confirmado la validez de esta nueva orientación en la medida en que permite probar que efectivamente el sistema de "defensa del yo", formación de compromiso, desempeñaba un papel esencial en la resistencia, siendo ésta reactivada cuando este sistema parece amenazado. Parece entonces que este sentimiento de amenaza engendra la ansiedad, aún la angustia, y que la resistencia tendiente a mantener el *statu quo* del equilibrio adquirido fuera frágil. En otro tiempo Freud consideraba la angustia como una especie de aflicción que sobreviene cuando un sujeto se encuentra sometido a un flujo de excitaciones, internas o externas, que se siente incapaz de dominar; y hablaba entonces de angustia automática (*automatische Angst*). Ahora bien, en una obra importante de 1926,¹⁷ introduce la noción de *señal de angustia* (*Angstsignal*), para relacionarla con el dispositivo de defensa del yo cuando está amenazado en sus mecanismos de resistencia y de censura por elementos reprimidos, provenientes del yo y del superyó; la "señal" es entonces la de un peligro interno. La nueva teoría implica que no se podría huir de la angustia o combatirla como el miedo, ya que éste se suscita por un peligro real y determinable; aunque puede producirse una proyección que transforma la angustia en miedo: fobia por un animal, agorafobia, claustrofobia, etcétera.

En definitiva, la segunda forma del freudismo difiere considerablemente de la primera. Sin embargo, lo esencial permanece: la importancia de las situaciones infantiles en sus relaciones con la maduración de la sexualidad y el complejo de Edipo; y que la angustia misma con todo lo interna que es, prolonga en la vida adulta las primeras experiencias del niño, mientras el yo es aún débil.

Sea lo que sea, permanece abierto un problema: el de la distinción que parece imponerse entre la conciencia moral auténtica y la que dicta el superyó. La obra del doctor Charles Odier muestra tal preocupación,¹⁸ pero numerosos epígonos de Freud parecen preocuparse poco de la cuestión.

Se sabe que Freud se interesa igualmente por la creación literaria y artística, y que se le deben principalmente estudios sobre Leonardo, Miguel Ángel, Goethe, además de las interpretaciones de

¹⁷ *Hemmung, Symptom und Angst*; en español: *Inhibición, síntoma y angustia*, en *Obras Completas, op. cit.*

¹⁸ *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, Ed. de La Bonnière, Boudry, 1953.

personajes de la imaginación de un autor (principalmente sobre la *Gradiva* del escritor danés J. V. Jensen). Por otra parte, su *meta-psicología* engloba en la psicología colectiva la psicología religiosa. Más tarde Freud se impresionaría por las analogías que descubrió entre los ritos religiosos y el ceremonial de los sujetos que sufren una "neurosis obsesiva". El estudio en el que se ocupará del totemismo y de los tabúes que con él se relacionan se remonta a 1913.¹⁹

Este le conduce a una interpretación psicoanalítica que postula que el clan totémico sucedió a la horda del padre, muerto, por sus hijos que se rebelan contra la tiranía y cuyo tótem sería un sustituto: lo que explicaría la ambivalencia de los sentimientos, de culpabilidad y de triunfo a la vez, del culto totémico. El tabú del incesto, la prohibición de matar a un miembro del clan y la obligación de la exogamia, procederían de esta muerte original y el sacrificio del tótem (fuera del cual él es tabú) sería la reproducción simbólica del crimen original. En la línea abierta por *Tótem y Tabú*, vendrían a sumarse *Die Zukunft einer Illusion* (*El porvenir de una ilusión*, 1927), *Das Unbehagen in der Kultur* (*Malestar en la civilización*, 1929), esta última obra ha vuelto a gozar de un gran favor desde que Herbert Marcuse se inspiró en ella para su teoría social. Lo que caracteriza a la doctrina de Freud es el haber sido construida, por así decirlo, por tanteos, a medida que iba obteniendo una experiencia médica cuya importancia no debe subestimarse, aun cuando se plantee la cuestión de la legitimidad de dar tal extensión a datos procedentes de la psicopatología. Es indiscutible que Freud, al mostrar que en el hombre, supuestamente razonable, de la tradición clásica, sobrevive siempre el niño, ha proyectado una nueva luz sobre el drama humano. Su genio innovador lo incitó a poner en relación fenómenos a primera vista tan diferentes como la mentalidad del infante y la del primitivo, el sueño, los delirios de los psicópatas, los ritos religiosos y las creaciones del artista. Pero el procedimiento implica una inversión paradójica de la relación generalmente admitida entre lo normal y lo anormal y exige una reflexión más amplia. No podríamos dudar de que las enfermedades ofrecen a la investigación científica un campo de observación extremadamente valioso, por cuanto aclaran estructuras psicológicas profundas por un medio indirecto insustituible; pero el escollo del caso —y Freud apenas lo evitó— consiste en querer explicar a través de él todas las actividades del espíritu.

La perspectiva se hace problemática en lo que respecta a la ac-

¹⁹ *Tótem y tabú*, en *Obras Completas*, op. cit.

tividad estética y aun a la filosófica, y en general lo que el freudismo llama *sublimación*. Por lo que se refiere al arte, Freud reconocía de buena gana que el verdadero artista posee un "poder misterioso"; sin que esto le impida asimilar algunas veces su obra a una especie de *Érsatz* de la libido. Por ejemplo, cuando declara que el artista ha conquistado finalmente *con* su fantasía lo que en otro tiempo no había existido sino *en* su fantasía: honor, poder y amor de las mujeres.²⁰ Si el porvenir ha probado lo precioso que fue el aporte psicoanalítico para esclarecer ciertos contenidos de una obra de arte, no se podría decir que explica la imaginación creadora.

Sin embargo, permanece lo que ninguna reserva podría disminuir, la excepcional importancia de la empresa freudiana, que debía modificar todos los datos de la empresa cultural, obligándola a ponerse ella misma en cuestión.

En el trastocamiento que la empresa freudiana implicó, otros han colaborando a su manera, ya sea que hayan permanecido en la ortodoxia o que hayan caído en la herejía. Porque Sigmund Freud, cuyos arreglos a sus teorías dejan subsistir lo que él considera las columnas de Hércules del psicoanálisis: la sexualidad infantil y el complejo de Edipo, se convirtió en el jefe de un grupo al cual impuso de alguna manera el modelo del *homo sexualis*. Creía que debía jugar el papel de maestro que debe conservar un control de la teoría y de la práctica psicoanalíticas, y en estas condiciones (independientemente de la experiencia crucial de la primera Guerra Mundial que desmiembra durante años la Asociación Internacional de Psicoanálisis) era imposible que todo marchara sin tropiezos; los más graves llegaron a la disidencia de Adler y de Jung, de la que hablaremos más tarde. Entre los otros miembros, con todo lo cuidadosos que fueran por observar obediencia, las rivalidades y los celos eran inevitables, y aquellos cuya originalidad los alejaba de la preocupación por la fidelidad, finalmente se distanciaron también.

Entre los adeptos de Freud que le consagraron una dedicación incondicional, el más devoto fue tal vez Karl Abraham (1877), mucho tiempo asistente en la clínica de psiquiatría de Zurich —dirigida por Eugen Bleuler y donde Carl Gustav Jung era entonces médico jefe—, quien gozó más tarde de gran autoridad como presidente de la Sociedad de Psicoanálisis de Berlín. Practicante emérito (varios de sus adeptos, entre los cuales estaban Helen Deutsch, Melanie Klein, Theodor Reik, fueron analizados por él), es autor de estudios clínicos y teóricos, principalmente de una profundización

²⁰ *Introduction à la psychanalyse*, P. B. P., núm. 6, p. 355.

de los enfoques de Freud sobre la formación del carácter en relación con los estadios que atraviesa la libido, y de un ensayo, muy anteriormente al *Moïse* de Freud, sobre Amenofis IV (Akhenatón), joven faraón herético que pasaba por ser la primera individualidad de la historia en el orden de la espiritualidad religiosa.²¹ Animado de un espíritu ponderado, preocupado constantemente por mantener la cohesión del grupo freudiano y no desprovisto de perspicacia, probada ésta por la percepción que tuvo de ciertos peligros de escisión que escaparon a su maestro,²² Abraham murió prematuramente a la edad de 48 años.

Otro de los primeros y de los más fieles discípulos de Freud fue Ernest Jones, fundador del *Journal Psychanalytique* de Inglaterra, quien ha desarrollado también algunos enfoques freudianos sobre el simbolismo, las fases de la sexualidad, el erotismo anal y en sus incidencias sobre el carácter, el folklore, etc. Se le debe una importante interpretación psicoanalítica de Hamlet.²³ Pero es conocido sobre todo por su gran libro a la gloria de Freud (dedicado a Anna Freud "digna hija de un inmortal genio"), que constituye una verdadera mina de informes sobre el fundador del psicoanálisis y sobre las vicisitudes del grupo.²⁴

A sus adeptos conformistas, Freud prefería sin embargo al húngaro Sandor Ferenczi, a quien consideraba un poco como a su hijo adoptivo; lo llevó con él a los Estados Unidos cuando fue invitado junto con Jung en 1909, lo introdujo en su familia y lo llevaba como compañero en sus viajes de vacaciones; y cuando se deterioraron las relaciones entre Freud y Jung, es a Ferenczi a quien corresponderá refutar la herejía naciente. No obstante, hacia el fin de su vida, cuando Freud había aceptado los "instintos de muerte" y cuando prevalecía cierto pesimismo en el grupo en cuanto a la eficacia de la cura psicoanalítica, Ferenczi también se pone a dudar del método y se dispone a modificarlo. Ante todo, cree encontrar el remedio en un análisis conducido en estado de frustración e impone toda suerte de frustraciones a sus pacientes (abstinencia sexual, fru-

²¹ Dispersos en varias publicaciones, los escritos de Abraham han sido reunidos y publicados por el doctor Ilse Barande (*Œuvres complètes*, primer tomo 1965, segundo 1966, Bibliothèque Scientifique Payot, París).

²² *Correspondance* 1907-1926, N. R. F., Gallimard, 1969. la edad de 48 años.

²³ *Hamlet et Œdipe*, N. R. F., Gallimard, 1967.

²⁴ *The life and work of Sigmund Freud*, Nueva York, 1953-1957. Esta obra de Jones está en la corriente de la excelente introducción al psicoanálisis que constituye la obra de Marthe Robert, *La revolución psicoanalítica*, México, F. C. E. (Colección popular / 75), 1966.

galidad, etc.); con la idea de que la libido, contenida de esta manera fuera de sus cauces, se canalizaría hacia el análisis que podría entonces terminarse más rápidamente. Pero esta técnica "activa" se muestra decepcionante. Ferenczi debe convencerse de que las prohibiciones impuestas entrañan una reacción emocional, pero de irritabilidad causada por las frustraciones impuestas y muy frecuentemente sin relación con los afectos reprimidos. Para entonces de un extremo al otro y recurre a un análisis de "relajamiento" en el que ya no realiza el papel de quien prohíbe, sino al contrario, de padre comprensivo y complaciente con la idea, esta vez, de que el análisis debía suplir a la falta de amor que sus pacientes habrían sufrido en la infancia. En esta nueva perspectiva, llegaron a testimoniarle muestras tangibles de afecto, lo que disgustaba fuertemente a Freud. Sin embargo, si sus relaciones perdieron su cordial confianza, se mantuvieron hasta la muerte.²⁵

Los tanteos técnicos de Ferenczi tuvieron la ventaja de esclarecer la importancia de la relación intersubjetiva en la situación analítica, que había atraído mucho tiempo antes la atención de Jung. Este estado de cosas tomará, por otra parte, un singular relieve en los trabajos de Moreno.²⁶ Además, Ferenczi revela en sus escritos un espíritu original y aventurero.²⁷ Sueña principalmente en un "pan-simbolismo", susceptible de integrar la biología y el psicoanálisis, en un sentido que permitiría una solución unitaria a los problemas sin cesar renacientes de la causa y del sentido, del cuerpo y del alma.²⁸ El ilustre pionero de la medicina psicosomática, Franz Alexander, director del Instituto de Psicoanálisis de Chicago y profesor de clínica psiquiátrica de la Universidad de Illinois, apreció mucho los puntos de vista de Ferenczi en este aspecto.²⁹

Ferenczi estaba muy ligado a otro miembro del grupo, Otto Rank,

²⁵ Nacido en 1873 en Miskolcz en Hungría, Ferenczi murió de una anemia perniciosa en Budapest en 1933. Había fundado en 1913 la Asociación Psicoanalítica Húngara y había ocupado en su país, bajo el efímero gobierno de Bela Kun, una cartera de psicoanálisis —la primera del mundo—.

²⁶ Véase cap. xxiii, § 10.

²⁷ Se está elaborando una edición completa de sus obras bajo el cuidado del doctor Michael Balint, quien fue su alumno y amigo íntimo. Han aparecido ya dos volúmenes: Payot, París. Primer tomo, 1968, segundo tomo, 1970.

²⁸ *Thalassa, psychanalyse des origines de la vie sexuelle*, P. B. P., 28, 1966.

²⁹ Véase en traducción francesa *La médecine psychosomatique* (Payot, París, 1952); *Principes de psychanalyse* (P. B. P., núm. 123, 1968). Alexander sustituye la distinción de Freud entre las tendencias eróticas y agresivas por un comportamiento global intencional (*purposeful integrated behaviour*) relativizando la neurosis, que le parece en buena parte función del medio social.

cuya separación de Freud le afecta mucho. Rank es conocido sobre todo por su teoría del "trauma del nacimiento",³⁰ es decir, del primer choque decisivo con la vida, que el neurótico no podrá jamás superar. Veía en el mito de Edipo la tentativa de resolver el misterio del destino humano por el retorno al seno materno; y en el acto sexual un esfuerzo inconsciente de reunión simbólica con el cuerpo materno. El ser humano, habitado por una tendencia original y terrestre a encontrar la felicidad intrauterina, no puede vivir sin ilusión, y la religión en particular le permite encontrar, bajo el refugio de un ser supremo, un alivio de esta nostalgia. Freud estimaba mucho a Rank, al cual menciona con frecuencia en su correspondencia con Abraham. El "asunto Rank", como se decía entonces en el cenáculo psicoanalítico, le preocupará singularmente y aceptaría con pena las advertencias de Abraham:

Al término de un examen muy atento, me veo forzado a reconocer... en *El trauma del nacimiento*, la expresión de una regresión científica que reproduce hasta en sus detalles, la refutación jungiana del psicoanálisis y los síntomas a los cuales se ajusta. No es algo fácil de decir. Por ello agregó tanto más de buena gana cuanto que no estoy ciego a las diferencias de las personas; por un lado Ferenczi y Rank con todas sus cualidades simpáticas; por el otro, la falsedad y la brutalidad de Jung —he aquí las cosas que no pierdo de vista. Pero esto no me impide observar en sus publicaciones una repetición del caso de Jung, aunque yo mismo haya comenzado por no querer creerlo.³¹

En cuanto a Wilhelm Reich, un autor que ha surgido al primer plano en la crisis de nuestro tiempo, se había apasionado muy joven por las teorías freudianas. Siendo todavía estudiante de medicina, a los 23 años, se convierte en miembro de la Sociedad Psicoanalítica de Viena.³² Pero él debía reprobar el cambio que se lleva a cabo en ese momento en el pensamiento de Freud, persuadido de que esta modificación (nueva concepción de la angustia, agresividad, compulsión de repetición, instinto de muerte), expresa un retroceso conservador y pusilánime en relación a las teorías revolucionarias que prevalecían al principio (sexualidad infantil, represión, etiología sexual de las neurosis). Animado por un espíritu muy progresista

³⁰ *El trauma del nacimiento*, Buenos Aires, Paidós, s. f.

³¹ Carta de Abraham a Freud del 26 de febrero de 1924 (en *Correspondencia*, op. cit., p. 356).

³² Nacido en 1897 en la Galicia austriaca, Reich se convierte en primer asistente, después médico jefe en la policlínica psicoanalítica de Viena (1922-1930); dirige un seminario sobre la terapéutica psicoanalítica (1924-1930).

en materia política y social, se adhiere en 1923 al partido comunista austriaco y se convierte en un infatigable promotor de un freudomarxismo, que le valdrá finalmente ser rechazado por los cuadros de su partido (1932), y ser excluido después, del movimiento psicoanalítico (1934).

Reich veía en la liberación sexual a la vez la única profilaxis de las neurosis y el mejor instrumento de la revolución marxista. En esta doble perspectiva desarrolla una intensa actividad de investigador y de militante, particularmente elaborando una teoría caracterológica original³³ sobre la base de los condicionamientos humanos:

Todo orden social crea los caracteres de los que tiene necesidad para mantenerse. En la sociedad dividida en clases, la clase dirigente se asegura la supremacía por medio de la educación y de las instituciones familiares, por la propagación entre todos los miembros de la sociedad de sus ideologías declaradas ideologías dominantes. Pero no se trata de imponer ideologías, actitudes y conceptos a los miembros de la sociedad: en realidad, nosotros nos enfrentamos, en cada nueva generación, a un proceso en profundidad, generador de una estructura psíquica que corresponde en todas las capas de la sociedad al orden social establecido.³⁴

Incitado por el advenimiento del nazismo a reflexionar sobre los factores psicológicos favorables al totalitarismo, es también en la represión de la sexualidad que él descubre el mecanismo esencial del renunciamiento a la iniciativa individual. Cree que el niño, obstaculizado en la expresión espontánea de su sexualidad, desarrollará una personalidad mortificada, inclinada a la sumisión ante cualquier autoridad; y que si el individuo afectado de esta manera intenta sacudir sus cadenas, fracasará fatalmente en razón de la situación frustrante en la que ellas se originan, cayendo ya sea en la obsesión del sexo, ya en la delincuencia o la tiranía.

Ya antes de Marcuse, Reich pensó que los individuos estaban enajenados por una esclavitud interiorizada. Y como a sus ojos el único remedio es la liberación de la sexualidad, el concepto de una perfecta expansión de la "función del orgasmo", única garantía de la salud física, se convierte en él en una especie de monomanía.³⁵

³³ Cap. xxii, § 6.

³⁴ *L'analyse caractérielle*, Payot, París, 1971, p. 16.

³⁵ En 1928, Freud escribía a Lou Salomé: "Tenemos aquí a un tal Dr. Reich, hombre joven y honrado, pero impetuoso y un poco maniático, que venera ahora en el orgasmo genital el contraveneno de toda neurosis." Freud, Andreas Salomé, *Correspondencia*, México, Siglo XXI Editores, 1968, p. 233.

Sin embargo, a pesar de ciertos aspectos extravagantes de su obra, que le valieron un fin lamentable en los Estados Unidos donde se había exilado,³⁶ ciertamente ha tenido alguna influencia en los promotores del "culturalismo" norteamericano, algunos de los cuales (Karen Horney, Erich Fromm), por otra parte, ya lo habían conocido bien en Alemania.³⁷

c) La "psicología individual" de Alfred Adler

Judío y austriaco, al igual que Freud, Alfred Adler, nacido en Viena, en 1870, se orientó también hacia la neuropsiquiatría, después de haberse especializado pasajeramente en oftalmología. Cuando, en 1901, conoció a Freud, que era catorce años mayor que él, las investigaciones del creador del psicoanálisis acerca de la etiología de la histeria y de las neurosis lo apasionaron y le dieron un valioso estímulo. Pero no aprobaba la extrema importancia que Freud atribuía entonces a la sexualidad.

En su primera obra de 1907: *Studie über Minderwertigkeit von Organen* ("Estudios sobre las minusvalías orgánicas"), afirmó así una concepción original. Pero, ya en 1911, se produjo la escisión definitiva. Desde entonces, al lado del psicoanálisis freudiano, coexistió la *psicología individual* de Alfred Adler, que su creador propagó hasta su muerte, en 1937, mediante una intensa actividad, y repartiéndola su tiempo entre consultas, cursos y conferencias en Europa y en los Estados Unidos, artículos y obras importantes.³⁸ Mientras que Freud estaba como hipnotizado, al principio, por su descubrimiento del papel desempeñado por la sexualidad en la etiología de las neurosis, Adler insistió desde un principio sobre los instintos dominadores del yo y las innumerables rivalidades que se desprenden de ello. Contrariamente a Freud, estaba convencido de que la personalidad humana tiene una finalidad; que su comportamiento, en el sentido más amplio del término, teórico y práctica, es siempre

³⁶ Murió en la penitenciaría de Lewisburg, en Pensilvania, condenado por sus extrañas prácticas inspiradas por un descubrimiento que creía destinado a salvar a la humanidad de todos sus males: el del *orgone* y de los *bions*, dos entidades ignoradas por los biólogos y por los fisiólogos.

³⁷ Véase el cap. XIII, § 3. En la actualidad se multiplican los estudios sobre Wilhelm Reich. Véase en particular Michel Cattier: *La vie et l'oeuvre du Dr. Wilhelm Reich* (Edit. l'Age d'Homme, Lausanne, 1969); Constantin Sinelnikoff: *L'oeuvre de Wilhelm Reich* (Masperó, París, 1970), donde se encuentra una importante bibliografía; Jean-Michel Palmier: *Wilhelm Reich (Le Monde, en 10/18, París, 1969)*.

³⁸ F.C.E.: *Superioridad e interés social*.

función de una meta orientada desde la infancia. Llamó *plan de vida* a esta orientación fundamental, muy anterior al famoso *proyecto fundamental* de Sartre.

Filosóficamente, Adler se sitúa también en la corriente del pensamiento irracional que se remonta hasta Schopenhauer. Su parentesco mental con hombres como Nietzsche, Dilthey y Hans Vaihinger es indudable; pero se distingue de ellos por el carácter esencialmente práctico de sus propias preocupaciones. Para Adler, todos los "valores" nacen de las necesidades de la vida social y, a su juicio, la gran cuestión es el desarrollo de un sentimiento comunitario, capaz de armonizar las exigencias individuales y las de la sociedad. Nietzscheano, admite que la vida es una lucha. El individuo debe imponerse de alguna manera, tratar de dominar en alguna forma. El fracaso de esta tendencia de dominio congénita engendra lo que parece ser el *leit-motiv* de la psicología individual: el *sentimiento de inferioridad*, al cual el nombre de Adler permanecerá ligado al igual que el de Jung al inconsciente colectivo. En el niño, que debe superarse sin cesar a un ritmo acelerado, esta tendencia a dominar es particularmente fuerte. Pero, como el constreñimiento del medio en que vive lo obliga a reprimir sus deseos, es inevitable un violento conflicto desde los primeros años. Por tanto, Adler considera que el sentimiento de inferioridad es natural en el niño, cuya debilidad es real en relación con los adultos; pero que debe desaparecer con el desarrollo de la personalidad; y desaparecerá si la necesidad de auto-afirmación, en este desarrollo, se satisface de manera positiva, es decir, social o culturalmente válida. De lo contrario, el sentimiento de inferioridad cristaliza y se convierte en complejo. Para Adler, toda inferioridad tiene como corolario automático la búsqueda de una compensación, al nivel ya de la vida fisiológica. De tal modo, la compensación es en él una noción clave, por la misma razón que la de represión en Freud.

Cuando un individuo nace con órganos deficientes, con una inferioridad orgánica constitucional, se desencadena toda una serie de procesos inconscientes, fisiológicos y psíquicos, a la vez, que apuntan a restablecer un equilibrio, a engendrar un desarrollo que compense de alguna manera esta inferioridad. La *libido* freudiana, en esta perspectiva, aparece subordinada al instinto de dominación; y el personaje de Don Juan, por ejemplo, se explicaría mejor por el papel que desempeñan la vanidad y la voluntad de poder que por el erotismo en cuanto tal. Además, Adler piensa que hay un Don Juan femenino, cuyo comportamiento pone de relieve la intención de dominar y de humillar al hombre, y ha descrito con el nom-

bre de "protesta viril" la actitud de algunas mujeres —marimachos o amazonas— que puede conducir fácilmente a la frigidez o a la homosexualidad. Cree que la necesidad de dominar, por encontrar también la ocasión de ejercerse so capa de compasión y de dedicación, lleva a algunas mujeres a amar a un ser débil o enfermo; y piensa también que la inferioridad sentida en esta época de la vida, desempeña un gran papel en las neurosis tan frecuentes en la edad crítica. Dado el papel casi exclusivo que Adler atribuye a la finalidad compensatoria, no es sorprendente que su interpretación de los sueños difiera en todo de la de Freud. No le importa, de ninguna manera, buscar en ellos las huellas de un traumatismo inicial, pues está persuadido de que todos los recuerdos oníricos son evocados en relación con una proyección hacia un porvenir próximo o lejano. El sueño tiene como sentido, afirma, preparar mediante tanteos un camino conducente a la superioridad deseada por el soñador; de crear en él un estado afectivo, una manera de entrenamiento inconsciente, capaz de facilitarle a vencer algunas dificultades con que tropieza su necesidad particular de afirmación.

La fijación de un sentimiento de inferioridad puede tener consecuencias muy diversas. Además del caso de una inferioridad real, orgánica o funcional, a menudo hereditaria, o simplemente convencional (la anomalía del niño pecoso, por ejemplo, o del que usa lentes), puede tener como origen una educación torpe (padres tiránicos o demasiado vanidosos, que comparan sin cesar a sus hijos con otros más dotados), o una situación social frustrada (hijos de proletarios, sobre todo, cuyo desarrollo choca con obstáculos materiales y psicológicos) y que es particularmente grave cuando se trata de huérfanos abandonados o criados por la Asistencia Pública. Circunstancias particulares pueden desempeñar igualmente un papel decisivo: la introducción en el círculo familiar de un recién llegado, las más de las veces un hermanito o una hermanita, que capta un interés del que el niño gozaba solo hasta entonces. A la inversa, un hermano menor puede sentirse aplastado por sus hermanos o por sus hermanas de mayor edad. Tal nomenclatura podría prolongarse considerablemente. Basta con comprender que estas diversas causas cuentan menos para Adler que sus consecuencias, que acarrear la formación de un determinado *plan de vida*. Consecuencias numerosas y variables aunque puedan reducirse a un denominador común y cuyo carácter de ambigüedad paradójica ha observado precisamente Adler. Pues pueden manifestarse alternativamente, a veces en un mismo individuo, por una timidez paralizadora y una resignación excesiva, o por la fanfarronería y el *bluff*.

Si todo ser humano, según Adler, piensa y actúa en función de una finalidad que le es propia, la neurosis es, a su juicio, la que moviliza exageradamente sus fuerzas psíquicas para reaccionar a un sentimiento de inferioridad. Y esto en un sentido orientado las más de las veces por un fin ficticio de poder y de superioridad. Si su irracionalismo le hace admitir que toda voluntad constituye un esfuerzo de compensación, puesto al servicio de los instintos de dominación del yo, considera que la necesidad de compensar un sentimiento de inferioridad es en el nervioso la raíz misma del querer y del pensar. Adler vio claramente que una extrema susceptibilidad es siempre el signo revelador de un sentimiento de inferioridad, por cuanto surge cada vez que la persona tiene el vago sentimiento de que se ha puesto el dedo en la falla de su coraza.

En el mejor de los casos, la compensación es positiva, y aun triunfante. Es el del individuo que, enfrentado resueltamente a su sentimiento de inferioridad lo ha superado hasta el punto de que el resultado es superior, finalmente, al que hubiera obtenido si, estando mejor dotado al principio, hubiese descansado excesivamente en sus propios laureles. Tenemos ahí, verdaderamente, una profunda verdad de la psicología adleriana, demasiado a menudo ignorada de quienes esperan demasiado de los famosos *test* en materia de orientación profesional. Pues una tensión de esta clase escapa por fuerza a la observación objetiva, aunque recurra a los instrumentos más sutilmente perfeccionados.

A esta suerte de "sobrecompensación", considerada plenamente válida, Adler opone otras más frecuentes, pero desgraciadamente negativas. Compensaciones disimuladoras: tal es el caso del individuo que busca siempre una justificación a sus evasiones ante decisiones susceptibles de herir su amor propio; que da como pretexto su indolencia natural, su lasitud, o se atrinchera detrás de un "¿para qué?" escéptico; o del que se complace en un heroísmo verbal, hace trampas a los otros y a sí mismo, y cae en la mitomanía; o que recurre a la maledicencia para disminuir los méritos de los demás, con el fin de negarles su superioridad. No podríamos acabar de enunciar las diversas formas de compensación disimuladora, que tiene por mira engañar al otro y, sobre todo a sí mismo, mediante una actitud o alguna proeza compensatoria (exceso de rapidez, bravatas, apuestas estúpidas, borracheras de estudiantes, etc.).

He mencionado que la necesidad de compensar, según Adler, proporciona en última instancia la clave de los sueños. Les atribuye como función satisfacer ficticiamente el instinto de poder, como atestigua la megalomanía, ese soñar despierto, y observa que el de-

lirio del sonámbulo trasluce esta necesidad de dominación (el hecho de subirse a un tejado). Las fugas de los niños, debidas según Freud a los celos del padre, a la hostilidad que sienten contra él, manifiesta —en la perspectiva adleriana— la necesidad de salvar un yo amenazado de asfixia. Más frecuentemente, la huida a la voluptuosidad, con el sentimiento de poder, de escaparse a sí mismo que dispensa, constituye un fantasma de compensación. Otras formas compensatorias (*explotadoras*) llevan consigo también modalidades diversas, de las que no podríamos dar una lista completa: es el niño que sigue orinándose en su cama, como si prefiriese ser castigado antes que vivir en la indiferencia que resiente; es el neurótico que se instala en la enfermedad, como si encontrase en la tiranía que ejerce sobre quienes lo rodean una satisfacción que superara la miseria de su estado. A la luz de la medicina llamada psicósomática, que hoy se encuentra en pleno florecimiento, muchísimas ideas adlerianas tienen gran interés; aunque parezcan demasiado radicales en este campo, al admitir que todos los trastornos son la expresión simbólica de una determinada mira. De todas maneras, Adler tiene el mérito de haber elaborado, mucho antes que Freud, una teoría de la personalidad total; de haber sacado a luz, al mostrar la existencia de una finalidad neurótica, las fuerzas del yo y su necesidad de expansión. Los freudianos le han reprochado un desconocimiento del papel del inconsciente, una distinción insuficiente entre sus procesos y los de su conciencia. En efecto, tal distinción es del todo secundaria en Adler, quien considera suficiente la observación de que el sentimiento de inferioridad, cuando se instala, provoca un malestar interior que lleva al individuo a lanzarse a un determinado tipo de compensación.

Sea como fuere en lo que atañe a este problema particular, otro mérito de la psicología individual es el de explicar los factores culturales al admitir el papel que desempeñan las inferioridades convencionales. Es indudable que en una sociedad como la nuestra, en la que la competencia se ejerce con singular aspereza, la mujer se encuentra colocada en una situación ambigua, que se presta a favorecer en ella ese rechazo de la feminidad y de su servidumbre que Adler ha descrito con el nombre de *protesta viril*.

Comparadas con las ideas freudianas, las de Adler nos impresionan por su simplicidad, por su esquematismo. Este carácter puede parecernos una ventaja o un defecto. Es un defecto a juicio de los freudianos, que ven en esta sencillez una simplicidad.

Un aspecto positivo de la psicología adleriana debe subrayarse en todo caso: su demostración de que un individuo puede, casi siem-

pre, explotar al máximo sus dones naturales y que lo esencial es el valor con que se enfrenta a una inferioridad, real o convencional. La vida misma de Adler constituye una ilustración de su teoría. Niño debilucho, tuvo que ejercer pronto su energía en un sentido que habría de permitirle superar esta debilidad constitucional. En la escuela tuvo que vencer grandes dificultades. Estas condiciones particulares incitaron a Jung a explicar por diferencias caracterológicas las divergencias de opinión entre Adler y Freud: Freud, *extravertido* según Jung, tenía que elaborar una teoría de la *libido* y atribuir gran importancia a la *transferencia*; Adler, *introvertido*, tenía que hacer hincapié en el individuo preocupado por sí mismo y por su propia superación.

d) La "psicología analítica" de C. G. Jung

Hijo de pastor protestante, originario de Basilea, Carl-Gustav Jung nació en el cantón de Thurgovia, en 1875. Después de haber estudiado medicina en Basilea, se especializó en psiquiatría y adquirió pronto renombre por sus investigaciones experimentales acerca de las asociaciones de ideas. En vez de esperar del sujeto una expresión por completo espontánea, a la manera freudiana, perfeccionó en este campo un modo de experimentación inaugurado por Wundt, y procedió con ayuda de un centenar de palabras (cabeza, sueño, mujer, agua, cantar, etc.). Una vez pronunciada una de estas palabras, el sujeto tenía que asociarle otra, lo más rápidamente posible (Jung medía el tiempo de reacción), y el conjunto de las respuestas permitía al psicólogo diagnosticar algunos "complejos afectivos".

Ya he mencionado que colaboró estrechamente con Freud, durante años, a partir de 1907, cuando trabajaba con Bleuler en la clínica Burghölzli de Zurich (esta adhesión de la psiquiatría oficial de Zurich al psicoanálisis rompió el silencio que lo envolvía). Pero las divergencias habrían de provocar una ruptura con el freudismo matizada en Bleuler,³⁹ decisiva con Jung. Este último, en su obra *Transformaciones y símbolos de la libido*,⁴⁰ critica las teo-

³⁹ La obra de Eugène Bleuler tiene gran importancia en la historia de la psicopatología, a la cual enriqueció con la descripción de la esquizofrenia, la psicosis que tiene como efecto, en virtud de una suerte de dislocación de las estructuras mentales, un repliegue sobre sí mismo del enfermo, que rompe contacto con el medio. Es en su estudio: *La demencia precoz o grupo de las esquizofrenias* (1911) donde interviene por primera vez la noción de ambivalencia, que habría de correr una suerte singular en el mundo contemporáneo.

⁴⁰ *Wandlungen und Symbole der Libido* (Viena, Deuticke, 1912; hay trad. esp.).

rías freudianas, que considera demasiado estrechas. Sus propias investigaciones en el campo del inconsciente, al persuadirlo de que no todos los sueños pueden explicarse a través de los deseos reprimidos, lo incitaron a emprender viajes a tierras remotas, en el transcurso de los años 1921-1925, con vistas a estudiar la psicología de los pueblos primitivos en su lugar de origen (África del Norte, Arizona, Nuevo México, Kenya). Las analogías que descubrió entre los contenidos del inconsciente de un europeo moderno y algunas manifestaciones de la *psiqué* primitiva, lo impresionaron y condujeron a realizar sus investigaciones en el dominio de la etnología, de la alquimia, de la psicología y del simbolismo religioso.

Jung llamó *psicología analítica* a su propia concepción.⁴¹ Si este adjetivo da testimonio del reconocimiento de su deuda para con el psicoanálisis, el de "sintética" hubiese indicado mejor la orientación fundamental y las preocupaciones que la caracterizan. Pues el interés de Jung estuvo constantemente dirigido a la complejidad del alma humana, al psiquismo en cuanto totalidad. En su gran obra de 1921, *Tipos psicológicos*,⁴² pone los fundamentos de una caracterología que le permite "desabsolutizar" las teorías contrastantes de Freud y de Adler. Freud, *extravertido* según Jung, tenía que elaborar una teoría de la *libido* objetiva y atribuir a la transferencia de los afectos sobre el psicoanalista una importancia esencial; Adler, *introvertido*, que tuvo que movilizar muy pronto su energía para superar su debilidad constitucional y grandes dificultades escolares, tenía que cargar el acento exclusivamente en el individuo preocupado por sí mismo y por su propia superación. Tales diferencias de carácter, según Jung, nos conducen de nuevo a la consideración del psiquismo normal, del que las teorías freudiana y adleriana —desligadoras y reductivas— no dan sino una explicación parcial. Sin negar de ninguna manera el valor de una terapéutica que permite liberar la energía psíquica de la forma inferior e inutilizable que reviste en la neurosis, considera esencial el problema de su utilización, pues su propia experiencia médica le condujo a pensar que esta energía puede seguir siendo reacia a los mandatos del consciente, y que su carácter es caprichoso, así en el plano individual como también en el colectivo.

La psicología de Jung, expuesta en más de doscientas obras y ar-

⁴¹ "...Por mi parte, sólo pude alcanzar que tanto Adler como Jung, renunciaran a dar a sus teorías el nombre de "psicoanálisis" (Freud, *Autobiografía*, op. cit.).

⁴² *Psychologische Typen* (Zurich, Rascher, 1921; trad. esp.: *Tipos psicológicos*, varias ediciones).

tículos⁴³ es muy frondosa, y es harto difícil caracterizar brevemente sus nociones fundamentales: las de *sombra*, *persona*, *anima*, *animus*, *sí*. La sombra es el contenido del inconsciente personal, que para Jung es el reverso de nuestras virtudes; en suma, es lo que rechazamos de nosotros mismos y que es preciso llegar a admitir un día; pues la realización de sí mismo, tal como Jung la entiende, supone una reconciliación con este aspecto rechazado de la persona. Esta integración de la sombra constituye un aspecto esencial de la terapéutica de Jung. Es ella la que, según los analistas de la escuela, suscita en el transcurso del tratamiento la transformación de algunos sueños; en el momento en que los arquetipos, modelos milenarios del desarrollo de la *psiqué*, sustituyen a los deseos egoístas del yo, en el que aparecen imágenes nuevas. Queda entonces abierto el acceso a las profundidades del psiquismo, de donde surge algo esencial. Por eso la teoría de Jung distingue dos tipos de sueños: los que expresan los conflictos del sujeto mismo, y los "grandes", que emanan de los arquetipos y dan testimonio de un ahondamiento de la vida espiritual. En cuanto a la *persona*, es la máscara del individuo socializado, el personaje que uno representa, el aspecto reformado y parcial del *anima*. Jung admite que el conjunto de los motivos que constituyen esta última, a menudo inconfesados, son de orden sexual sobre todo. Pero considera también que el ser masculino es completado, psíquicamente, por un ideal inconsciente de feminidad, que determina su comportamiento; y que la mujer, a la inversa, lleva en sí misma un ideal secreto de virilidad, la imagen idealizada del hombre deseado, la tendencia a identificarse con él, aun antes de haberlo encontrado.

Las pulsiones sexuales del *ello* freudiano, son sustituidas por Jung por una polarización establecida en todo ser humano entre su propio sexo y la idealización imaginada y personificada del otro. Si el psicólogo suizo habla de las reacciones de orden biológico primitivas, subyacentes al funcionamiento del psiquismo humano, parece ser también que la historia de la vida comienza para él a partir del inconsciente colectivo, cuyos arquetipos son heredados con la estructura cerebral y representa, en suma, su aspecto psíquico; son "formas" cobradas por los "instintos", de manera que el hombre, a falta de ideas innatas, hereda tendencias a pensar conforme a algunas líneas de fuerza inconscientes. Así también, la meta consiste para Jung en liberar al alma, que a su juicio permanece subconsciente-

⁴³ Existen traducciones al español como: *Tipos psicológicos*, 1936; *Lo inconsciente en la vida normal y patológica*, 1950; *El yo y lo inconsciente*, 1936; *Realidad del alma*, 1940; *Simbología del espíritu*, México-Buenos Aires, 1962, F. C. E.

mente deformada mientras la imagen ideal que la anima (*anima* o *animus*) no está formada más que de los recuerdos debidos a las prohibiciones de los padres (*super-yo* freudiano). Se trata de purificar al inconsciente de los recuerdos obsesionantes que impiden el aprovechamiento de la energía psíquica y que mantienen al individuo en una perpetua contradicción entre sus deseos conscientes y sus sugerencias inconscientes. De manera general, el comportamiento neurótico es para Jung el signo de una desunión esencial entre las exigencias opuestas de la naturaleza y de la cultura. El neurótico tiende a hacer suya una moral que le pesa, y de la que al mismo tiempo querría liberarse, y de tal manera vive desgarrado por un perpetuo conflicto.

La expresión del lenguaje cotidiano: buscarse, encontrarse a sí mismo, aclara poco aquello a lo que apunta Jung, para quien la integración de la personalidad, garantía de la salud psíquica, supone la instauración de relaciones justas con esta fuente energética interior que constituye el inconsciente colectivo. Una integración que no deja de recordarnos la clásica "armonización de las tendencias". Pues consiste en integrar los deseos en un conjunto provisto de significación. De esta manera, Jung terminó por introducir, en lugar del *super-yo* freudiano, aquello que consideraba como la verdadera instancia inconsciente, el *sí*, que le parece ser "el centro desconocido y tan buscado de la personalidad", el "punto indefinible en el que se reconcilian las antinomias". Y como el *sí* es un estado individual, que representa el grado de sublimación de que es capaz un individuo, es al inconsciente colectivo al que se le atribuye el papel de las imágenes míticas y arquetípicas. Hay que admitir que estos modelos, estos prototipos de la experiencia humana, ocultos en las capas profundas de nuestro psiquismo, tienen influencia en grado sumo en nuestros pensamientos secretos al igual que en nuestra vida emocional.

Para los freudianos, estos arquetipos no pueden constituir más que una traba, puesto que no se podrían liberar o disolver complejos de imágenes admitidas como realidades supraindividuales. Así también, reprochan a Jung y a sus discípulos que sustituyan un verdadero análisis por la contemplación de sus supuestas estructuras arquetípicas. Piensan que las pulsiones del *ello* pueden ser modificadas por un análisis profundo y reprochan a Jung que se limite a hacer menos angustiosa su presencia, despojándola de todo carácter individual; al reducir al mínimo, por ejemplo, el complejo de Edipo, en beneficio de una entidad vacía: la imagen colectiva de la madre, seguridad y refugio por excelencia, a la que simbolizan imá-

genes tales como el nicho, la concha, la madre naturaleza, el agua profunda...⁴⁴

A su juicio, tal procedimiento bien puede tener como efecto exorcizar superficialmente la amenaza que atribuyen al *ello*, pero no resolver el conflicto profundo ligado a ella; serviría, precisamente, para reforzar de manera artificial algunos aspectos del *yo*, mediante la amplificación de los sueños en el curso del tratamiento, y por el trabajo exigido al paciente entre las sesiones. Sin embargo, a propósito de la interacción entre analista y analizado, admitida de buen grado por Jung, se puede observar que los adeptos del freudismo casi no aceptan hoy en día la neutralidad rigurosa que constituía la norma en la escuela, y que muchos de ellos se inclinan a un diálogo entre analista y analizado. Por tanto, pierde fuerza la oposición a Jung en lo tocante a esto. Pero, no obstante, subsiste una oposición doctrinal que los freudianos, convencidos de que poseen el secreto del análisis "profundo", atribuyen al carácter artificial de la terapéutica de Jung, la cual, según entienden ellos, bien puede tener como efecto el permitir a gentes de edad agarrarse a algo, pero no obtener una verdadera transformación del paciente. Sin pretender de ninguna manera zanjar la disputa entre las dos escuelas en el plano de lo terapéutico, nos está permitido observar que el análisis a la manera freudiana, largo y, por ello, costoso, y que excluye a las personas de edad, tiene una aplicación muy restringida. Una cosa es afirmar teóricamente que la situación infantil desempeña un papel primordial en la génesis de una neurosis, y otra muy distinta curar a una persona que se halla a las puertas de la vejez y padece conflictos, o está sumida en una depresión. Ahora bien, los partidarios de la escuela de Jung están convencidos de que el entrar en contacto con las imágenes y los símbolos energéticos del "inconsciente colectivo", al que consideran como la fuente viva de la fuerza psíquica, es útil y conveniente en el momento en que, por la fuerza misma de las cosas, debe aprenderse a renunciar. Aun si el método de Jung, en virtud de esto, constituye más una iniciación, una escuela de sabiduría, de la que la historia nos ofrece muchos otros ejemplos, que una terapéutica que responda a las exigencias de una ciencia, por lo demás fluctuante, no hay razón en restarle valor por lo mismo.⁴⁵

⁴⁴ "Jung intentó una traducción de los hechos analíticos a lo abstracto e impersonal; traducción por medio de la cual creía ahorramos el reconocimiento de la sexualidad infantil y del complejo de Edipo y la necesidad del análisis de la infancia." (Freud, *Autobiografía*, *op. cit.*)

⁴⁵ Entre los que se preocupan por "superar las antinomias inherentes a la

Por su parte, Jung estima que los psicólogos no disponen todavía de un punto de apoyo verdaderamente sólido, y que lo esencial es rechazar todo dogmatismo metódico. Pero si se preocupa por abarcar la vida psíquica en su complejidad viviente y no sometida a las condiciones de laboratorio, pretende atenerse exclusivamente a los hechos y a la práctica, no rebasar el dominio de la psicología en cuanto ciencia, y se prohíbe teóricamente toda incursión en la especulación filosófica. Por eso sus investigaciones, que abarcan un número impresionante de hechos y de hipótesis, no están verdaderamente sistemizadas.

Este empirismo deliberado se manifiesta paradójico en lo que concierne, particularmente, a la vida religiosa, a la que considera como una realidad *sui generis*, esencial para el equilibrio del psiquismo humano; pero sin declararse, por voluntad expresa de atenerse a la experiencia, sobre sus fundamentos ontológicos. A este respecto, la psicología de Jung introduce un elemento nuevo en la "nueva" psicología. Admite que el sacerdote o el pastor están más capacitados que el médico en materia de espiritualidad, lo que plantea un problema terapéutico, pues los freudianos estiman, en general, que una intervención religiosa puede aumentar la represión de una emoción rechazada y perturbadora. En el plano teórico, como es natural, autores que desean la certidumbre metafísica han emprendido —con el apoyo de los textos— la tarea de atraer el pensamiento de Jung hacia su propia creencia. Tentativas infructuosas, y con razón, que le han valido a Jung las etiquetas más contradictorias: teísta, ateo, gnóstico, agnóstico, místico, materialista...⁴⁶ Estas confusiones y

triple corriente psicoanalítica hay que citar a Paul Diel, en el que una psicología sintética rehabilita, en cierta manera, a la introspección y vuelve a encontrar algunas verdades fundamentales de la tradición filosófica. Autor de *Psychologie de la Motivation*, 1948; *La Divinité*, 1950 (trad. esp.; *Psicoanálisis de la divinidad*, México-Buenos Aires, 1959, F. C. E.); *Le Symbolisme dans la Mythologie grecque*, 1952; *La Peur et l'Angoisse*, 1956, Paul Diel quiere restablecer, en oposición a Freud, la primacía de lo normal sobre lo anormal, restaurar sócráticamente la idea de un *sentido de la vida* por relación al cual *lo insensato es lo patológico*. Las nociones de "falsa motivación", de "tarea exaltada", de "culpabilidad", y también la de "super-conciencia", desempeñan un papel esencial en esta psicología, que está conectada con la fe, que se considera biológicamente fundada en una "justicia inherente a la vida". Para una introducción a la psicología de la motivación de Paul Diel, véase el número especial de *Présence*, Ginebra-París, 1959, VIII año, núm. 9, primavera de 1959; cfr. también: *Les principes de l'éducation et de la rééducation*; trad. esp.: "Los principios de la educación y la reeducación", México-Buenos Aires, 1962, F. C. E.

⁴⁶ Véase, Raymond Hostie: *Du Mythe à la Religion, La psychologie analytique de C. G. Jung*, Desclée de Brouwer, 1955. (Las páginas 205-223 están consagradas a una cuidadosísima bibliografía de Jung.)

errores, inevitables mientras no se cuente con mayor información, muestran las dificultades que origina el fenomenismo de Jung.

Pero, con la publicación póstuma de sus confidencias autobiográficas,⁴⁷ ya no se puede dudar que siempre tuvo inclinación al ocultismo y preocupaciones de orden místico. Sin poder prever la suerte que reserva el futuro a sus teorías, conviene reconocer que el psicólogo suizo ha tenido el mérito de ahondar y de enriquecer el descubrimiento freudiano de la función simbolizadora del inconsciente. Pues ha abierto audazmente, en este dominio, perspectivas insospechadas y susceptibles de una ampliación indefinida, que obligan a revisar muchos aspectos del psiquismo humano, demasiado olvidados hasta entonces, en especial, por el positivismo.

En opinión de Charles Baudouin, un comentarista particularmente autorizado,

Si Jung no siempre es claro, al gusto de sus lectores, es precisamente porque no cede a la seducción de la abstracción, porque clasifica simplificando, esquematizando; deja que la idea arrastre, por temor a empobrecerla, toda una amalgama de realidad humana, natural, ilógica, "prelógica", a la cual se adhiere íntimamente. Quizá sea pesado, pero es rico y verdadero... ha reintegrado al psicoanálisis materialista de ayer, el "alma" antaño rechazada; pero si ha podido hacerlo eficazmente, sanamente, es porque nadie mejor que él ha sabido conservar lo que Nietzsche llamaba "el sentido de la tierra".⁴⁸

Baudouin, muerto en 1963, contribuyó considerablemente al conocimiento de Freud, de Adler y de Jung en los países de habla francesa. Su obra importante y extensa se caracteriza por la gran amplitud de su criterio y por el afán de reconciliar, gracias a una interpretación penetrante y sutil, los diversos aspectos de la psicología "de las profundidades" con la sabiduría tradicional. Su concepción del comportamiento humano es original: lo considera en su totalidad viviente, con todas las correlaciones humanas y significativas que mantiene con su entorno. Es autor de *Suggestion et auto-suggestion, Mobilisation de l'énergie, La force en nous, Découverte de la personne, L'ame et l'action, De l'instinct a l'esprit, Psychanalyse de l'art, Psychanalyse de Victor Hugo*, etc., y fundó en Ginebra un Instituto Internacional de Psicología y la revista *Action et pensée*.

⁴⁷ *Erinnerungen, Traume, Gedanken*, Rascher, Zurich y Stuttgart, 1962; trad. francesa, *Ma vie. Souvenirs. rêves et pensées*, Gallimard, 1966.

⁴⁸ *Jung, homme concret*, en la obra colectiva: *C. G. Jung (Le disque vert, Bruselas, 1955)*, pp. 350-351. Cf. del mismo autor *L'oeuvre de Jung et la psychologie complète*, Payot, París, 1963.

Una tentativa de replantear las teorías psicoanalíticas a partir de una noción muy amplia de la conducta se encuentra en el doctor A. Hesnard, quien se ha cuidado de eludir los dualismos tradicionales alma-cuerpo, físico-psíquico, orgánico-funcional.⁴⁹ Fue uno de los primeros en introducir en Francia el pensamiento de Freud,⁵⁰ al cual consagró más tarde una obra muy documentada sobre la evolución de las investigaciones psicoanalíticas y su extensión, en relación con otras aportaciones de la cultura contemporánea en los principales países.⁵¹ Hesnard se ha orientado, bajo la influencia particular de Merleau-Ponty, hacia la interpretación fenomenológica del psicoanálisis (*Psychanalyse du lien interhumain*, P.U.F., 1957). Autor igualmente de libros que tienen un alcance médico y psicológico y aun filosófico con una inspiración marxista (*L'univers morbide de la faute*, P.U.F., 1949), *Morale sans péché* (P.U.F., 1954), murió en 1969 dejando un manuscrito dando un pormenor sobre el paso de Freud a Lacan.⁵²

2. LA REFLEXOLOGÍA Y EL "BEHAVIORISMO"

El descubrimiento de los reflejos condicionados acaeció en el terreno de la psicología animal mediante la experimentación de laboratorio y representa, tomando en cuenta la extensión que le daría en Estados Unidos el *behaviorismo* de Watson, una aportación capital de la nueva psicología en su aspecto más radicalmente objetivista. Este descubrimiento es inseparable del nombre de Pavlov (1849-1936), premio Nobel de 1904 por su obra acerca de la digestión, y del de Bechterev (1857-1927), ambos fisiólogos y neurólogos. Se sabe que nació de la experimentación con perros y que consiste en sustituir un excitante o "estímulo" primitivo, que engendra un reflejo absoluto o incondicionado, por un excitante nuevo o "estímulo condicionado" (señal, como decía también Pavlov), que provocará a su vez, por aprendizaje, una reacción refleja adquirida. Así es como el perro, que saliva cuando recibe un trozo de carne (reflejo incondicionado), salivará cuando oiga un sonido o vea una luz

⁴⁹ *La theorie psychanalytique et les conceptions psychologiques contemporaines* en "L'évolution psychiatrique", 1948, fasc. 1.

⁵⁰ *La psychoanalyse des névroses et des psychoses* (en colaboración con el profesor Régis), París, 1914.

⁵¹ *L'oeuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, Payot, París, 1960. En la misma editora y del mismo autor: *Les phobies et la névrose phobique* (1961); *Psychologie du crime* (1962); *Manuel de sexologie normale et pathologique* (4ª ed. 1962).

⁵² *De Freud à Lacan* (Les Éditions E. S. F., París, 1970).

después de que este estímulo haya acompañado un número x de veces la presentación de la carne. Es decir, que ha nacido una nueva asociación refleja entre el centro auditivo o visual y el centro salival: el reflejo "condicionado" o asociado. Pavlov descubrió que todo fenómeno natural puede convertirse en señal: un sonido, un color, un olor, un estímulo de la piel, etc. La experimentación, que ha adelantado mucho en este sentido, ha permitido establecer que los reflejos condicionados ponen en juego procesos, no sólo de excitación, sino de inhibición. Pues un perro puede ser condicionado de tal manera que el reflejo espontáneo de dolor ceda a un reflejo de satisfacción si, por ejemplo, una descarga eléctrica dolorosa acompaña a la presentación de la carne durante un tiempo suficiente como para que se efectúe la sustitución. Se ha comprobado también que estos condicionamientos pueden alcanzar una gran especificidad; así, a un perro se le puede entrenar para no reaccionar más que a ciertos sonidos, imágenes, colores o figuras, con exclusión de otros apenas diferentes, e inclusive a notas tan altas que el oído humano no las percibe. Si está habituado a salivar al ver un círculo, sin reaccionar al ver una elipse, dará señales de agitación cuando al acercarse cada vez más la forma de la elipse a la del círculo ya no sea capaz de distinguir entre las dos figuras. Pavlov lograba provocar verdaderas neurosis caninas, al poner en conflicto, de esta manera, procesos de inhibición y de excitación. Es natural que algunos autores, al considerar que la génesis de la neurosis está, según Freud, en la represión o en la inhibición de un factor emocional, hayan tratado de encontrar en esto una fórmula conciliatoria entre la reflexología pavloviana y el psicoanálisis. Por otra parte, las maniobras que crean los condicionamientos parecen ser mecanismos frágiles, que desaparecen si no se los mantiene reintroduciendo de cuando en cuando el estímulo natural (en el ejemplo, la carne). A falta de ello, el tiempo de reacción aumenta, la secreción salival disminuye progresivamente; se produce lo que Pavlov llamaba "inhibición interna", una tendencia a la desaparición del reflejo condicionado. Algunos comentaristas, sobre todo el fisiólogo francés Paul Chauchard, han insistido en las condiciones particulares de aislamiento que exigen tales experiencias. Pavlov había observado ya que, si la llegada inesperada de un extraño distraía bruscamente al animal, una "inhibición externa" ponía en peligro el trabajo. Además, no todos los perros muestran la misma docilidad. Los hay feroces, que son los más refractarios. Igualmente pueden presentarse sorpresas imprevisibles. Tal es el caso de la náusea que provocaba en un perro la sola vista

del experimentador;⁵³ o del "reflejo de defensa" que puede producirse cuando un perro, estimulado por una corriente eléctrica demasiado violenta, ladra o trata de morder...

De la observación de que la completa ablación del córtex acarrea la desaparición de los reflejos condicionados, Pavlov dedujo que su mecanismo dependía totalmente de la función cortical. Sin embargo, se ha visto que pueden formarse reflejos condicionados en animales inferiores, sin corteza cerebral, e incluso, si hemos de creer a algunos autores, en los infusorios.

Evidentemente, la experimentación en materia de condicionamiento es más limitada con el ser humano que con los animales. No obstante, es posible realizarla de otra manera. Watson y sus discípulos proporcionaron la prueba de esto con los lactantes y los niños pequeños.

Es sabido que se puede utilizar, y que se utiliza, el descubrimiento de Pavlov en casos determinados: desintoxicación de los dipsómanos, métodos de relajamiento, parto sin dolor. Este último está fundado en la noción de que el dolor del parto tiene como causa principal reflejos condicionados (sociales) de temor. Se trata, entonces, de poner en juego las innumerables acciones recíprocas entre las neuronas corticales y las vísceras, en el sentido de un dominio indirecto del simpático; en suma, de capacitar a la mujer para dirigir su parto, mediante la práctica de una autosugestión consciente, acompañada de una educación respiratoria y abdominal.

En general, el descubrimiento de los reflejos condicionados ha venido a aclarar la operación de mecanismos utilizados desde hace muchísimo tiempo en el adiestramiento de animales, pero de manera totalmente empírica. El genio de Pavlov ha consistido en demostrar de manera decisiva cómo funcionan estos mecanismos de sustitución en un nivel que abarca a la afectividad (es necesario que el animal tenga hambre) y que constituyen, en el interior de la historia individual, tipos de relación susceptibles de explicar inclusive una parte del psiquismo humano: la que tiene que ver con los automatismos y con la formación de los hábitos, cuyo papel es más grande de lo que generalmente se cree. Muchas personas que hablan mucho de libertad, se portan, las más de las veces, como robots. Además, la reflexología permite comprender mejor cómo es que ciertos estados anímicos, aparentemente misteriosos, pueden ser creados por los recuerdos asociados a determinados estímulos que desempeñan el papel de "gatillo" (la Magdalena de Proust).

⁵³ Paul Chauchard, *Le système nerveux et ses inconnes* (P.U.F., 1951), p. 84.

Pavlov no parece haber tenido ideas definidas acerca de las funciones superiores del psiquismo humano. Sin embargo, es indudable que les ha reconocido la capacidad —aun al llamarlas "actividad nerviosa superior"— de sintetizar las *señales* que afectan el comportamiento en el nivel de los condicionamientos, en un sistema de *signos* abstractos e inseparables del lenguaje.

Watson, en cambio, utiliza el descubrimiento de los reflejos condicionados en un sentido que confiere a su behaviorismo los caracteres de una escuela de afirmaciones dogmáticas. Nacido en Greenville, en 1878, John Broadus Watson fue profesor en la Universidad Johns Hopkins (Baltimore), donde dirigió, igualmente, el laboratorio de psicología. Sus comunicaciones al Congreso Internacional de Psicología, en 1921, le valieron reputación mundial. El watsonismo se hallaba entonces en su apogeo en los Estados Unidos, donde engendró múltiples discusiones y controversias.⁵⁴

El "behaviorismo" de Watson representa el intento más audaz de reducir la psicología a una ciencia natural, excluyendo de su campo la consciencia (atención, memoria, voluntad, inteligencia) y por tanto, todo recurso a la introspección, para no admitir más que el comportamiento objetivo. No se trata solamente de una orientación metodológica, sino que se trata de un intransigente monismo materialista. Ni que decir tiene que tal exclusión del espíritu trae como corolario, en el campo de la psicopatología, la de las enfermedades "mentales".

Watson pensaba que los psicólogos que habían deseado constituir una "nueva" psicología (en particular Ribot, Fechner y Wundt) habían carecido de audacia, que se habían quedado a medio camino en su esfuerzo de liberación respecto de la tradición filosófica. Por lo demás, la psicología en cuanto ciencia abstracta le parecía estar desprovista de valor práctico, sin verdadero interés para el educador, el jurista, el médico, el industrial o el comerciante... Está fuera de duda que la inspiración de Watson hunde sus raíces en el utilitarismo de nuestra época, y muy particularmente en la *eficiencia* al modo americano. Ante un individuo dado, se trata esencialmente de saber de qué es capaz y cuál puede ser su rendimiento. El inmenso éxito del behaviorismo en los Estados Unidos obedece a su vo-

⁵⁴ Véase de Watson: *Behavior: an introduction to comparative psychology* (1914) y *Psychology from the standpoint of a behaviorist* (1919). Igualmente R. Zazzo: *Psychologies et psychologues d'Amérique*, P.U.F., 1941; Pierre Naville: *La Psychologie, science du comportement. Le behaviorisme de Watson*, Gallimard, 1942; A. Tilquin: *Le Behaviorisme, origine et développement de la psychologie de réaction en Amérique*, Vrin, 1950 (bibl. páginas 511-528).

luntad de atenerse exclusivamente a lo observable, lo controlable, lo mensurable.

Cuando Watson conoció, en 1916, las investigaciones de Pavlov, su orientación era ya la de un psicólogo preocupado por constituir una ciencia objetiva y comparada, inspirada entonces por las investigaciones que se estaban efectuando en el campo de la psicología animal, en particular por las de J. Loeb acerca de los "tropismos" y por las experiencias de E. Thorndike (1874-1949). Se sabe que este último estudiaba el comportamiento de los animales mediante su famosa caja-problema. Encerraba a un animal en ayunas en una suerte de jaula de la que no podía escapar —y alcanzar, así, un alimento colocado en el exterior— mas que operando un mecanismo relativamente complicado. Después de una serie de intentos desordenados e infructuosos, el animal lograba soltar finalmente, mediante un movimiento adecuado de la pata o del hocico, el mecanismo de apertura. Para explicar este comportamiento, Thorndike apelaba a consideraciones neurofisiológicas y al juego del azar, negando al animal toda forma de inteligencia. La teoría más conocida es la del "tanteo" de Lloyd Morgan. Cuando un gato, o una rata, encuentra la solución del problema que así le ha sido impuesto, lo hace fortuitamente. Después las reacciones afortunadas se organizan en el espacio y en el tiempo, conforme a la *ley de frecuencia*, lo que es tanto como decir que la respuesta que tiene éxito se instala y las demás se eliminan. Tal interpretación ha sido discutida, sobre todo por los psicólogos de la *Gestalt*, a propósito de los monos antropoides. Watson no tuvo temor de ampliarla hasta abarcar al hombre mismo, la totalidad de cuyos hábitos quería explicar en función del éxito fortuito de algunas reacciones, a partir de algunos reflejos absolutos o incondicionados. Tal toma de posición ha sido objeto de críticas severas. Se le ha reprochado al padre del behaviorismo su carencia de cultura filosófica, una grave ignorancia de los problemas gnoseológicos. En un sentido, no obstante, parece ser que su audacia ofrece más ventajas que inconvenientes, en la medida en que, en algunos casos, el extremismo puede ser más edificante que el sincretismo.

Considerando que los niños nacidos y alimentados en una casa de maternidad son los mejores sujetos, por cuanto su condicionamiento anterior es más fácilmente controlable, Watson, sus colaboradores y sus continuadores se entregaron a innumerables experiencias en salas de recién nacidos "experimentales". Con la intención, primero, de conocer las reacciones que puedan considerarse innatas (con la reserva de que hay condicionamientos prenatales difícilmen-

te controlables...). Estas reacciones primarias constituyen un catálogo muy reducido en la escuela behaviorista: reflejos pupilares y patelares, secreción salival, reacciones corporales —con llantos y gritos— a piquetes, quemaduras, al retirarles el soporte o por un ruido violento. Como entonces se manifiesta en el niño, en la mayoría de los casos, una reacción emocional, los behavioristas tuvieron que admitir algunas formas congénitas del comportamiento, que redujeron a tres: reacción espontánea "de miedo", si se priva bruscamente al niño de un soporte o si se le sorprende con un ruido violento; reacción "de cólera" (que aparece desde el segundo día), si se estorban sus movimientos; reacción "amorosa" si se le hacen cosquillas o se le mece, etcétera.

Sobre todo, los behavioristas están convencidos de que los niños no tienen originariamente ninguna reacción de "miedo" frente al animal que fuere (rata, ratón, rana, conejo, gato, etc.) o a objetos con pelos o plumas, o a máscaras gesticuladoras⁵⁵ ni en presencia del fuego, que provoca un trastorno solamente si desprenden un calor demasiado intenso (pues interviene entonces la reacción "tacto de la piel"). En cambio han podido observar que estos animales u objetos pueden convertirse muy pronto en *señales* condicionadas de miedo, por asociación con algunos *estímulos* primarios (ruidos violentos, pérdida de sostén, etc.), y que se pueden "descondicionar" fácilmente estas reacciones de miedo adquiridas sustituyéndolas por una reacción positiva, por ejemplo, ofreciéndole una golosina al niño cuando se le presenta, a una distancia cada vez menor, el animal o el objeto que provoca su temor.

Por tanto, a partir de algunas reacciones aceptadas como primitivas, todo el comportamiento humano debe explicarse por el juego de los condicionamientos. Es decir, que se le contempla únicamente bajo el aspecto de *estímulos* y de *respuestas*, que es tarea de la psicología determinar. "La esencia de todo behaviorismo es ser la ciencia del par estímulo-respuesta".⁵⁶ Sólo se pueden distinguir *estímulos externos* (luz, oscuridad, frío, calor, ruido, etc.) y *estímulos internos* (las modificaciones orgánicas, en algunas condiciones, por falta de alimento, o de actividad sexual, etc.). Las respuestas mismas son explícitas (desde las más simples: acercarse o alejarse de

⁵⁵ Los impulsores de la *Gestalttheorie* (cf. el inciso siguiente), con base en sus propias experiencias, están convencidos, por el contrario, de que ciertos objetos, por ejemplo una muñeca de determinadas características, pueden suscitar así en el animal como en el niño reacciones de temor, independientemente de sus experiencias anteriores y de todo aprendizaje.

⁵⁶ A. Tilquin, *op. cit.*, p. 18.

una luz, sobresaltarse al oír un ruido, procrear; hasta las más complicadas: construir una casa, hacer planes, escribir libros...) o implícitas (secreciones salivales, contracciones del estómago vacío, etc.), que son las más difícilmente observables.

El individuo "hace" siempre algo, ya respire, duerma, camine, corra, se detenga, se enoje, lllore, grite, escriba, lea o juegue... y si cada una de sus respuestas pone en juego un determinado grupo muscular en particular, envuelve también la actividad de todo el organismo. Por eso el behaviorismo watsoniano se niega a privilegiar a un órgano o a un aparato cualquiera, nervioso, digestivo, circulatorio, respiratorio, muscular y sostiene que el sistema nervioso funciona por arcos enteros, y que su papel es puramente coordinador.

Algunos psicofisiólogos de la escuela de Pavlov estiman que Watson disminuye indebidamente, de tal manera, el papel de las neuronas corticales; más bien nos podemos preguntar, en una perspectiva antropologista, si no hay alguna ambigüedad por parte de una escuela que quiere ser rigurosamente mecanicista, en esta referencia al "cuerpo total", es decir, a una instancia de la que no se puede afirmar que carezca de una finalidad interna.

Sea como fuere, el behaviorismo, al definir el comportamiento por "lo que el organismo hace o dice" considera que la palabra es una acción como las demás. Decir es "hacer simbólicamente" y, por tanto, comportarse. Las condiciones de la vida social deben dar cuenta y razón de la interiorización del lenguaje, es decir, del pensamiento, considerado como un comportamiento de sustitución que pone en juego estímulos y respuestas simbólicas. "Pensar es hablar, hablar para sí y a sí." Aquí, también, se invoca como prueba en favor de la afirmación la observación del niño. Cuando el bebé se encuentra en la etapa de la "vocalización anárquica", su parloteo incoherente alegra primero a sus padres, felices de que no sea ni idiota ni mudo. Algún tiempo después este parloteo los fatiga y se ejerce una presión sobre el niño para que haga menos ruido. Comienza entonces a refunfuñar, lo que sigue molestando, a menudo, a quienes le rodean. Finalmente, por razón de la constricción que así se ejerce, la socialización del lenguaje avanza hasta que desaparece inclusive el movimiento de los labios, que subsistía todavía cuando el niño leía o reflexionaba; la verbalización se ha hecho interior.⁵⁷

Cualquiera que pueda ser el interés de las investigaciones emprendidas por el behaviorismo, el imperialismo explicativo de un Watson se apoya en una apuesta difícil: la eliminación de la subjetivi-

⁵⁷ A. Tilquin, *op. cit.*, pp. 169-170.

dad: cuando Watson la justifica declarando que no ha descubierto jamás el papel de la conciencia en ninguna acción humana, que no se puede ni "encontrarla", ni "definirla", ya no queda nada por reconocerla. Apenas es necesario observar que la conciencia no puede ser definida, porque es ella la que define... Si se la elimina y por eso mismo se eliminan las sensaciones, las imágenes, los pensamientos, las intenciones, las voliciones, para reducirlo todo a las reacciones que el organismo opone a estímulos, se priva a los actos humanos más reflexionados de toda significación; y se suprime así el campo de la psicología propiamente dicha. Un psicólogo de Lausana, Larguier des Bancel, observaba ya que si el sonrojo debido al calor, por ejemplo, interesa al fisiólogo, es el sonrojo ligado a la timidez o a la vergüenza lo que interesa al psicólogo. Los behavioristas watsonianos se equivocan, sin duda, al confundir estos dos aspectos. Es sabido que el de las significaciones inspira la *fenomenología* de Husserl, que ha tenido múltiples repercusiones en las ciencias psicológicas de nuestro tiempo.

3. LA "GESTALTTHEORIE"

Es indiscutible la influencia de la *fenomenología*⁵⁸ en el desarrollo de la *Gestalttheorie* o psicología de la "forma", en particular a través de Koffka, antiguo discípulo de Husserl⁵⁹ Preocupada por responder a la exigencia experimental que caracteriza a la psicología en cuanto a ciencia, pero testimoniando, a la vez, la posesión de un sentido muy despierto de los problemas inherentes a la teoría del conocimiento, la *Gestalttheorie* indica una reacción original a toda psicología asociacionista, en el sentido que se le atribuye generalmente, el estudio de la vida psíquica en su aspecto de combinación de elementos supuestamente simples (sensaciones e imágenes) que la

⁵⁸ Cf. cap. xxiv.

⁵⁹ Los tres grandes promotores de la *Gestalttheorie*: Max Wertheimer, de Praga (1830-1943), Curt Koffka, de Berlín (1886-1941), y Wolfgang Köhler, de Estonia (nacido en 1887), emigraron a los Estados Unidos al advenimiento del nacional socialismo; y sus trabajos se imbricaron a menudo, del otro lado del Atlántico, con los de la escuela de Watson, sobre todo en las investigaciones de J. Kantor y de E. C. Tolman.

Algunas de sus obras: Wertheimer: *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie*, Erlangen, 1925; Köhler: *Gestalt Psychology*, Londres, 1930; Koffka: *Principles of Gestalt Psychology*, Nueva York, 1935, son fundamentales para el conocimiento del movimiento gestaltista. Conviene recordar igualmente los estudios notables de Paul Guillaume: *Psychologie de la forme* (Flammarion, 1937; nueva ed., 1948) y de David Katz: *Introduction a la psychologie de la forme* (Rivière et Cie., 1955).

constituirían. El gestaltismo debe su principio esencial al psicólogo de Viena, Christian von Ehrenfels (1859-1932), autor de una memoria: *Acerca de las cualidades de la forma*,⁶⁰ cuyo eco fue primero insignificante, y que se remonta a la época en que el doctor Breuer, en esa misma ciudad, aporta a Freud algunos datos que habrían de desempeñar un papel importante en la génesis del psicoanálisis.

Este estudio inicial de Ehrenfels contenía, en particular, algunas observaciones a propósito de la melodía, cuya unidad es la "forma particular", o cualidad irreductible a la enumeración de las formas que la componen; cuya realidad: esa totalidad que designa precisamente el término de "melodía", está constituida por una determinada relación de las notas entre sí. Y si las cualidades sensibles, observaba Ehrenfels, pueden referirse a excitantes determinados (en este caso, sonidos) es imposible establecer tal correspondencia para la percepción de las "formas". Las observaciones del psicólogo vienés ponían de relieve un principio que habría de orientar todas las investigaciones de los promotores del *gestaltismo*: una totalidad, lejos de ser la suma de las partes que contiene, las condiciona, por lo contrario; en este sentido, a saber, que una parte en una totalidad es algo distinto de lo que es esa parte aislada o inserta en otra totalidad. Tal principio conduce a oponer al fraccionamiento analítico de la vida psíquica la *consideración de formas, de estructuras, de conjuntos (Zusammenhänge)* admitidos como realidades primitivas. Toda percepción es la de una figura sobre un fondo. Por tanto, se tratará esencialmente de describir estructuras perceptivas globales, con vistas a reducir a leyes sus apariciones y sus transformaciones; sobre todo, se tratará de mostrar cómo la organización interna que las condiciona modifica a los elementos que la componen; y cómo es que basta con cambiar uno solo de estos elementos para modificar una estructura global. Una exposición de las investigaciones de los gestaltistas acerca de la percepción es casi imposible sin dibujos ni figuras, que no podemos reproducir aquí.

Tales concepciones podrían conducir a la admisión de una actividad estructuradora de la vida psíquica, a poner de relieve el papel del sujeto en el conocimiento. Paradójicamente, no hay nada de esto, y los gestaltistas, considerando que las formas surgen en un campo de percepción que se organiza por sí solo, amplían a menudo la noción de estructura global hasta el punto de que debemos renunciar a determinar la parte recíproca del sujeto y del objeto en el acto cognoscitivo.

Por tanto, no es sorprendente que hayan aparecido divergencias,

⁶⁰ "Ueber Gestaltqualitäten" (*Vierteljahresschrift für Philosophie*, 14, 1890).

inclusive entre los representantes mismos de la *Gestalttheorie*, en cuanto a la naturaleza y a la génesis de los conjuntos estructurados (escuelas de Graz, de Berlín, de Leipzig); sobre todo entre los "dualistas" de la escuela austriaca de Graz, y los "monistas", de la escuela de Berlín. Para los primeros, la "forma" de una representación mental, que pone en juego una actividad del espíritu cognoscente. Para los segundos, sólo por abstracción se puede distinguir entre "forma" y datos sensoriales que no son una "materia" a la cual una forma confiere un sentido; pues son inmediatamente "informados". Además, observan los monistas de la escuela, los conjuntos estructurados no existen solamente en el pensamiento, sino también en el mundo biológico y físico.

Cierto es: cuando se trata de seres vivos, una cierta finalidad interior, cuyo funcionamiento supone una subordinación de las partes al conjunto, es generalmente admitida hoy. Pero un biólogo como Emile Guyénot, para mencionarlo sólo a él, se ha visto llevado a pensar, por su larguísima experiencia de laboratorio, que el organismo vivo da testimonio de una innegable discontinuidad en relación con las formaciones físico-químicas.

Pues bien, no; la máquina del organismo no está construida por una máquina. Esto es una incomprensión completa de la realidad del desarrollo embrionario. La máquina está construida por una célula, una sola, que no es una máquina. Es una suma de condiciones físicas y químicas, y nada más que eso. Nos asombra ver salir algo que es un aparato coordinado, que es un organismo formado por partes, cada una de las cuales tiene una función que cumplir. Éste es el milagro realizado por la vida...⁶¹

Tal discontinuidad —si hay discontinuidad— lo mismo que la emergencia que supone la aparición de la conciencia de sí, está eclipsada en los monistas de la *Gestalttheorie*. Se sabe que Wertheimer ha introducido, a propósito de esto, la idea de un parentesco estructural entre las "formas" en los diferentes niveles; un parentesco expresado por el principio del *isomorfismo* —nueva manera de concebir el *paralelismo*— que refiere al condicionamiento fisiológico del sujeto cognoscente la estructuración del dato sensorial. Entonces, la tendencia consiste en explicar por la morfología nerviosa las estructuras psíquicas.

En cuanto a los ejemplos que dan los gestaltistas de las "formas"

⁶¹ Respuesta a Pierre Naville a propósito del hombre-máquina-de-reflejos del conductismo. VIIe. Rencontres Internationales de Genève, *L'homme devant la science*, 1952 (Ediciones de la Baconnière, p. 310).

en el mundo físico, son hartamente conocidos (sistemas astronómicos, la pompa de jabón esférica formada espontáneamente y que tiende de inmediato, si el calor no es demasiado fuerte, a formar una esfera, etcétera).

De la observación de una tendencia general a la realización de una estructura lo más simple y regular posible, la *Gestalt* ha pasado a la admisión (Wertheimer) de una ley de la "buena forma" o de la "plenitud de las formas", que se manifiesta en el mundo físico en la realización de formas regulares y simétricas (económicas también, puesto que la esfera encierra el mayor volumen en la superficie más pequeña). Una vez más nos encontramos, de tal manera, quiérase o no, conducidos a una problemática filosófica.

Aplicado al comportamiento, primero por la obra de Koffka, el gestaltismo ha conducido a opiniones que coinciden, en cierta medida, con las de los fenomenólogos (intencionalidad de la conciencia), y aun con las de los "existencialistas" ("ser en el mundo"), mediante la admisión de un "campo total", en el que el organismo y el medio constituyen una suerte de dos polos correlativos; y que es el medio real de la acción humana, pues el medio geográfico se considera como científico y derivado. A este nivel, la escuela gestaltista insistirá siempre más en la organización dinámica y sintética de un campo perceptivo, en virtud de tensiones interiores producidas por necesidades que determinan las reacciones.

Para el hambriento, el campo de percepción se organiza diferentemente que para el ahito; al soldado que busca un refugio, el campo le parece totalmente distinto que al esteta; su soledad puede ser un paraíso para el misántropo, pero, por el contrario, llenará de melancolía a un ser ávido de presencia humana.⁶²

Estas concepciones, como lo mencioné al hablar de la psicología animal, fueron confirmadas por los experimentos de Köhler con monos superiores, cuyos resultados interpretaba de este modo: una brusca modificación del campo perceptivo del animal, en virtud de una tensión interior, transforma en "vectores" a los elementos, al principio neutros, del medio circundante y un objeto cobra bruscamente, en una nueva totalidad estructurada, la significación nueva de instrumento para un fin. Evidentemente, podemos preguntarnos en qué medida tal experimentación, que evita el escollo de condiciones demasiado artificiales, es susceptible de ser falseada, a su vez, por el papel que puede desempeñar la imitación.

⁶² David Katz, *op. cit.*, pp. 155-156.

Es sabido que la *Gestalttheorie*, de manera general, ha tenido una muy amplia repercusión en la psicología contemporánea; no hay uno solo de sus aspectos en el que no haya ejercido alguna influencia (psicología de la inteligencia, psicología del niño, psicopatología, etcétera). Es verdad que sus prolongaciones pueden ser fecundas en los dominios más diversos. En pedagogía, por ejemplo, al destacar el valor de una enseñanza que no sea la simple yuxtaposición de disciplinas, sino que esté constituida por conjuntos coherentes mucho más asimilables. En el terreno social, al alentar a volver a pensar la influencia ejercida en los individuos por estructuras determinadas, ha favorecido grandemente un paso muy general a la psicología social, en particular gracias a la obra de Kurt Lewin, a la que nos referiremos más adelante. Por su descripción de un "campo psicológico" considerado por ellos como una "categoría explicativa fundamental", los gestaltistas han aportado a la psicología, de una manera más sutil que Watson, el medio de liberarse del yugo cartesiano, al suministrarle una justificación de la correspondencia que tendía a establecer entre vida interior y comportamiento.

Las preocupaciones globales y dinámicas introducidas por la *Gestalttheorie* tienden igualmente a imponerse en el campo médico, en el que la medicina llamada "psicosomática", nacida en los Estados Unidos hace un cuarto de siglo, gana terreno día a día. La inspiración de dicha medicina se nos manifiesta como la culminación lógica de las investigaciones de los campos más diversos (reflexología pavloviana, psicoanálisis, neuropsiquiatría, endocrinología); aun fuera de la escuela psicosomática propiamente dicha, la medicina en general, por oposición a la de ayer, en la que la extrema especialización parecía ser la condición misma de su carácter científico, se orienta hacia la consideración de los equilibrios y los desequilibrios globales del individuo en su totalidad psicoorgánica.⁶³

En el plano teórico, las discusiones que suscita la *Gestalttheorie* versan especialmente sobre el papel de la afectividad en la percepción, sobre las relaciones de esta última con la acción, sobre la imbricación de los campos perceptivos globales con los acontecimientos de una historia individual en la que entran a formar parte la herencia, la memoria y los hábitos. Como era de esperar, los gestaltistas creen poder responder a estas cuestiones. A propósito de la memoria, por ejemplo, hablan de un proceso de adquisición concebido como un proceso de organización, mostrando que no podría

⁶³ Cf. F. Alexander, *La médecine psycho-somatique, ses principes et ses applications* (Payot, París, 1952, 2ª edición, 1962); igualmente Paul Chauchard, *La médecine psychosomatique*, P.U.F., 1955.

haber asociaciones sin la intervención de una necesidad, de un interés. Pero si la importancia de la afectividad y de la experiencia adquirida no se les ha escapado necesariamente, muchos problemas quedan abiertos cuando se tratan de comprender en verdad las articulaciones concretas de estas estructuras perceptivas que ellos han descrito con gran sagacidad.

A este respecto, sus puntos de vista encontrarían prolongaciones importantes en los trabajos de un discípulo de Köhler en Berlín, Kurt Lewin (1890-1947), que desempeñará un papel de primer plano en el campo de la psicología social norteamericana.⁶⁴ Israelita como los promotores de la *Gestalttheorie*, Lewin tuvo que huir como ellos de la Alemania hitlerista para refugiarse en los Estados Unidos. Los contactos que anudó allí con representantes moderados del behaviorismo lo incitaron a profundizar la famosa pareja de estímulo-respuesta y a integrarla en su teoría del *campo total*.⁶⁵ Éste constituye una ampliación del "campo perceptivo", en tanto que engloba al sujeto mismo con su afectividad. Ese aspecto de las cosas ya aparece en los promotores de la *Gestalttheorie*, particularmente en ciertas descripciones de Koffka,⁶⁶ pero Lewin lo afronta más directamente recurriendo a ingeniosas técnicas para experimentar la influencia del "campo psicológico" sobre el individuo. Es así como sus experiencias tienden a mostrar la interdependencia del sujeto y los objetos considerados según una configuración de conjunto, en un *campo total* que engloba al todo.

Por ejemplo, un niño es colocado en un círculo trazado con tiza. Sin franquear los límites así prescritos, debe alcanzar un objeto situado afuera, disponiendo para ello de algunos instrumentos: bastones, ganchos, cuerdas. Lewin observa y describe en términos de "dinámica del campo", las reacciones afectivas del sujeto en relación con la estructura que constituye el elemento perceptivo o cognoscitivo de la situación. Ésta pone en juego dos fuerzas: una orientada hacia el objeto que ejerce una atracción sobre el sujeto; otra, que Lewin llama "barrera psíquica", que emana del "círculo que no se debe rebasar", que constituye una fuerza dirigida en sentido contrario. El conflicto engendra una tensión y Lewin observa la manera en que el sujeto trata de ponerle fin, sus actitudes y los sentimientos que manifiesta.

⁶⁴ Véase el cap. XXIII, 3, e.

⁶⁵ *A dynamic theory of personality*, Nueva York, 1935; *Principles of topological psychology*, Nueva York, 1936. Cf. en francés: *Psychologie dynamique*, P.U.F., 1959.

⁶⁶ *Principles of Gestalt Psychology*, ed. cit.

La mejor solución es naturalmente el éxito obtenido si se respeta la consigna, que procura al sujeto una plena satisfacción. Si fracasa en esas mismas condiciones, el fracaso mismo será franco. Pero con frecuencia intervienen conductas dilatorias o de evasión. Por ejemplo, el niño interrumpe sus intentos fingiendo interesarse en otra cosa; se atrinchera tras una actitud pasiva o imagina procedimientos quiméricos, etc. A veces el procedimiento es más brutal y el sujeto busca una satisfacción mediocre violando la consigna o adoptando una actitud hostil, etcétera. Los actos de sustitución pueden revestir formas más alejadas técnicamente del problema inicial, buscándose una distensión en el sentido de una compensación ficticia.

Las experiencias de Lewin han demostrado que las "valoraciones" intervienen en función igualmente de situaciones anteriores, según que hayan sido éxitos o fracasos. Incitan en algunos casos al sujeto a comprometer a su propio yo a fondo, a poner todos sus recursos en la solución del problema, con la consecuencia de intensificar el éxito o el fracaso; o a considerar, por el contrario, el problema como una especie de juego, sin dedicarse a ello íntegramente, lo que tendrá como efecto hacer menos agudo el fracaso o el éxito menos vivo. Si el *campo total* de Lewin polariza, por tanto, el espacio según las fuerzas que aparecen como polos de atracción o de repulsión, no excluye la dimensión temporal, es decir, la historia. Conviene recordar a este respecto sus experiencias consistentes en presentar a los sujetos determinados problemas prácticos que unos (el grupo testigo) podían dedicarse a resolver hasta la solución final, mientras que los otros eran interrumpidos en su tarea bajo cualquier pretexto, lo más natural que fuera posible. Buscando después lo que subsistía en la memoria de las acciones terminadas o inacabadas, Lewin pudo comprobar que la acción interrumpida deja una laguna, crea lo que denomina una "cuasi-necesidad", es decir, una tendencia a terminarla. Lo que probaría, en lengua gestaltista, que la estructura de la acción, si permanece abierta, engendra una tensión que subsiste hasta el equilibrio que procura la terminación.

XXII. LOS PRINCIPALES CAMPOS DE INVESTIGACIÓN

1. EL PROBLEMA DE LOS CRITERIOS

DURANTE la segunda fase de su desarrollo, en la primera mitad de este siglo, la psicología se ha ramificado hasta el punto de que no podríamos dar razón de ella por entero en el plano de las investigaciones, ni pretender realizar *a fortiori* un balance total en el nivel de los hechos. Sin embargo, es posible aclarar la situación creada poniendo la atención en los métodos y los criterios que orientan a las corrientes estudiadas en el capítulo anterior.

Es indiscutible que no nos encontramos actualmente, hablando con propiedad, ante una psicología, sino ante ciencias psicológicas cuya unificación constituye todo un problema. Entre los propios psicólogos, ciertas intolerancias recíprocas nos llevan de nuevo a los criterios metodológicos. Por ejemplo, aunque el psicoanálisis freudiano ha abierto suficientes perspectivas nuevas como para que reconocamos que su aportación ha sido capital en el conjunto de las investigaciones contemporáneas, también es verdad que su valor fue negado por Watson, el padre del behaviorismo norteamericano, y que algunos sabios *stricto sensu* llegan inclusive a negarle todo carácter científico. Tal es el caso de Marcel Boll, que coloca en la misma categoría —la categoría psiquiátrica de los “ciclotímicos”— a los psicoanalistas y a los místicos, los radiestesistas, los homeópatas y los metafísicos.¹ Ni qué decir tiene que tales divergencias se deben a los métodos y a la idea que se forman de la experiencia. Esto es particularmente notorio en la historia de la psicología animal.

La marcha de las ciencias psicológicas, desde este punto de vista, presenta fluctuaciones que nos conducen de nuevo, forzosamente, al problema del conocimiento. Porque oscila entre el deseo de una objetividad radical (el behaviorismo de Watson constituye el intento más atrevido que se haya realizado por este camino paradójico) y el interés por las condiciones mismas del conocimiento, que no se podrían simplificar sin caer en el simplismo (tal fue el papel de la *Gestalt*, influida por la *fenomenología* de Husserl). La última parte de esta obra está dedicada a estudiar la influencia que en el campo de las ciencias psicológicas ha ejercido ese movimiento filosófico, surgido de la preocupación por resolver una crisis que afecta

¹ *L'occultisme devant la science*, P.U.F., 1947, p. 129.

a todo el pensamiento contemporáneo: a la filosofía, por cuanto la ruptura de los marcos tradicionales, desde Marx y Nietzsche, había creado para ella una situación ambigua, amenazada como estaba de verse disuelta en las condiciones históricas, sociológicas, psicológicas, de las que no sería sino la expresión; y a las ciencias, por cuanto sus fundamentos habían sido sometidos a una severa crítica, sobre todo por el empirio-criticismo de R. Avenarius (*Kritik der reinen Erfahrung*, Leipzig, 1888-1890), de E. Mach (*Die Analyse der Empfindungen*, Jena, 1903; trad. esp.: *Análisis de las sensaciones*, Madrid, 1925) y, en Francia, contemporáneamente a los de Bergson, los trabajos de Henri Poincaré (*La valeur de la science*, 1905) y de P. Duhem (*La théorie physique*, 1906).

2. EL EMPLEO DE LOS “TESTS” Y SUS LÍMITES

Aunque podrían mencionarse algunas investigaciones anteriores, orientadas por el deseo de registrar y de medir, con la ayuda de pruebas, ciertos aspectos del psiquismo humano, en particular las del antropólogo inglés Francis Galton, corresponde sobre todo al francés Alfred Binet (1857-1911) la paternidad del método de los *tests*. El término lo creó en 1890 el psicólogo norteamericano J. McKeen Cattell al llamar “*mental test*” a una serie de pruebas psicológicas destinadas a descubrir las diferencias individuales de los estudiantes universitarios. El método estaba llamado a gozar de una difusión enorme que habría de llegar hasta el abuso.

Antiguo alumno de Charcot en la Salpêtrière, Alfred Binet, si bien fue en 1894 director del primer laboratorio de “Psicología fisiológica” de la Sorbona, se orientó rápidamente hacia una psicología “experimental” muy diferente de aquella en que se pensaba al advenimiento de la nueva ciencia. Convencido de que la vida psíquica es una totalidad y de que el pensamiento no podía reducirse, como quería Taine,² a una combinación de imágenes, se preocupó por estudiar la inteligencia humana bajo el aspecto de “esquemas directores” y al ser humano como un “haz de tendencias”. Desde 1896, en el *Année psychologique* (creado en 1895 y del que Henri Piéron fue más tarde director y principal colaborador), reprocha a sus antecesores haber prestado una importancia excesiva, en sus exámenes mentales, al estudio de los procesos psíquicos inferiores y haber descuidado demasiado las aptitudes superiores: atención, imaginación, inteligencia, que distinguen a los individuos mucho más que su apti-

² Hippolyte Taine, *De l'intelligence* (1870).

tud táctil u olfativa. Hice ver ya que en su libro de 1903, *Étude expérimentale de l'intelligence*, indica sus discrepancias respecto de la psicología de laboratorio que practicaban sus antecesores. Por tanto, la experimentación, tal como él la concibe, es muy amplia. Incluye, sobre todo, los cuestionarios, las entrevistas, las encuestas, etc., es decir, procedimientos que suponen la intervención de una introspección controlada.³

A comienzos del siglo, el problema de los niños anormales estaba a la orden del día en Francia. En 1904, el Ministerio de Instrucción Pública sometió el problema al estudio de una comisión de médicos, educadores y sabios. Binet formó parte de la misma y se convirtió en uno de los dictaminadores. Entregándose por entero a esta nueva tarea, se puso a buscar, incansablemente, un criterio científico que permitiese estimar el atraso o el adelanto intelectual de un escolar; y al año siguiente se halló en posibilidad de publicar en la revista *Année psychologique*, los resultados de sus investigaciones emprendidas en colaboración con el doctor Simon, médico del Asilo de Rouen.⁴

Para descubrir a los débiles mentales en las escuelas, pensó en recurrir a pruebas de dificultad creciente que pusiesen en juego los "procesos superiores", para determinar el rendimiento característico del término medio de los niños de cada edad. Y hacía posible, así, comparando los resultados obtenidos por un individuo cualquiera con los niveles establecidos (edad mental media), determinar si estaba atrasado o adelantado, y en qué medida. Binet condensó más tarde sus opiniones en cuanto a la instauración de una "escala métrica de inteligencia" en su obra: *Les enfants anormaux* (París, 1907).

Cuando comenzó, varios años antes, sus investigaciones sobre las correlaciones posibles entre el volumen del cráneo y el grado de inteligencia, había tropezado con dificultades para apreciar el nivel de inteligencia. Impresionado por el hecho de que un niño puede generalmente decir su nombre hacia los 3 años y su edad hacia los 6, imaginó preguntas tipo, que ponían en juego un saber ligado a la experiencia cotidiana y diferente según las edades, adecuadas para clasificar a los niños de acuerdo con sus respuestas. Un niño con

³ Véase el capítulo xx, § 6, donde nos referimos igualmente a la "Escuela de Wurtzburgo".

⁴ Binet y Simon, "Méthodes nouvelles pour le diagnostic du niveau intellectuel des anormaux" (*Année psychologique*, XI, 1905). Los tests establecidos por estos dos autores fueron publicados, de manera muy explicativa, en una reedición del doctor Simon *La mesure du développement de l'intelligence chez les jeunes enfants*, París, 1917.

una inteligencia de 6 años, por ejemplo, es capaz de resolver problemas que la mayoría de los niños de 6 años pueden resolver (definir por el uso, objetos familiares, una mesa, un tenedor, etc., distinguir la mañana de la tarde, copiar convenientemente un rombo, etc.). A una edad mental de 5 años debe corresponder la capacidad de realizar con éxito una prueba de recortar, de reconstruir una figura, de distinguir palabras abstractas, etc. Los resultados obtenidos son calificados con un - o un +, y el promedio general permite obtener fácilmente la *edad mental*. Como sucede con frecuencia que el niño fracasa frente a una o dos pruebas correspondientes a su edad pero resuelve otras de edad superior, el promedio se establece contando cada éxito complementario como una fracción de año (diferente según la edad). En resumen, se trata de un nivel comparativo fundado en un criterio de normalidad obtenido por el éxito del 50 al 75 por ciento de los sujetos de determinada edad, más que de una medida propiamente dicha.

La escala original de Binet-Simon ha sido modificada varias veces por sus propios autores. Y ha dado origen a innumerables investigaciones análogas, destinadas a someterla a prueba y a perfeccionarla.⁵

En términos generales, la psicología de Binet da testimonio de una gran preocupación por lo concreto; apunta menos a estudiar el espíritu en general que los individuos y algunas "familias" de inteligencias. La amplitud de su curiosidad se pone de manifiesto con sólo enunciar sus otros estudios: *Psychologie des grands calculateurs et des joueurs d'échecs*, 1895; *La suggestibilité*, 1900; "Le mystère de la peinture" (*Année psychologique*) 1909; "Rembrandt" (*ibid.*), 1910; *L'âme et le corps*, 1905; "Esprit et Matière" (*Bulletin de la Société française de philosophie*), 1905; "Cerveau et Pensée" (*Archives de psychologie VI*); *Les révélations de l'écriture*, 1906; "Essai de chiromancie expérimentale" (*Année psychologique*, XVI).

La misma variedad de intereses encontramos en el psicólogo ginebrino Édouard Claparède (1873-1940), cuya obra, en buena parte, continúa la de Binet, a quien le ligaban lazos de amistad, mediante un esfuerzo constante de elaborar y de experimentar métodos de diagnóstico mental. Y también de discutirlos.

⁵ "Este notable trabajo, grávido de promesas, pasó completamente inadvertido en Francia. A lo sumo provocó algunas burlas de pedagogos bromistas. Pero, en el extranjero, despertó la admiración general y luego un entusiasmo arrebatado, sobre todo en los Estados Unidos... Por doquier, abstracción hecha de críticas de detalle, se las encontró totalmente satisfactorias" (E. Claparède, *Comment diagnostiquer les aptitudes chez les écoliers*, Flammarion, 1924, p. 12).

Desearía ser un observador, un explorador, un experimentador, un descubridor. He sido antes que nada un sistematizador, un maestro, un organizador de conocimientos, un hacedor de "revistas generales" para "aclarar" una cuestión. Mi obra acerca de la psicología del niño está llena de divisiones, de subdivisiones y de clasificaciones pedantes que horrorizan a mi ser romántico... y padezco tanto más cuanto que es este último el que me parece corresponder a mi "verdadero yo", en tanto que la tendencia clásica se me aparece como un demonio extraño, que me tiene cogido por el cuello y me impone brutalmente su voluntad.⁶

Al igual que Binet, Claparède abarcó múltiples aspectos de las ciencias psicológicas: psicofisiología, psicopatología, psicoanálisis, psicología animal; asociación de ideas, memoria, testimonio; interés, necesidades, juego; inconsciente, hipnosis; psicología del niño en general y pedagogía en general, etc. Se apoyaba en una psicología funcional⁷ desprendida de todo escrúpulo metafísico o epistemológico, de inspiración pragmatista, según la cual la legitimidad no tiene más garantía que la fecundidad. A su juicio, tal psicología tenía el mérito de permitir la descripción y la delimitación de algunos fenómenos, plantear problemas de génesis, sugerir aplicaciones prácticas y formular leyes. En tanto que es casi imposible, pensaba, distinguir, desde el punto de vista estructural, la inteligencia de la voluntad, por ejemplo, por cuanto imágenes, pensamientos, tendencias, afectos, etc., se encuentran mezclados; desde el punto de vista funcional nos encontramos ante conductas muy diferentes. Se trata entonces de preguntarse, no sólo cuál es el papel que desempeña un determinado fenómeno, sino en qué circunstancias sobreviene, cuál es la situación que lo engendra. Las "leyes" que Claparède se vio llevado a proponer, de tal manera, son muy numerosas: *ley de la necesidad* ("toda necesidad tiende a provocar las reacciones adecuadas para satisfacerla"); *ley de la extensión de la vida mental* ("el desarrollo de la vida mental es proporcional a la distancia que existe entre las necesidades y los medios de satisfacerlas"); *ley de la toma de conciencia* ("el individuo toma conciencia de un proceso —de una relación, de un objeto— tanto más tarde cuanto más pronto su conducta implica el uso automático, inconsciente, de este

⁶ *Autobiographie* (Ediciones de los *Archives de Psychologie*, Ginebra, 1941. En inglés en *A history of Psychology in Autobiography*, editado por Carl Murchison, Clark University Press, Worcester, Mass., 1930, vol. I).

⁷ *La psychologie fonctionnelle*, comunicación al X Congreso Internacional de Psicología, Copenhage, agosto de 1932 (extracto de la *Revue Philosophique*, enero-febrero de 1933).

proceso"); *ley de anticipación* ("toda necesidad que, por su naturaleza, corre el riesgo de no poder ser satisfecha inmediatamente, aparece de antemano"); *ley del interés momentáneo* ("a cada instante, la necesidad más urgente se anticipa a las otras"), etc., etcétera.

Pero si podemos encontrar en él ideas interesantes por lo que respecta, sobre todo, a la psicología de la inteligencia y de la voluntad, al sueño,⁸ etc., es en el campo de la psicopedagogía donde se ejerció, en el camino abierto por Binet, la actividad principal de Claparède. Refractario a los métodos uniformes y rutinarios de la enseñanza oficial, sentía nostalgia de una enseñanza "a la medida" e iniciaba a sus estudiantes, atraídos desde numerosos países por la reputación que había adquirido el Instituto Jean-Jacques Rousseau, creado por él en 1912, en la práctica y en la discusión de los tests más variados. El *método de los porcentajes*, aplicado a la graduación de los tests, le servía para determinar el lugar que ocupa un individuo en un total de cien individuos, agrupados conforme a los resultados obtenidos con un determinado test, y para elaborar, así, "perfiles psicológicos".⁹

Como lo hice ver ya, los psicólogos han desplegado una sorprendente actividad en la producción de tests. Como el número de éstos se eleva actualmente a centenares y aun a millares, se necesitaría un volumen para exponer solamente los ideados para realizar un diagnóstico de la inteligencia y del carácter.

Por lo que se refiere a la inteligencia, por ejemplo, se advirtió después de la *escala métrica* de Binet-Simon, de pretensiones modestas, que había que encontrar otros medios si se quería "medir" la inteligencia adulta. Porque una vez que la inteligencia llega al término de su desarrollo, hacia los 15 años, las cosas se complican singularmente. ¿Cómo hablar todavía de *edad mental*? Por eso las investigaciones se han complicado al extremo. Lo mismo que el ob-

⁸ Su teoría del sueño hace intervenir a la "ley de anticipación". Hay un margen entre la percepción subjetiva de la necesidad y la necesidad orgánica objetiva y este margen permite al individuo no ser cogido de improviso. Tal como el hambre, observaba, aparece mucho antes de que estemos a punto de morir de inanición y, así, comemos "demasiado pronto", el sueño constituye una necesidad anticipadora. A los autores de su tiempo, que en su mayoría atribuían el sueño a una intoxicación, Claparède objetaba que dormimos antes de estar intoxicados (pues la intoxicación provoca, al contrario, insomnio); que existe un sueño instintivo (lirones, marmotas), y un sueño que es resultado del desinterés.

⁹ "Profils psychologiques gradués d'après l'ordination des sujets" (*Arch. de Psychol.*, XVI, 1916); *Psychologie du l'enfant*, 8ª ed., Prefacio; *Comment diagnostiquer les aptitudes chez les écoliers*, 2ª ed., cap. IV.

jeto de investigación, puesto que la "inteligencia" se enriquece con la experiencia vivida y una multitud de adquisiciones culturales de las que es inseparable.

Ya en lo que se refiere a la *edad mental*, el psicólogo alemán W. Stern había comprobado que una diferencia de un año entre la edad mental y la edad del calendario no tenía la misma significación si el niño tiene 4 años que si tiene 12. Así propuso una medida derivada de la edad mental, el Cociente de Inteligencia (I. Q.), o sea, la relación de la edad mental con la edad real.

Edad *mental* × 100 (teniendo el individuo medio, por definición, un I. Q. de 100)

Edad real.

Según que su I. Q. sea superior, igual o inferior al patrón, el sujeto es avanzado, normal o retrasado.

Con la aparición de la *psicología diferencial*, cuyo nombre aparece por primera vez en W. Stern en 1900, iban a multiplicarse los trabajos que recurren a la estadística y a la técnica de los *tests*, con numerosas aplicaciones en los campos de la psicotécnica, de la selección y la orientación profesional.

Un papel importante fue desempeñado en este campo por el inglés Francis Galton (1822-1911), primo de Darwin, que había concebido primero el proyecto de comprobar experimentalmente la teoría de la evolución estudiando estadísticamente las diferencias individuales y la herencia y que tuvo la idea de ampliar su método a los fenómenos mentales. Esos trabajos de Galton, continuados por otros autores, condujeron al *análisis factorial* de Charles Spearman (1863-1945), es decir, un método de análisis de los coeficientes de correlación propio para determinar los factores generales en los comportamientos individuales. El nombre de Spearman es inseparable del *factor G* (o factor general) descubierto por él, que impregnaría más o menos, según su dificultad, los *tests* aplicados a un sujeto. En todo comportamiento humano ese factor G está asociado a un factor *s* (factor específico). Pero el norteamericano L. L. Thurstone (1887-1955) iba a descubrir en ese mismo comportamiento una multiplicidad de factores, ninguno de los cuales sería general... No podría tratarse de pasar revista aquí a todos los tests imaginados desde entonces; bastará considerar brevemente los que conocen un favor particular.

Es el caso, por lo que se refiere a los tests de inteligencia, de la *Escala de Wechsler-Bellevue*,¹⁰ que ha suscitado numerosas varian-

¹⁰ Por el nombre de Wechsler, profesor norteamericano, y del hospital psiquiátrico Bellevue, en el Estado de Nueva York.

tes, con frecuencia insignificantes. Especialmente concebida para medir la inteligencia del adulto, incluye once tests que ponen en juego la información general del sujeto, su grado de comprensión general, su capacidad de razonamiento aritmético, su memoria inmediata de las cifras, su vocabulario, además de los que consisten en ordenar imágenes para reconstruir una historia, en indicar lo que falta en un dibujo incompleto, etcétera.

En cuanto a los tests llamados "de personalidad" y "de carácter", el más famoso es sin duda el *Psicodiagnóstico* del psicólogo suizo Hermann Rorschach (1921). El material consiste en diez láminas cubiertas de manchas de tinta, negras o policromas, que el experimentador somete, en un orden determinado, a la interpretación del paciente. Las reacciones de éste: según que advierta el conjunto o el detalle de una lámina; según que vea las manchas más bien en el aspecto de la forma o del color, o del movimiento; según que el contenido de su interpretación (animales, seres humanos, figuras, órganos, etc.), constituyan un conjunto de datos que el experimentador, a su vez, interpretará para hacer un diagnóstico sobre el nivel de inteligencia, la fantasía y el carácter del sujeto.

Después del Rorschach, el T.A.T., el *Thematic Apperception Test*, es el test "proyectivo" más en boga, sobre todo en los países anglosajones.

Fue creado en 1935 por los psicólogos norteamericanos Morgan y Murray, y también conoce numerosas variantes. Una serie de dibujos que representan escenas con uno o varios personajes, de una significación ambigua, se le presenta al sujeto, que debe decir lo que ve e imaginar una génesis y un desenlace de la situación representada. La idea rectora es que el sujeto se identifica con el personaje principal de la imagen y le atribuye sus propios sentimientos. Además del tema y el desenlace de la historia, diversos elementos entran en consideración: la naturaleza del personaje (*heroic*), sus necesidades (*needs*), sus represiones (*press*).

El *test de frustración* (imaginado por Rosenzweig) es también de un empleo frecuente. Elaborado —como su nombre lo indica— en una perspectiva más limitada, pretende descubrir las tendencias profundas del sujeto por la manera en que éste resuelve ciertas situaciones de dos personajes, uno de los cuales aparece frustrado (con un jarrón quebrado, por ejemplo), representadas en dibujos.

El psiquiatra Henri Arthus ha imaginado otro test "de proyección", el de la *aldea*. El sujeto, frente a un juego de armar con piezas que representan casas, muros, techos, árboles, un campanario, una chimenea de fábrica, etc., debe construir un poblado de acuerdo con

su fantasía. La interpretación, que se funda esencialmente en la disposición de los diversos elementos, toma en cuenta el comportamiento del sujeto durante la prueba (rapidez, seguridad, indecisión, etcétera).¹¹

Si se inscribe en el mismo orden de investigaciones, el test Lipot Szondi pretende ser de un alcance más ambicioso. Porque ese psiquiatra húngaro, emigrado a Zurich en 1944, transformó el psicoanálisis freudiano en *Schicksalanalyse* (análisis del destino), donde aparece una teoría de los genes recesivos como subestructuras de las tendencias inconscientes de Freud.¹² El test que le inspiraron sus concepciones, de una aplicación compleja, tiende a determinar en la personalidad del sujeto sus impulsos profundos. Frente a 6 series de 8 fotografías, una de las cuales es la de un individuo afectado de una de las 8 anomalías de los impulsos catalogados por Szondi, el paciente debe designar en especial las que le resultan más simpáticas.¹³

No es dudoso que todos estos tests "de personalidad" y "de carácter" puedan ser de utilidad al que aplica los experimentos, que es en definitiva el único juez. Pero parece evidente también que su interpretación es muy delicada y depende, en última instancia, de la competencia, de la intuición y del tacto del experimentador.

Si los tests que se refieren a las actividades sensoriales y motoras (visión, audición, tacto, fuerza muscular, tendencia a la fatiga, rapidez y precisión de los reflejos, etc.) se han vuelto indispensables en el campo de la selección profesional y justifican por sí solos la *psicotécnica*, una reserva mucho mayor se impone respecto de los tests más ambiciosos.

Por lo que se refiere a los tests de inteligencia en particular, siempre he advertido una desproporción entre el impresionante aparato científico y la escasez de los resultados. Una impresión análoga a la que me daban esos pescadores, provistos de un equipo formidable, que volvían el domingo por la noche con un puñado de esos peces que el habitante de la aldea atrapa lo mismo con una caña y un hilo... En la famosa *Escala de Wechsler-Bellevue*, por ejemplo, esas preguntas elementales pueden permitir descubrir a sujetos dotados de un nivel intelectual por debajo de lo normal, pero difícilmente pueden iluminar verdaderamente sobre las calidades de un ser humano. Medir su paciencia, en todo caso, estima el Dr. Pierre Theil, para quien semejante prueba "constituye una gigan-

¹¹ *Le village, test d'activité créatrice*, Paul Hartman, París, 1949.

¹² *Schicksalanalyse*, Benno Schwabe, Basilea, 1948.

¹³ *Experimentelle Triebdiagnostik*, Hans Huber, Berna, 1947.

tesca comedia pseudo-científica", una "estafa de la ciencia", cuando se aplica a la selección de cuadros.¹⁴ En los Estados Unidos, otro autor desengañado, el sociólogo Pitirim Sorokin, observa un singular desequilibrio entre la inestabilidad y la complejidad del hombre, por una parte, y el carácter artificial de tests que se desarrollan en un tiempo muy corto, en una hora que fijan los experimentadores; y cuyas preguntas, envueltas en una fraseología vaga, son susceptibles de varias respuestas. Recuerda acerca de esto que hasta una observación de mucha más prolongada duración puede conducir a apreciaciones singularmente erróneas. Prueba: Tolstoi y Pushkin, que obtienen notas mediocres en disertación rusa; Newton, que pasa sus últimos exámenes universitarios sin un brillo singular; Vico, eliminado en un concurso universitario en beneficio de un mediocre; Verdi y Beethoven, mal calificados por sus maestros, etcétera.¹⁵

Conviene observar que la moda de los tests está estrechamente ligada a ciertas condiciones sociales. Es inmensa en los Estados Unidos, donde hubo que reclutar rápidamente, en 1917, a los cuadros del ejército, donde prevalece el criterio de la eficiencia, donde las necesidades de la selección profesional y una mentalidad imbuida de ciencia y de empirismo aseguran el éxito de métodos que responden a las exigencias conjugadas de la técnica y de la moda. Del otro lado del Atlántico se inclinan a creer que el especialista, consejero psicológico o psiquiatra, dispone de recetas infalibles para la solución de todos los trastornos y conflictos internos. Bajo el doble aspecto de la psicotécnica y la psicoterapia los tests parecen rodeados allí —con los cuestionarios y los sondeos de opinión— de un respeto supersticioso. Es un aspecto de las cosas que volveremos a encontrar en el capítulo dedicado, más adelante, a la psicología social. Por otra parte, en otro contexto social, los tests no han conocido en la URSS sino un éxito efímero. Practicados en los alrededores de 1930, fueron objeto de muy vivos ataques y después prohibidos por decreto del Comité Central del Partido Comunista en 1936, sobre todo porque se trataba mucho más entonces, en ese país —orientado por una filosofía bien determinada y desprovisto todavía de personal calificado— de formar que de seleccionar.

De una manera general, hoy parece evidente que los tests se han vuelto indispensables en el campo de la psicotécnica al servicio de nuestra sociedad científica y conquistadora; y que puedan ser útiles al psicólogo, al psiquiatra y al pedagogo, pero a título de simples instrumentos, por perfeccionados que puedan ser, que reciben su

¹⁴ *La psychotechnique fausse science?*, "La médecine praticienne", París, 1962.

¹⁵ *Tendances et déboires de la sociologie américaine*, Aubier, París, 1959, p. 78.

sentido no de ellos mismos sino de determinada finalidad, aunque no sea consciente y deliberada; en resumen, sin que una superstición en relación con ellos oscurezca el problema esencial, que es de orden antropológico y no científico ni técnico. Por otra parte, en abril de 1954, las Jornadas Internacionales de Psicología Infantil, que reunieron en París a algunos centenares de psicólogos, médicos, educadores de diversos países —incluyendo los del Este europeo— demostraron felizmente el despertar de un espíritu crítico generalizado en cuanto al empleo de los tests, después de una afición que había sido excesiva en todas partes.

3. LA PSICOFISIOLOGÍA

La introducción sistemática de la anatomía y de la fisiología en el campo de la psicología, desde Wundt, constituye una característica esencial de las investigaciones contemporáneas. Ha permitido la eclosión y el desarrollo de la psicofisiología, estudiando las variaciones concomitantes de ciertas funciones psíquicas con el cuerpo, particularmente con los sistemas nerviosos de la vida de relación y de la vida vegetativa, con el encéfalo y las glándulas endocrinas. Estas investigaciones desembocan en la caracterología, cuando tienden, más que a determinar leyes generales, a establecer una clasificación de los individuos en función de algunas particularidades comunes, que permiten asignarles una categoría tipológica.¹⁶ Estas mismas investigaciones encuentran una aplicación práctica en el campo de la psicotécnica. Por otra parte, se reúne con las de la psicopatología. Entonces son numerosos los "compromisos" y las interferencias entre los métodos que tienden a constituir un esquema de explicación, en los que el aspecto biológico se impone sobre los datos puramente psíquicos, y los que, por el contrario, dan privilegio a los últimos; en pocas palabras, entre la orientación de las fisioterapias y de las psicoterapias. De manera general, al nivel de las investigaciones y de los métodos, se pone de manifiesto que está en pleno florecimiento una psico-fisiología fundada en la hipótesis, admitida como regla de trabajo, de que todo fenómeno psíquico

¹⁶ Existen hoy en día numerosos sistemas caracterológicos, en los que las tipologías tienen como fundamento criterios particulares —somáticos o psicológicos— de clasificación. Los que se apoyan en características somáticas hacen hincapié, unas veces, en el predominio de un aparato orgánico: muscular, respiratorio, digestivo, cerebral (Sigaud y Mac Auliffe), y otras veces en la fórmula endocrina y en el equilibrio neuro-vegetativo (Viola y Pende), y otros más en la morfología (Kretschmer), etc. Véase, Guy Palmade: *La caractérologie* (P.U.F., 1952), bibl., pp. 125-126.

tiene un concomitante físico determinado; verdaderamente, constituye uno de los aspectos particularmente fecundos de una psicología que quiere ser auténticamente "experimental". La hipótesis de este paralelismo tiene en su favor la evidencia de los hechos más ordinarios; la diferencia con el pasado es que hoy se beneficia de un instrumental técnico perfeccionado, que ha sido posible gracias a los progresos de las ciencias físicas y biológicas.

Apenas es necesario invocar, a propósito de esto, todas las modificaciones y alteraciones del humor y del pensamiento por efecto de algunos trastornos corporales o de algunos medicamentos; y, a la inversa, todas las repercusiones orgánicas desencadenadas por acontecimientos psíquicos (emoción, pesar, alegría, etc.). Prácticamente, y aun si es imposible demostrar tal paralelismo cuando se trata de las actividades superiores del espíritu, como no sea por un aspecto en cierta forma negativo (se pueden determinar, por ejemplo, las causas fisiológicas de un desvanecimiento que interrumpa la vida de la conciencia), la orientación de las investigaciones ha puesto de relieve que su admisión es fecunda. Por otra parte, encuentra un fundamento en el hecho de que la evolución biológica se manifiesta como una suerte de ascensión hacia una complejidad nerviosa y cerebral creciente (mayor multiplicidad de las vías, mayor riqueza en neuronas) cuya importancia condiciona, muy especialmente en el hombre, una actividad y un comportamiento que poseen una sorprendente complejidad.

Los descubrimientos que se han hecho en psicofisiología son demasiado numerosos y complejos como para que hablemos de ellos aquí por extenso. Por ejemplo, desde el descubrimiento, realizado por Cannon, de la hiperglicemia en las grandes emociones humanas, todas las reacciones viscerales que acompañan a la emoción: circulatorias, digestivas, respiratorias, glandulares, musculares, etc., han sido objeto de investigaciones minuciosas con objeto de establecer algunas constantes.¹⁷ Por otra parte, la psicofisiología ha puesto de manifiesto la importancia de las glándulas endocrinas y de las hormonas que producen. La experimentación con animales (ablación de estas glándulas —genitales, tiroideas, suprarrenales, etc.— en particular en gatos, perros, o monos), ha mostrado cómo las

¹⁷ La emoción es un fenómeno característico de un "hecho" susceptible de interpretaciones diversas, puesto que se le puede expresar en términos de fisicoquímica, de neurología o de psicología. En el plano de lo psicológico se presenta el problema del *sentido* de la emoción. "Fallo del instinto", para el psicólogo de Lausana, J. Larquier des Bancels; en Sartre está ligada a las características de una "conducta mágica", etcétera.

perturbaciones psicofisiológicas así provocadas podrían ser corregidas mediante extractos glandulares específicos. ¿Quién no conoce hoy las correlaciones psíquicas de un mal funcionamiento de la glándula tiroidea, su acción sobre el humor y sobre la actividad intelectual, según que sea demasiado rápido o demasiado lento? La importancia de las glándulas de secreción interna se ve igualmente en el papel de dirección y de control endocrino que parece desempeñar la más pequeña de ellas, la hipófisis, alojadas en la base del cráneo, que ha sido calificada de verdadero "cerebro endocrino".

La vivisección practicada en perros (Cannon, Bard) ha permitido adquirir nuevos conocimientos acerca del papel atribuible a las diversas partes del cerebro. En particular el que desempeña su base, el diencefalo, en el dominio de las pulsiones instintivas. Mientras que el tálamo parece regir el tono afectivo de la sensación, se ha descubierto que el hipotálamo rige las pulsiones primitivas, las oscilaciones de la vigilia y del sueño, el humor. De manera general, la experimentación ha mostrado que el diencefalo puede ser considerado como el punto de reunión del sistema nervioso central con el neurovegetativo y el sistema endocrino:

en estrecha vinculación con la hipófisis, glándula endocrina maestra, con el lóbulo frontal, instrumento de las síntesis mentales, rico en formaciones vegetativas, el diencefalo ocupa una situación privilegiada en los confines de los sistemas nerviosos de la vida vegetativa y de la vida de relación.¹⁸

En pocas palabras, hoy se admite que los aparatos endocrino y simpático, con sus correlaciones diencefálicas, rigen las fuerzas instintivas, y que las acciones recíprocas entre el córtex (cuyo desarrollo es enorme en el hombre) y la base del encéfalo, están en relación con un poder de síntesis de atención que rige las funciones de utilización controlada de la energía.

De los conocimientos adquiridos en materia de psicofisiología se desprenden algunas prácticas psico-quirúrgicas: la lobotomía practicada por primera vez por el portugués Moniz, en 1936, que anula la función propia de algunas zonas de la corteza prefrontal, mediante la selección de los haces blancos que las unen a los centros subcorticales. Tal práctica, controvertida inclusive en los medios médicos, plantea el problema de los límites asignables a la intervención humana.

¹⁸ Jean Delay: *Aspects de la psychiatrie moderne*, P.U.F. (Biblioteca de psiquiatría dirigida por Jean Delay), 1956, p. 58.

De manera general, las investigaciones psico-fisiológicas, enriquecidas por las aportaciones de la neurología, han revelado la sorprendente complejidad del sistema nervioso central. Hoy se admite que toda excitación causa en la célula nerviosa una perturbación de la carga eléctrica (engendrada por su actividad química), que constituye el *influjo nervioso*, ese fluido misterioso que Descartes atribuía a los "espíritus animales". De tal manera, este influjo nervioso parece consistir en una onda eléctrica, de rapidez mensurable, que se propaga de un elemento nervioso a otro, a través de un mediador químico, siempre que exista un determinado acuerdo entre ellos, es decir, a condición de que posean la misma *cronaxia*; el papel de los centros nerviosos (médula espinal y encéfalo) es el de "hacer el cambio de agujas" de este influjo, en tal o cual dirección, bloqueando o facilitando su camino. Se ha podido comparar esta actividad a la de un teléfono automático sumamente complicado. Se admite ahora que el cerebro del hombre posee en grado elevadísimo un poder de excitación y de freno (dinamogenia e inhibición), y que es capaz, tanto de dirigir los influjos intracerebrales hacia los sistemas motores (mover el brazo a voluntad) como de prohibir una reacción refleja (permanecer "impasible" en el dolor). Este aspecto de las cosas se aclara, en cierta medida, a la luz de los "reflejos condicionados". Por lo demás, se sabe que las facultades cerebrales en potencia no pueden hacerse actuales sino en función de un desarrollo progresivo a partir de las impresiones sensoriales, inseparables a su vez de una relación con el medio social. La importancia decisiva de este factor ha sido puesta de manifiesto por algunos casos de niños salvajes, criados por lobos, que se mostraron incapaces de hablar y de aprender cuando fueron reincorporados a la sociedad de los hombres, como si sus centros coordinadores se hubiesen atrofiado por falta de uso.

4. LA PSICOLOGÍA ANIMAL

Si la experimentación sobre el ser humano tropieza con los límites que le impone la conciencia moral o religiosa, no sucede lo mismo cuando se trata de los animales. El campo de la psicología animal es considerado así, frecuentemente, por quienes lo cultivan, como privilegio, por la libertad de acción de que dispone el experimentador, que le permite controlar sus hipótesis. En psicología clínica, la experimentación es forzosamente limitada; en psicología infantil también. Imposible saber cómo un niño se comportaría si se transformaran sus condiciones de vida, si se le elevara por enci-

ma de cualquier medio social. Por otra parte, nunca se dispone en psicología humana sino de un número reducido de sujetos, lo que limita también el alcance de las conclusiones estadísticas. Nada semejante sucede en psicología animal, puesto que entonces pueden practicarse toda clase de experiencias recurriendo especialmente a la vivisección; y también criar el animal en condiciones artificiales, provisionalmente o de una manera permanente, abarcando varias generaciones, lo que permite teóricamente ver lo que corresponde a la herencia y al medio en la génesis de ciertas actitudes. Y hacerlo con un "material" cuasi ilimitado, salvo cuando se trata de experiencias con monos antropoides. En resumen, el campo de la psicología animal sería por excelencia aquel donde encuentra sus mejores condiciones el ideal de una psicología objetiva, con un método que permite describir en el lenguaje de las ciencias físicas las respuestas de los animales a situaciones determinadas; suponiendo que la relación objetiva explique también la perspectiva propia del animal. Estamos aquí forzosamente en la antípoda de la concepción según la cual no hay verdadera psicología sino en el conocimiento directo del psiquismo por sí mismo; un conocimiento interior, vivido, como lo quería Bergson.¹⁹ Por supuesto, siempre ha habido naturalistas que han observado a los animales. Pero esta observación, según los psicólogos de los que fueron antecesores, no era "científica". Podía informar simplemente sobre la manera en que se comporta un animal en condiciones naturales, pero sin ser capaz de revelar nada sobre los determinismos de ese comportamiento. O si intentaba hacerlo, era confundiendo casi siempre condiciones y simples circunstancias, mientras que la experimentación permite, al suprimir tal o cual circunstancia, saber si es accesoria o determinante. El entomólogo Fabre, en cuyas observaciones confió mucho Bergson, no escaparía a esa deficiencia.

C. L. Morgan (1852-1936) fue el primero en romper con el antropomorfismo consistente en atribuir a las conductas del animal intenciones análogas a las que intervienen en el comportamiento humano y en preconizar un método experimental. Promovió así investigaciones que iban a multiplicarse, tendientes a estudiar objetivamente la vida animal. Primero se produjo cierta actitud favorable a los famosos *tropismos* del biólogo alemán J. Loeb (1895-1924), considerados como el tipo mismo de la actividad elemental. Loeb entendía por "tropismos" las reacciones de orientación y de locomoción producidas en el animal por agentes exteriores (luz, calor, etc.); reacciones interpretadas en un sentido puramente mecanicista. La

¹⁹ Cf. capítulo XIX.

teoría daría lugar a muchas controversias, y a extrapolaciones que con frecuencia llegaron a excluir del comportamiento todo aspecto psicológico.

Innumerables trabajos siguieron a los de Loeb. Sobre los organismos inferiores (protozoarios, moluscos, crustáceos, invertebrados); sobre los insectos; sobre los animales inferiores; sobre los antropoides o monos superiores (monos, orangutanes, chimpancés, gorilas). La discriminación de los grupos estudiados no se establece únicamente con vista a una repartición de las tareas; dependen de caracteres distintivos que les confieren ciertos lazos objetivos. Pero parece que la clasificación de las especies debe algo a la jerarquía que los filósofos, desde Aristóteles, siempre han establecido en ese campo.

Las investigaciones emprendidas en el campo de la psicología animal han aportado innumerables datos experimentales, tanto sobre los mecanismos del comportamiento animal como sobre los procesos de su aprendizaje (el famoso *learning* de los psicólogos norteamericanos). Esos datos han sido diversamente interpretados. Las publicaciones dedicadas a tales experiencias fueron particularmente numerosas hacia los años de 1920-1940. J. A. Bierens de Haan menciona más de 200,²⁰ y una obra de R. Woodworth dedica un centenar de páginas a las reacciones condicionadas y al aprendizaje de un laberinto.²¹

Para concretar las cosas, conviene recordar a este respecto las experiencias particularmente representativas de E. Thorndike (1874-1949), innovador ingenioso en el campo de la técnica experimental. Sometió a los métodos del laberinto y a las experiencias con los *problem-boxes* a toda clase de animales: pollos, gatos, perros, monos inferiores. La cuestión que se planteaba él, que rechazaba toda hipótesis sobre el psiquismo animal, era saber cómo los animales resuelven problemas de un interés vital para ellos. Colocado en ayunas en una jaula con rejas, un animal ve afuera un pedazo de carne o de pescado. Para salir y apoderarse del pedazo, tiene que bajar un pestillo. Thorndike observó esto: el animal, después de haberse lanzado varias veces sobre la puerta, acaba por tropezar por casualidad con el pestillo que la abre. Se comprueba, si vuelve a iniciarse la experiencia, calculando el tiempo necesario para cada solución, que ese tiempo disminuye con el número de experiencias. La conclusión fue que el animal aprende por *ensayos y errores*. El primer movimiento coronado de éxito se debe al azar y luego se instala un mecanismo; una adaptación refleja no dirigida, que permite excluir

²⁰ *Labyrinth und Umweg*, Leiden, 1937.

²¹ *Psychologie expérimentale*, P.U.F., 1949.

del proceso de aprendizaje la intervención de una actividad inteligente. Ya era una solución "behaviorista", en el sentido que iba a popularizar pronto Watson.²²

Pero algunos autores criticaron el artificio de los métodos tendientes a crear en el animal condiciones de pánico, a engendrar movimientos desordenados por su parte, lo que falsearía en particular la medida de tiempo necesario para encontrar la respuesta.

Las controversias que surgieron a propósito de esto son muestras de la oscilación que reaparece con frecuencia en las concepciones y métodos psicológicos, imbuidas unas de un objetivismo radical, favoreciendo enfoques mecanicistas y asociacionistas; inclinándose otras a reconocer en el sujeto de la experiencia un elemento subjetivo, cierta capacidad de invención. En el primer caso, se tiende a negar cualquier intencionalidad y este prejuicio influye en la interpretación. En el segundo caso, resulta que la experimentación viene a confirmar el papel de una subjetividad capaz de encontrar una respuesta personal frente a un problema por resolver. Las experiencias de Köhler y de Yerkes son la muestra.

El psicólogo alemán Wolfgang Köhler²³ se encontraba durante la primera Guerra Mundial en las Islas Canarias, donde existía en Tenerife un centro de investigaciones fundado y patrocinado por la Academia de Ciencias prusiana. Se propuso allí poner a prueba la teoría de los *ensayos y errores* de Thorndike, trabajando con monos antropoides; pero imaginó experimentos que no suponían el elemento de presión impositiva reprochado a los que recurrían a las "cajas problemas" y a los laberintos. Le probaron que los monos, con aptitudes individuales desiguales, eran capaces en general de resolver problemas que constituían verdaderos tests de inteligencia práctica. Por ejemplo, un chimpancé, en presencia de un plátano suspendido del techo, desplazará varias cajas para treparse en ellas y apoderarse del incentivo. Sultán —el más célebre de los chimpancés de Köhler— llegó inclusive a insertar una vara de bambú dentro de otra para alcanzar, con la ayuda del bastón así formado, el plátano deseado.

La interpretación gestaltista de Köhler es que determinado objeto (caja, bastón, etc.) puede adquirir bruscamente, en la percepción de una nueva totalidad estructurada, una significación de la que estaba desprovisto hasta entonces, lo que implica por parte del animal una *Einsicht*, un discernimiento.

Las experiencias iniciadas en la misma época por R. M. Yerkes,

²² Cf. capítulo III, inciso 5.

²³ Cf. capítulo III, inciso 6.

director de los Laboratorios de biología de primates (Yale University, Orange Park), probaría que los antropoides no poseen sólo esa *Einsicht*, sino un pensamiento simbólico cuando menos rudimentario. Yerkes situaba a algunos jóvenes chimpancés frente a un aparato automático que distribuía un racimo de uvas cada vez que se introducía una ficha, y comprobó que los chimpancés aprendían rápidamente a utilizarlo. Los datos del problema fueron complicados después mediante la introducción de un segundo aparato con palanca, que el chimpancé debía accionar para recibir una ficha que debería depositar en el aparato distribuidor de uvas... Por último, los chimpancés distinguían inclusive entre las fichas, algunas de las cuales no servían, mientras que otras permitían obtener un racimo de uvas y otras dos.

La experiencia de los esposos Kellog es igualmente digna de mención. Éstos tuvieron la idea de criar en común, durante 9 meses, a su hijo Donald, de 10 meses, y a una pequeña chimpancé, Gua, de 7 meses y medio. El niño y la mona recibieron los mismos cuidados y casi la misma alimentación. Se les levantaba y acostaba a las mismas horas, practicaban los mismos juegos y hasta los mismos paseos.²⁴

Primero apareció una superioridad en el mono en diversos aspectos: manipulación de objetos, reacción a las órdenes, descubrimiento de la procedencia de un sonido. A los 14 meses, Donald no reaccionaba correctamente sino a 8 palabras, Gua a 12. Pero a los 19 meses, Donald tomó la delantera. Reaccionaba correctamente a 68 palabras, el mono sólo a 58, y esa superioridad del niño creció desde los primeros dibujos comunes, sobre todo con la adquisición del lenguaje.

Esta experiencia vino a confirmar lo que podía saberse por otra parte: la importancia del lenguaje humano, cuyo desarrollo —en determinado momento, en todo caso— parece inseparable del de la inteligencia. Si el cerebro del antropoide es más precoz, en relación con un desarrollo físico y fisiológico más rápido, alcanza bastante rápidamente su estado de estabilización; mientras que el niño, que no alcanzará su madurez fisiológica sino a los 20 años, prosigue de una manera más lenta, pero como indefinida, su perfeccionamiento cerebral.

En esta dirección encontramos, pues, un carácter específico cualitativo de la inteligencia humana. Y si puede ser útil, metodológicamente, estudiar la inteligencia en general, bajo el aspecto de una mayor complejidad según las especies, no podría descartarse en prin-

²⁴ A. C. Kellog, *The Ape and the Child*.

cipio ese carácter específico, según el cual no habría historia ni cultura, ni tampoco psicología animal. A este respecto es interesante recordar la evolución mental de F. J. J. Buytendijk, profesor de la Universidad de Utrecht, que ya tenía una larga carrera de experimentador tras de sí cuando se orientó, hacia 1938, con una perspectiva muy distinta, bajo la influencia especialmente de la fenomenología, al punto de afirmar su acuerdo con las concepciones teóricas de Merleau-Ponty. La nueva convicción a la que debía llegar, reflexionando sobre toda su experiencia adquirida, coincide con la de la mayoría de los filósofos desde Aristóteles en cuanto al psiquismo humano en relación con el psiquismo animal, puesto que admite que el punto de partida de todas las funciones mentales del hombre está en la separación, en él, del sujeto y el objeto. Sólo en el hombre el *ser en sí* se convierte en *ser para sí*. Esta particularidad implica un "desprendimiento" en relación con el mundo ambiente, es decir, con el dato primitivo, que va a transformarse en universo dotado de la cultura y de una existencia objetiva. Así aparece la posibilidad del lenguaje, de la cultura y de una conducta normativa.²⁵ En los monos —aparentemente tan cercanos al hombre— las imágenes se pierden demasiado pronto para que la separación de sujeto y objeto se realice. Como no se desligan del medio donde viven, están desprovistos por eso mismo de lenguaje y de cultura.

Sin embargo, las nuevas concepciones de Buytendijk se apartan de los prejuicios objetivistas de los que quieren no reconocer sino la relación de causas a efecto, ignorando los comportamientos cualitativos cuyo reconocimiento le parece imponerse en la propia psicología animal; por el contrario, se armonizan con las conclusiones extraídas por Köhler y por Yerkes de sus propias experiencias. Para Buytendijk, la "definición objetiva" que ha pretendido aplicarse a la psicología animal, por miedo a caer en el antropomorfismo, es un procedimiento reductivo y grosero, que reduce los fenómenos a lo que aparece de ellos en un esquema preestablecido. Las relaciones causales de los fenómenos vitales no representan en su opinión sino una de las numerosas relaciones que caracterizan los acontecimientos por los cuales se manifiesta la vida. Es la sucesión de situaciones la que forma un encadenamiento cuyo sentido y alcance importa buscar, en el campo propio de la vida animal misma. Considera que toda investigación de las leyes, en el campo de la psicología animal, está desprovista de sentido si nos atenemos a una descripción formal, haciendo abstracción de la unidad global que preside los acontecimientos observados.

²⁵ *Traité de psychologie animale*, P.U.F., Col. Logos, 1952.

Así Buytendijk llegó a la convicción de que hay que fiarse enteramente —sobre todo cuando se trata de animales de gran tamaño— en la observación libre, en plena naturaleza, singularmente facilitada en la actualidad por la fotografía, sobre todo por el cine. No podemos conocer del animal sino su comportamiento, y resulta imposible hablar de eso legítimamente sin representar los movimientos del animal como actos que se dirigen a determinado medio, ya sea presente o solamente virtual. Sólo con esta condición, las reacciones y las actividades espontáneas de un animal se vuelven comprensibles. En resumen, el animal debe ser concebido como un *sujeto*.

Una exigencia análoga se encuentra en el fisiólogo alemán Victor von Weisäcker, quien define al animal como "una actividad subjetiva vista desde fuera";²⁶ y se encuentra también el biólogo y fisiólogo Jacob von Uexküll (1864-1944), cuyas investigaciones tienen como principio que el mundo vivido por el animal no puede ser objetivado sin que se pierda su cualidad esencial, es decir, justamente, su cualidad vital. Es por ello que él se aleja de las investigaciones realizadas en psicología animal que tienen gran cantidad de mediciones y de estadísticas y que se basan en relaciones artificialmente impuestas con un objeto determinado, un laberinto por ejemplo. A sus ojos, tal procedimiento es engañoso, ya que el animal mantiene con su mundo vivido relaciones variables con los objetos, pudiendo, cada uno de ellos, convertirse en "portador de significación"; y esta significación es el animal en tanto que sujeto que la confiere.²⁷

Los experimentos de J. von Uexküll intentan probar que la "realidad" es percibida de diversa manera por las especies animales, lo que se tiende a considerar como fundamental: órganos sensoriales, reflejos, taxias no son realidad sino una actualización de una actividad subjetiva que entra en juego de diferente manera. Piensa que el incremento progresivo de esta actividad, desde la tonalidad individual de la célula, hasta la "melodía" del órgano y la "sinfonía" del organismo, es irreductible a todo proceso mecánico, el cual implica la acción de un objeto sobre otro²⁸ y que por ello el modelo de la composición musical es mucho más adecuado: una "composición natural" obliga efectivamente "a partir siempre de un sujeto considerado en su medio" para estudiar en él "las relaciones armó-

²⁶ *Des Gestaltkreis*, Leipzig, 1943.

²⁷ *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen-Bedeutungslehre*; versión francesa de Philippe Muller: *Mondes animaux et monde humain. Théorie de la signification* (Editorial Gonthier, Bibliothèque Méditations, París, 1965).

²⁸ *Ibid.*, p. 118.

nicas con los objetos particulares que se presentan a él como portadores de significación".²⁹ En la naturaleza "nada se deja al azar"; por doquier "una regla de significación muy íntima vincula al animal con su medio físico y los reúne en un dúo en el cual las particularidades de los dos compañeros componen un contrapunto".³⁰

Si el estudio del comportamiento animal en sus condiciones naturales debe mucho a Jacob von Uexküll, es Konrad Lorenz, director del *Institut für Vergleichende Verhaltensforschung* (estudio comparativo del comportamiento) de la Sociedad Max Planck y profesor de la Universidad de Munich, a quien actualmente se considera como el representante por excelencia de la *etología*, es decir, el estudio de los animales en su *habitat* natural. Criador, naturalista, biólogo y psicólogo, vive en su residencia familiar de Altenberg, en la Alta Baviera, en contacto permanente con los animales y donde se dedica a estudiar la conducta espontánea de ellos.

Su preocupación esencial, motor de sus investigaciones, es igualmente comprender la adaptación del animal al medio; pero el recurso a una especie de armonía preestablecida, a la manera de J. von Uexküll no le parece científicamente válido. Sus propias investigaciones fueron iniciadas en principio sin una toma metodológica de partido: "Las ciencias naturales inductivas empiezan siempre observando sin ideas preconcebidas los distintos casos, para de ahí pasar a la abstracción de las leyes que a todos rigen",³¹ pero que se enmarcan finalmente en una teoría global que ha revolucionado la psicología animal.

De una manera general, en el plano de la descripción, los análisis tan minuciosos que realiza de este comportamiento confirman más las concepciones empíricas antiguas de los criadores y de los que han convivido con animales, que las afirmaciones de los experimentadores mecanicistas. Pues Lorenz admite totalmente una espontaneidad animal. No obstante, la admite a su manera, en una perspectiva original, sustituyendo toda interpretación teñida de antropomorfismo por un análisis científico en el que la filogénesis interviene como elemento esencial. Se trata para él, en efecto, de delimitar en el comportamiento animal las estructuras irreductibles a los procesos individuales de adquisición, ya sea en el huevo o *in utero* y como consecuencia de sus trabajos, se transforman las nociones de *instinto*, de *innato* y aun de *condicionamiento*.

²⁹ *Ibid.*, p. 119.

³⁰ *Ibid.*, p. 121.

³¹ *Sobre la agresión, el pretendido mal*, trad. de Félix Blanco, revisada por Armando Suárez, Siglo XXI Editores, 1971, p. 5.

Por lo que se refiere al instinto, por ejemplo, muestra que esta noción cómoda (ya se trate de "instinto de conservación" o de "instinto de reproducción", etc.) no explica mejor las orientaciones del comportamiento de lo que la "fuerza automotriz" explicaría el funcionamiento de un vehículo de motor.³²

Esto no significa, sin embargo, que él piense que es ilegítimo recurrir a una "actividad instintiva", sino solamente que este recurso, para que sea válido científicamente, debe revelar al mismo tiempo un encadenamiento causal circunstanciado.³³ Sus pacientes investigaciones lo persuadieron, en efecto, de que la conducta de los animales está determinada por motivaciones que se imbrican en un orden muy variable y que los "grandes" instintos como el hambre, la sexualidad, la huida y la agresión, pueden todavía ceder el paso a instintos filogenéticos muy jóvenes: "Por ejemplo, las pulsiones especiales que garantizan la duradera unidad del rebaño en los animales sociales. Son proverbiales los carneros que siguen al macho hasta el precipicio... una oca silvestre que pierde a su grupo hace lo imposible por encontrarlo. El impulso que lo lleva hacia su parvada puede hasta dominar su instinto de huida."³⁴ Ha podido igualmente observar que las motivaciones que tienden a la jerarquía social pueden jugar un papel decisivo, y a este respecto rinde homenaje a los colaboradores de Yerkes que hicieron el descubrimiento con sus chimpancés:

Los colaboradores de Yerkes, de un grupo de estos monos apartaron un miembro de posición inferior y le hicieron aprender a procurarse plátanos manejando un mecanismo complicado que con tal fin habían montado. Devolvieron después el mono al grupo, junto con su aparato, y los jefes trataron de quitarle los plátanos que se procuraba con su industria, pero a ninguno de ellos se le ocurrió observar lo que hacía el despreciado inferior, para ver si podían aprender algo de él. Después se hizo aprender lo mismo y de la misma manera al jefe; al volver éste a la comunidad lo observaron llenos de interés los demás y pronto aprendieron a hacer como él.³⁵

Ahora bien, si las motivaciones observables en el comportamien-

³² *Sobre la agresión...*, *op. cit.*, p. 9; también *Ueber den Begriff der Instinkthaltung*, Leiden, 1937, e "Inductive, und teleologische" (*Naturwiss*, XXX, 1942.)

³³ Debido a esta exigencia, su obra difiere de la de Jacob von Uexküll, para quien la significación es "el hilo director sobre el que debe guiarse la biología". (*Mondes animaux et monde humain*, *op. cit.*, p. 106.)

³⁴ *Sobre la agresión...*, *op. cit.*, p. 120.

³⁵ *Op. cit.*, p. 56.

to animal son múltiples y complejas, ¿cómo sobrepasar el nivel de la simple descripción y exponerlas científicamente? Esta cuestión conduce de nuevo a la importancia atribuida por Lorenz a la adaptación filogenética; rodeo mediante el cual lo innato reaparece en él; el hecho de que la presencia en el comportamiento de las estructuras psíquicas hereditarias excluye en principio su interpretación por la sola reflexología.³⁶

Lorenz admite perfectamente que el embrión pueda adquirir ciertos conocimientos relacionados con su medio natural, pero está seguro de que otros tienen un origen diferente:

Crear, por ejemplo, que el polluelo puede aprender a picotear porque el latido del corazón le mueva la cabeza pasivamente hacia arriba y hacia abajo antes de salir del cascarón, requiere la existencia de un mecanismo muy especial de enseñanza, programado filogenéticamente, o bien una vez más la hipótesis de una armonía preestablecida.³⁷

Y como rechaza la hipótesis de esta armonía preestablecida invocada por Jacob von Uexküll, se orienta del lado de este "mecanismo muy especial de enseñanza filogenéticamente programado" que se orienta considerando como "innata" la información que sustenta la adaptación y que manifiesta el funcionamiento de una cierta estructura nerviosa.³⁸ Por ello, como todas las cadenas causales del desarrollo comienzan por esta información hereditaria contenida en los genes y en el plasma del huevo, hay que admitir que la ontogénesis de un organismo y de su comportamiento pone en primer lugar la cuestión de saber lo que está impreso en el genoma; y que producen, a partir de las señales presentadas en el genoma, una estructura adaptada y lista para funcionar.³⁹

Es decir que el comportamiento filogenéticamente fijado que permite a una especie adaptarse y sobrevivir, tiene una "función de enseñanza"; Lorenz está convencido de que el desconocimiento de los problemas relacionados con la función de sobrevivir y con el origen filogenético del comportamiento en general —desconocimiento debido a un exceso de confianza en un instrumento experimental artificial— ha estorbado mucho a la psicología animal.⁴⁰ Muchas

³⁶ *Essais sur le comportement animal et humain*, Edit. du Seuil, París, 1970, página 409.

³⁷ *Evolución y modificación de la conducta*, trad. de Carlos Gerhard, México, Siglo XXI Editores, 1971, p. 106.

³⁸ *Ibid.*, p. 23.

³⁹ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 106.

manifestaciones del comportamiento animal lo han convencido de que existen estructuras que deben su adaptación específica a una información adquirida en el curso de la evolución de la especie y acumulada en los genes; es lo que muestra, por ejemplo, el mecanismo que desencadena la lucha del picón contra su rival o la reacción de la pava al grito de su polluelo.

En el proceso de interacción entre el organismo y su medio, la especie es la que produce, por medio de la mutación y de la selección, la adaptación que permite la supervivencia. Todas las estructuras y funciones complejas de los cromosomas, comprendidas las mutaciones y la reproducción sexual, son un mecanismo creado para el servicio de la función que consiste en adquirir y poner en reserva las informaciones sobre el medio. Lorenz piensa que tal proceso es análogo al de una inducción, en tanto que los informes adquiridos de esta manera son "memorizados" por los genes, llamados con razón por ciertos genetistas "una fuente de información codificada".⁴¹

Lorenz estudió series de especies similares para establecer *etogramas*: inventarios de los tipos de comportamiento propios de una especie, trazando con la imagen, día tras día, hora tras hora, todas las fases de un comportamiento. Tal procedimiento muestra que los gestos de la oca silvestre para colocar un huevo en su nido se distribuyen en varias secuencias: tensión con temblor del cuello hacia el huevo, aun si se trata de un engaño; toma del objeto con gestos estereotipados, susceptibles de realizarse en falso una vez desencadenados; en cambio, el mantenimiento del huevo entre el cuello y el pico está estrechamente ligado a las condiciones del momento. Lorenz ha podido registrar igualmente movimientos "en falso" en los estorninos en cautiverio que se esforzaban por capturar una mosca inexistente; todo sucede como si el pájaro experimentara una necesidad tal de estos movimientos que aparecen como el fin mismo de su actividad.

Al esforzarse por descubrir por medio de sus investigaciones infinitamente pacientes y minuciosas las estructuras de comportamientos originados en una muy larga herencia, Lorenz intenta probar entonces que la adquisición se logra por las estructuras orgánicas creadas en el curso de la evolución de la especie, bajo la presión selectiva de la necesidad de sobrevivir.⁴² Por ello considera ilegítimo oponer lo *adquirido* a lo *innato*, ya que toda adquisición individual implica, para ser posible, la presencia de una estructura innata.⁴³

⁴¹ *Ibid.*, p. 7.

⁴² *Evolution et modification du comportement*, *op. cit.*, p. 17.

⁴³ *Ibid.*, p. 32.

Es de esta manera, por ejemplo, como en la danza nupcial del picón interviene un impulso interno que lo empuja a buscar un territorio propicio, y una vez elegido éste, un impulso a la reproducción lo incita a cazar a los otros machos, a fabricar un nido y a recibir a la hembra; y cada uno de sus actos está determinado por una actitud correspondiente de la hembra y viceversa: danza en zigzag, estremecimiento, fertilización, que constituyen otros tantos movimientos estereotipados. En la lucha entre los machos, una serie de idas y venidas es seguida por un severo combate en el límite de los territorios, la ventaja la tiene aquel que está más cerca del nido. Del hecho de que el picón macho reaccione espontáneamente a un objeto rojo en su parte inferior, ejecutando movimientos muy particulares que le sirven para combatir a su rival, es posible inferir que "sabe" que este rival tiene el vientre rojo y admitir así la existencia de mecanismos de comportamiento adaptados, pero independientes de la adquisición individual. Es lo que prueba también la conducta del cachorro, que sin ninguna experiencia previa es capaz de ejecutar toda la cadena de actos necesarios para enterrar un hueso.⁴⁴

De la misma manera, en el mundo de los pájaros, el proceso filogenético que está en la base de un comportamiento, implica una "ciencia" que, sin aprendizaje, sobrepasa aun en complejidad lo que se puede obtener actualmente de un ordenador. Un vencejo joven, por ejemplo, criado en una cavidad estrecha en donde no puede batir las alas ni aun extenderlas, es capaz, desde el momento en que es liberado, de calcular las distancias y de resolver, a pesar de la rapidez de su vuelo, todos los problemas que representan la resistencia del aire, las corrientes ascendentes, la turbulencia y los baches; de reconocer y de atrapar las presas; de aterrizar con precisión en un paraje determinado.⁴⁵

En pocas palabras, Lorenz asegura que la adaptación del comportamiento es afectada por dos mecanismos independientes:

1º El proceso filogenético, productor de un comportamiento ligado a cierta organización estructural y funcional.

2º Los procesos de modificación del comportamiento a través de la adaptación en el curso de la vida del individuo.

Es bajo la presión selectiva de la necesidad de sobrevivir que las estructuras orgánicas creadas en el curso de la evolución de la especie logran la adquisición de los informes filogenéticamente admitidos que enseñan al organismo cuál de las consecuencias de su

⁴⁴ *Ibid.*, p. 60.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 92.

comportamiento debe obtenerse repetidamente, y cuáles deben ser evitadas para sobrevivir. Estos informes se localizan sobre todo en las organizaciones perceptivas que reaccionan selectivamente a ciertas configuraciones externas y/o internas de estímulo; para ser transmitidas, afectadas por el signo más o por el signo menos, a los mecanismos centrales de la adquisición.⁴⁶ Es decir que la "función vital" de la adquisición misma aparece en el "hecho pasmoso" de que tiende en general a modificar los mecanismos del comportamiento en el sentido de la supervivencia.

Por ejemplo, en muchos animales salvajes omnívoros, un mecanismo les hace que prefieran los alimentos que contienen un mínimo de fibras y un máximo de azúcar, de lípidos y de almidón, y en las condiciones "normales" de la vida salvaje, es claro que este mecanismo desencadenador adaptado filogenéticamente es útil para la supervivencia.⁴⁷ Ahora bien, cada vez que el animal lleva a cabo un acto "consumatorio" se produce una *reaferencia*, es decir, un efecto de retroacción que favorece el perfeccionamiento de este acto. Uno de los mecanismos de esta progresión se encuentra en el hecho de que todo desahogo de una tensión conduce a un reforzamiento de lo que la había precedido.

Es así que el "mecanismo de los reforzamientos de las perfecciones" produce en el hombre estas actividades practicadas por el placer que procuran (esquí, danza, etc.). "Si nos negamos a aceptar la introspección como fuente legítima de conocimiento, podemos verificar objetivamente que la práctica de estos deportes por nuestros amigos ejerce un indudable efecto reforzador sobre su conducta."⁴⁸

Pero lo que permite un progreso puede permitir también una regresión. Sucede que en el hombre civilizado este mecanismo origina una búsqueda de bienes que sobrepasa lo normal y compromete la salud; lo mismo que el alivio procurado por el alcohol o los estupefacientes puede llegar a la intoxicación.

Parece que ciertas ratas son más prudentes en este caso; se han mostrado capaces (experimento de Richter en 1954, recordado por Lorenz) de rehacer por síntesis su régimen desequilibrado por alimentos a los que se les habían separado los componentes:

Incluso cuando los aminoácidos de las proteínas necesarias se ofrecieron separadamente a las ratas, sólo tomaron, lo que se comprobó al pesar después, el porcentaje exacto de cada constituyente. Los ani-

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 19-20.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 75.

males privados del adrenocórtex revelan ser capaces de compensar el trastorno que la operación acusaba en su metabolismo de la sal comiendo una cantidad de *Na Cl* aumentada en consecuencia.⁴⁹

Las investigaciones de Lorenz no solamente han puesto en claro el papel de las estructuras aparecidas filogenéticamente; han revelado también la importancia de un fenómeno que otros percibieron antes que él, pero sin haberlo estudiado a su manera: el de la *huella* o *impregnación* (*Prägung*), que tiene el sentido de lo que el psicoanálisis enseña en el plano humano en cuanto a la influencia de las primeras impresiones recibidas en la vida infantil. En ciertas especies animales, en efecto, el primer ser vivo que aparece respondiendo aproximadamente a cierto número de "demandas" instintivas, es registrado y fija el instinto de una manera que Lorenz considera irreversible. La huella no podría confundirse con el simple estímulo en tanto que ésta proporciona al organismo un "satisfactor" que no solamente tiene el valor de una señal sustituida, accidental y contingente, sino que canaliza el dinamismo del instinto. De esta manera, una corneja criada por Lorenz se identificaba con él hasta el punto de imitarlo cuando él iba a pie; una oca silvestre, nacida en una incubadora artificial, lo seguía como hubiera seguido a su propia madre cuando la incubadora, provista de un aparato adecuado, respondía con un ruido a "su piar de alarma".

El caso de *Martina*, la pequeña oca silvestre de Lorenz, que poco después de salir del cascarón contemplaba inmóvil a su criador y al que ella se acercaba hasta ya no comportarse como una oca normal, se hizo famoso en los anales de la psicología animal:

Con la cabeza inclinada, ella dirigía hacia mí un gran ojo oscuro, uno solo, porque como la mayor parte de los pájaros, la oca silvestre no fija más que un ojo, el que ella quiere, con precisión. Y como yo hiciera un gesto acompañado de una palabra breve, ella sale de su actitud expectante y esta vida minúscula me saluda: el cuello extendido, la nuca recta, dejó oír, muy rápido y en varias sílabas, lo que en todos los pequeños parece un susurro ligero y lleno de ardor. Ella saludaba exactamente, muy exactamente como una oca silvestre adulta y como lo haría todavía miles de veces en el curso de su existencia. Pero ella saludaba ya como si fuera la milésima vez.⁵⁰

El ánsar acostumbrado a los humanos rehusa obstinadamente se-

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 24.

⁵⁰ *Il parlait avec les mammifères, les oiseaux et les poissons*, París, Flammarion, 1968.

guir a una oca en lugar de a un hombre, pero no establecerá ninguna diferencia entre una niña pequeña y un gran viejo barbudo.⁵¹

Una vez que su instinto está fijado en un ser humano, no experimenta ningún consuelo cerca de sus congéneres adultos; es por ello que Lorenz debía calmar las angustias de *Martina* haciendo él mismo de Mamá la Oca.⁵²

Lorenz asegura que los ánsares permanecían fieles a él aun después de haber comenzado a volar. Pero debía entonces imitar aproximativamente el aterrizaje de una oca, corriendo y cayendo con los brazos extendidos, para que ellas mismas aterrizaran cerca de él. Todo sucede como si la huella se produjera sobre un fondo de temas generales innatos y esperados. Los polluelos de ánade, por ejemplo, después de la huella, siguen al experimentador si éste avanza agachado, pero parecen perdidos si permanece de pie.

El fenómeno se presenta, por otra parte, de una manera diferente según las especies. Por ejemplo, una corneja joven acostumbrada a dirigirse a un hombre como a un padre por su alimento, lo abandonará para asociarse con otros pájaros (cornejas o cuervos) en sus actividades de vuelo. En cambio, a pesar de la asociación con otras cornejas, la primera huella puede reafirmarse en la madurez sexual y cortejará entonces a seres humanos, a reserva de interesarse de nuevo en cornejas jóvenes cuando se despierta su instinto paternal.

Por otra parte, se ha averiguado que entre los pájaros los nidífugos mucho más maduros al nacer que los nidícolas son refractarios a la huella, como lo muestran las agachadizas y los chorlitos que huyen ante los seres que no son de su especie. Aparece entonces que su comportamiento no solamente responde a una temática esperada aún muy general, sino a un esquema ya diferenciado.

En resumen, no se puede dar sino una idea pobre de la obra de Lorenz, de una amplitud y una variedad excepcionales. Pero ello no quiere decir que sea exhaustiva en el campo de la psicología animal en la que pueden manifestarse otras exigencias menos orientadas hacia la biología.

Ciertamente, la espontaneidad del instinto es reconocida plenamente por él bajo el aspecto del "comportamiento apetitivo" (*Ap-*

⁵¹ *Evolución y modificación de la conducta*, *op. cit.*, p. 53.

⁵² Es en verdad un extraño diálogo el que llegaba a establecerse con la pequeña oca, su compañera de la noche: "¿Vivivivivi?", que significa "Yo estoy aquí, ¿dónde estás tú?" A lo que Lorenz respondía "Ganga, gang" (lo que sería el equivalente de "Estoy aquí"). Y la oca, tranquilizada, concluía con un "Vrrrrr", que sería el equivalente de "Ya me duermo, buenas noches..."

petenzverhalten) y tiende a distanciarse de las "manías de la terminología objetiva".⁵³ No por ello es menos cierto que su insistencia sobre la necesidad de los movimientos instintivos, y sobre la presión ejercida por la acumulación de impulsos que fuerzan al animal a ejecutar estos movimientos, de ser necesario mediante una conducta de sustitución, reduce singularmente el movimiento subjetivo como tal. También es normal que otros investigadores vean las cosas con preocupaciones diferentes, porque la diversidad de los mundos vividos por los animales, en función de su estructura particular y de su interés momentáneo, complica singularmente los datos. Édouard Claparède, por imbuido que estuviera de experimentación, había visto perfectamente la dificultad:

El universo del perro debe ser esencialmente olfativo, pero, ¿cómo imaginarlo? Tanto más, cuanto que no son solamente las impresiones sensoriales sino aun, tal vez sobre todo, los intereses, las necesidades, las tendencias, las que dibujan las líneas de cada universo. Porque el mundo exterior no se dibuja en el espíritu como en un espejo; un objeto no existe para un ser sino en la medida que a éste le importa.

Esta diversidad de universos impermeables los unos a los otros, crea evidentemente, a quien desea experimentar sobre la inteligencia de los animales, grandes dificultades y lo expone a graves errores de interpretación, lo obliga a constantes precauciones. En efecto, no es probable que el problema que planteamos al animal lo perciba como lo percibimos nosotros. A las percepciones de un animal se agregan valores funcionales que no son aquellos que nosotros mismos agregamos.⁵⁴

Para que hubiera unanimidad en materia de psicología animal, sería necesario que se disipara todo desacuerdo no solamente sobre los métodos, sino también entre biólogos y psicólogos, lo que no es el caso. Vimos que la tarea esencial para Lorenz, quien interpreta biológicamente el instinto, es la de distinguir en el comportamiento animal las "coordinaciones hereditarias" (*Erbkoordinationen*), es decir estos movimientos innatos, estereotipados, característicos de una especie. En cambio, J. A. Bierens de Haan, en Amsterdam, quien se ha dedicado a estudiar psicológicamente el instinto, se interesa mucho más en el elemento subjetivo del comportamiento animal. Igual que Jacob von Uexküll, insiste sobre la diversidad de los universos propios de los diferentes animales:

Para el arborícola, para el terrestre, para el aerorícola, un mismo

⁵³ *Evolución y modificación de la conducta*, op. cit., p. 62.

⁵⁴ *Le mystère animal* (varios autores), "Présences", París, Plon, 1939, p. 168.

objeto puede tener un valor completamente diferente. El árbol, por ejemplo, que se convierte para el primero en un lugar de refugio en caso de peligro, no es para el segundo sino un obstáculo en el momento de la huida, se convierte para el tercero en un lugar de reposo; mientras que un lugar descubierto en la selva que parece al arborícola una frontera más o menos infranqueable, facilita la circulación al terrestre y lo protege contra el peligro que lo amenaza en pleno bosque.⁵⁵

Sobre la base de sus propios experimentos, principalmente con monos inferiores y con mapaches, Bierens de Haan, llegó a la conclusión de que la medida de la inteligencia no muestra una correlación absoluta con el lugar que ocupa un animal en el sistema zoológico. Pudo observar, por ejemplo, que un mono inferior (*Cebus hypoleucus*) se mostraba más ingenioso en el apilamiento de cajas para después trepar sobre ellas que un gorila o un orangután de Yerkes, y aun que los chimpancés de Köhler;⁵⁶ pudo observar también que las proezas de un mapache eclipsaban a las de un chimpancé cuando se trataba de apartar un obstáculo para llegar a un alimento. En pocas palabras, llegó a la convicción de que los animales inferiores en el sistema zoológico pueden mostrar una mayor comprensión concreta que ciertos monos antropoides. Sus experimentos aclaran, por otra parte, la importancia de las variaciones individuales. Como lo ha señalado justamente Édouard Claparède, se tiene tendencia a hablar *del ratón, del perro, del chimpancé* como si los animales de una sola especie no presentaran entre ellos sino diferencias mínimas en relación a la inteligencia; ahora bien: "Lo mismo que en el hombre, hay entre ellos individuos de talento y aun de genio. Hay que recordarlo y guardarse de juzgar la inteligencia de una especie por la de un individuo."⁵⁷

5. LA PSICOLOGÍA GENÉTICA

Jean Piaget, codirector del Instituto de Ciencias de la Educación en Ginebra, que se impuso por sus investigaciones de psicología genética, y cuyos trabajos en ese campo son ya clásicos, reprocha a la *Gestalttheorie* un abuso de las estructuras perceptivas hechas. Considera que la existencia de las totalidades o las estructuras de conjunto constituye por sí misma un hecho que debe explicarse, y que el

⁵⁵ *Journal de Psychologie*, año XXXIV, 1937, p. 354.

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 375.

⁵⁷ *Le mystère animal...*, op. cit., p. 171.

análisis de un proceso asimilador, ordenado en la duración de una historia individual, es el único que puede dar cuenta del dinamismo de la inteligencia. Su obra ilustra la escuela psicológica de Ginebra, esta ciudad donde Théodore Flournoy y Édouard Claparède han aportado una contribución importante a la psicología científica. Debe mucho a Claparède, que —según hemos visto— había dedicado la mayor parte de su actividad a la psicología infantil, concebida por él dentro de una visión "funcional" que se esforzaba por expresar mediante leyes. Pero Piaget da muestra de una originalidad y de un rigor que hacen de su obra la más representativa de la psicología genética. Sólo pueden compararse en este campo los trabajos de Henri Wallon. Esta obra está dedicada esencialmente al estudio paciente y sistemático de la evolución mental del niño: formación del juicio y del razonamiento, de la causalidad física, del juicio moral, de las nociones de número, de cantidad, de tiempo, de movimiento, de velocidad, de espacio, de azar, etc., y supone por este hecho una innegable riqueza de experiencias y de observaciones.

En la introducción de su obra *La représentation du monde chez l'enfant* (1926) Piaget observa que los *tests*, útiles para el establecimiento de un diagnóstico individual, no podrían bastar para su empresa. Por su parte, ha ideado cerca de cincuenta *tests*, con vistas a estudiar antes que nada, en el niño, las nociones de distancia, de magnitud, de volumen, de la representación en dos o tres dimensiones, etc. Pero los integra en un "examen clínico" que permite el control de las hipótesis en el transcurso de conversaciones orientadas por ingeniosos métodos de interrogación; después agrupa las respuestas en estadios o *etapas* que caracterizan, en edades determinadas, el paso a una forma más evolucionada de razonamiento. De tal modo, llegó a distinguir seis etapas en la evolución del infante, a partir de los primeros movimientos instintivos de mamar, hasta la interiorización de la inteligencia "sensorio-motriz" en forma de combinaciones mentales. La descripción de esas etapas constituye un estudio genético de los distintos niveles de equilibrio que presenta el comportamiento del niño desde su nacimiento hasta la aparición del lenguaje, en una edad que varía de los 18 a los 24 meses.⁵⁸ Este primer periodo es aquel en que se alcanzan las subestructuras indispensables para la adquisición de las estructuras lógicas de la inteligencia.

El niño parte de reacciones "sensorio-motrices", de esquemas es-

⁵⁸ Cf. *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, 1936; *La construction du réel chez l'enfant*, 1937 (Delachaux et Niestlé).

tablecidos por la herencia, que se organizarán y se adaptarán gracias a una *asimilación* progresiva y activa desde un principio. Los esquemas de succión, por ejemplo, se ejercen desde los primeros días en el vacío o en presencia de un objeto cualquiera y ya dan prueba de esas repeticiones y generalizaciones que definen la asimilación en el sentido en que la entiende Piaget. Una coordinación particularmente importante por "asimilación recíproca" se observa hacia el cuarto o quinto mes: la de los esquemas visuales y motores, cuando la mano tiende a conservar y repetir los movimientos que el ojo mira y el ojo a mirar lo que hace la mano.

El bebé de cinco o seis meses comienza a agarrar los objetos que ve, pero todavía no tiene la noción de su permanencia. Si se le pone una tela sobre la cara, sabrá quitársela; pero si es utilizada en su presencia para disimular un objeto, para él habrá desaparecido el objeto. Es que su mundo exterior está constituido por una sucesión de cuadros móviles, ligados en espacios heterogéneos unos a otros: bucal (cuya importancia ha demostrado Freud),⁵⁹ táctil, visual, auditivo; espacios centrados en el cuerpo propio, pero sin coordinación. La noción de permanencia del objeto, que tarda meses en construirse, supone la localización del objeto y ésta supone la organización del espacio general, con relaciones como arriba-abajo, alto-bajo, etc. Existe pues, ya, toda una construcción en el acto inteligente del bebé que levanta un objeto para descubrir otro que se ha disimulado en su presencia. Por lo menos se requieren 18 meses para que se realice esa inversión de la perspectiva que constituye una verdadera "revolución copernicana": la construcción de un espacio general que engloba los primeros espacios particulares, con objetos en lo sucesivo sólidos y permanentes y donde el propio cuerpo se ha convertido en un objeto entre los otros.

Este periodo que precede al lenguaje da prueba de una forma de inteligencia que Piaget llama *senso-motora*, pero está desprovista de pensamiento. Este, según él, no se adquiere sino a través de una sucesión de etapas que culminan en otras formas de equilibrio. Etapa del niño que mama, primero, a la que acabamos de referirnos, que culmina en el equilibrio *senso-motor* (prácticas de vueltas, reversibilidad de los desplazamientos en el espacio) y en el principio de la interiorización de los esquemas. Otra etapa le sucede, que Piaget llama *pre-operatoria*. Comienza alrededor del año y medio,

⁵⁹ A propósito de lo que llama la "fase oral", Freud considera que los primeros meses de la vida se caracterizan por un autoerotismo difuso, centrado en el placer de la succión que se ejerce, fuera del pecho o del biberón, en otros objetos que el recién nacido tiende a chupar y a morder.

con el lenguaje, para llegar hasta los 7 u 8 años. La función simbólica aparece entonces, manifestada especialmente por el juego que puede convertirse, de simple ejercicio motor que era hasta entonces, en la representación de una cosa por otra (la muñeca, por ejemplo, que representa a una persona); manifestada igualmente por el gesto o en forma de imitación interiorizada (imagen mental). En resumen, ese periodo es aquel en que el niño vuelve a aprender en el plano del pensamiento lo que ha aprendido en el de la acción, es decir, donde se interiorizan los resultados hasta entonces simplemente "actuados". No nos encontramos pues en presencia de una simple traducción, sino de una reestructuración. El niño se vuelve capaz de coordinar sus desplazamientos en un sistema total, puede volver al punto de partida (reversibilidad de los desplazamientos), o dar vueltas para llegar a un mismo punto por caminos diferentes. Pero hay que esperar hasta alrededor de los 7 u 8 años para que pueda *imaginarse* esos desplazamientos. En el plano puramente intelectual es la edad en que el niño adquiere la noción de conservación de la materia. Antes, en presencia de dos bolas de plastilina idénticas, e invitado a transformar una en salchicha o en torta, estimará que hay más plastilina en la bolita transformada que en un principio. Sólo hacia los 8 años será capaz de comprender que la cantidad es forzosamente la misma, puesto que no se ha añadido ni se ha quitado nada a la bolita. Pero seguirá pensando que ésta, agrandada en salchicha o en torta, se ha vuelto más pesada y únicamente a los 10 años adquirirá la noción de la conservación del peso, en el curso de una etapa caracterizada por las "operaciones concretas" (alrededor de los 7 a los 12 años). Revela una lógica que no se refiere a los enunciados verbales, sino únicamente a objetos manipulados: lógica de las clases (el niño puede recordar los objetos en conjuntos o en clases), lógica de las relaciones (que le permite combinar los objetos), lógica de los números (puede enumerar materialmente los objetos al manipularlos). Pero no se trata todavía de una lógica de las proposiciones, adquirida sólo alrededor de los 12 años. Antes, según Piaget, el niño es incapaz de resolver un problema como éste: Edith es más rubia que Susana; es más morena que Lily; ¿cuál es la más morena de las tres?, puesto que este problema requiere una serie verbal, lo que es muy distinto que una "operación concreta". Una nueva lógica se instala —la del adulto— que es esencialmente una lógica del razonamiento. Entre los 12 y los 15 años, el ser humano se hace capaz de manejar hipótesis de razonar situándose en el punto de vista de los demás, sin compartir los puntos de vista sobre los cuales razona; capaz de

manejar enunciados verbales, proporcionales, de una manera "hipotético-deductiva". Esta capacidad alcanza su culminación alrededor de los 14 o 15 años. En lo sucesivo, es posible una "combinación", capaz de ligar un elemento a cualquier otro.

En resumen, el desarrollo mental del niño sigue un orden de sucesión que se da siempre, la construcción de una nueva noción que supone subestructuras anteriormente adquiridas. Si el medio social puede acelerar el proceso, Piaget afirma que no podría jamás invertir ese orden, de tal manera que el niño, por ejemplo, descubre la conservación del volumen sin haber adquirido la del peso, o ésta sin haber adquirido la noción de sustancia.

El niño comienza... por esa forma vacía que es la sustancia, pero comienza por ahí porque sin eso no habría conservación del peso. En cuanto a la conservación del volumen, se trata de un volumen físico y no geométrico, que supone la incompresibilidad y la indeformabilidad del cuerpo, lo que, en la lógica del niño, supondrá su resistencia, su masa y, en consecuencia, su peso, puesto que el niño no distingue el peso de la masa.⁶⁰

El aprendizaje en el sentido del *learning* norteamericano no podría cambiar nada tampoco la necesidad y el orden del proceso de adquisición y de maduración; no podría obtener otra cosa del niño que hacerle balbucir un resultado que no comprende.

La actividad sensorio-motriz, organizadora de esquemas, y que constituye el tejido mismo de la inteligencia, según Piaget, determina la construcción de lo real. Considera que el esquema no es un sistema de asociaciones, sino un verdadero "concepto motor" que se aplica y se generaliza por "asimilaciones y acomodaciones combinadas". El reflejo condicionado o la asociación no serían, de tal manera, sino aspectos aislados arbitrariamente de la totalidad del acto constituido por el esquema asimilador:

Sin la asimilación, fuente de los esquemas totales, la asociación no se formaría ni se mantendría: la asimilación es a los reflejos condicionados, en el plano motor, lo que el juicio es a las asociaciones de ideas, en el pensamiento reflexivo, es decir, la actividad constructora misma por relación a sus resultados automatizados.⁶¹

⁶⁰ "Le temps et le développement intellectuel de l'enfant", conferencia en los XVIII Encuentros Internacionales de Ginebra (*La vie et le Temps*, Éditions de la Baconnière, 1962, p. 42).

⁶¹ *Le problème de l'intelligence et de l'habitude: réflexe conditionné, "Gestalt" ou assimilation* (informe al XI Congreso Internacional de Psicología, París, 1937).

La maduración fisiológica del sistema nervioso es la condición necesaria, pero no suficiente, del desarrollo psíquico, pues la coordinación de los esquemas envuelve una actividad que varía en los diferentes niños. Se necesita un ejercicio, en el curso del cual la experiencia y el control, inherentes a la inteligencia misma, permiten la acomodación progresiva de los esquemas a lo real.

Las experiencias de Piaget (con vasos y perlas, en fichas de dos colores, etc.) le probaron que el pensamiento infantil es esencialmente intuitivo y que conduce a resultados irracionales, a falta de un principio director permanente, cuya adquisición es relativamente tardía. Admite esas grandes etapas, con sus fases particulares, como procesos de equilibrio sucesivos. Cuando se alcanza el equilibrio en un punto, la estructura se integra en un nuevo sistema en formación.⁶² Las estructuras de cada edad varían, pues, por su contenido, por un radio de acción cada vez más amplio en el espacio y en el tiempo; pero su acabamiento se define siempre en términos de movilidad y de reversibilidad. La "marcha hacia el equilibrio" significa que el desarrollo intelectual está caracterizado por una reversibilidad creciente, y esta reversibilidad es para Piaget "el carácter más manifiesto del acto de inteligencia, que es capaz de rodeos y retornos". Aumenta regularmente, escalón por escalón, en el transcurso de las diferentes etapas:

esta reversibilidad es, precisamente, el criterio del pensamiento racional así en lógica como en matemáticas. Por tanto, podemos concluir que si la razón procede genéticamente de los procesos asimiladores y acomodadores que hunden su raíz en los mecanismos biológicos, logra, sin embargo, vencer la corriente de irreversibilidad que caracteriza, a la vez, al organismo y al universo físico que les sirven de medio, para constituir un sistema de operaciones reversibles que se prestan a la comprensión del universo y de sí mismo.⁶³

Se ha reprochado a Piaget el caer en el intelectualismo, el aislar artificialmente a la inteligencia, desconociendo sus relaciones íntimas con la afectividad. Ha podido responder fácilmente que para él no se trata de negar el papel, acelerador o perturbador, que desempeña la afectividad en la vida intelectual; pero que si un bloqueo afectivo puede impedir provisionalmente a un alumno comprender o retener, por ejemplo, las reglas de la adición, no podría cambiar en nada estas reglas. Por eso distingue las funciones cognoscitivas

⁶² *Le problème des stades en psychologie de l'enfant*, P.U.F., 1956, p. 41.

⁶³ *Le problème de l'intelligence et de l'habitude...* (op. cit.).

(percepción y funciones sensorio-motrices, hasta la inteligencia abstracta, con las operaciones formales), de las funciones afectivas, pero reconociendo plenamente que son indisolubles en la conducta concreta de un individuo. Las formas más abstractas de la inteligencia (las matemáticas), nacen de una necesidad, de un interés; engendran estados de placer, de decepción, de fatiga, de esfuerzo, y aun sentimientos de fracaso o de éxito; inclusive, a veces, sentimientos estéticos (ante la coherencia de una solución), etcétera.⁶⁴

Pero el reproche quizá tiene, en realidad, otro motivo más difícil de formular. La sequedad del pensamiento de Piaget, imbuido de lógica y de epistemología. A propósito de esto, es conveniente reparar brevemente los fundamentos de su psicología genética: los conceptos ya mencionados de *asimilación* y de *acomodación*, que son en él una suerte de nociones-claves, a la manera de las de "integración" y de "desintegración" en Spencer. Su sentido está precisado, sobre todo, en su *Introduction a l'Épistémologie génétique*.⁶⁵

Es preciso entender que toda conducta es una adaptación; y, toda adaptación, un restablecimiento del equilibrio entre el organismo y el medio. Toda actividad supone un desequilibrio momentáneo (no hay nutrición, ni trabajo, sin necesidad; no hay inteligencia sin problema, sin laguna resentida, etc.) y el retorno al equilibrio se indica por un sentimiento provisional de satisfacción. En este esquema generalísimo, que puede caracterizar a otras psicologías del comportamiento, Piaget introduce con propiedad los dos elementos en cuestión (asimilación y acomodación), como los dos polos de la adaptación, en un sentido a la vez biológico y mental. Todo ser vivo tiende a "asimilar" el mundo ambiente a su organismo y a sus esquemas de acción y de pensamiento. Si la asimilación, relativamente al organismo, tiende a conservar su forma, la acomodación interviene en cuanto a las condiciones exteriores en función de las cuales se modifica.

Desde el punto de vista cognoscitivo, la asimilación es perceptiva y sensorio-motriz, pues el objeto es percibido con relación a los esquemas anteriores, es decir, al conjunto de las operaciones mentales de que dispone el individuo (el bebé de un año utiliza su cobertor jalándolo hacia él, para apoderarse de un objeto colocado encima, pero demasiado alejado para poder agarrarlo directamente). Y hay "acomodación" si los esquemas anteriores deben transformarse para adaptarse a las propiedades de un objeto nuevo que hace resisten-

⁶⁴ *Relations entre l'intelligence et l'affectivité dans le développement de l'enfant*, "Les cours en Sorbonne", C.D.U., 1954.

⁶⁵ P.U.F., 1950 (3 volúmenes).

cia. En su aspecto afectivo, la asimilación se confunde con el interés y la acomodación con el interés por el objeto, en cuanto es nuevo. La adaptación, de tal manera, es siempre un equilibrio, que se alcanza cuando el objeto, sin resistir demasiado para ser asimilable, resiste lo suficiente para que haya acomodación.

Esta tendencia a la asimilación, que se manifiesta en diferentes niveles —fisiológico, práctico, intelectual—, es por tanto un fenómeno, a la vez dinámico —en la medida en que el sujeto propende a extender su esfera de acción a una parte cada vez más amplia del mundo ambiente— y conservador —en la medida en que tiende a conservar su estructura interior y trata de imponerla a las condiciones exteriores.⁶⁶

Tal concepción no podría admitir una lógica en cierta manera extrínseca en relación con los procesos mismos; y, de hecho, Piaget considera que la lógica es el espejo del pensamiento y no a la inversa. Ve en ella una "axiomática de la razón" de la que la psicología de la inteligencia es la ciencia experimental correspondiente, y no cree que la lógica clásica, por cuanto se ha quedado detenida en un modo discontinuo y atómico de descripción, pueda ser considerada como intangible. Se trata hoy de construir una lógica de las totalidades, si se quiere sirva de esquema adecuado a los estados de equilibrio de los espíritus, y de analizar las operaciones sin reducirlas a elementos aislados, insuficientes en relación con las exigencias psicológicas.

Piaget considera que el sujeto asimila las realidades exteriores en un cierto orden, "porque este orden es lo más natural desde el punto de vista de las etapas del desarrollo de la inteligencia". Se niega a apelar a realidades lógico-matemáticas, hechas expreso y admite que estas operaciones son simplemente "las formas más generales de la coordinación de las acciones":

No creo, de ninguna manera, que la lógica dependa solamente del lenguaje. Húndese más profundamente en la coordinación de las acciones e igualmente, espero, en las coordinaciones nerviosas. (Pero, por el momento, digamos "coordinación de las acciones".) Y entonces, puesto que se trata de las coordinaciones más generales, tenemos allí, naturalmente, un campo privilegiado para establecer etapas, a la vez, distintas e integrativas.⁶⁷

⁶⁶ Véase, Lucien Goldmann, "La psychologie de Jean Piaget" y "L'Epistémologie de Jean Piaget", en *Recherches dialectiques*, N.R.F. Gallimard, 1959, pp. 118-145.

⁶⁷ *Le problème des stades... etc.*, op. cit., pp. 98-99.

Si, por tanto, el desarrollo mental del niño sigue, como lo hemos visto, un orden de sucesión constante, que el medio social puede acelerar pero que no podría transformar, Piaget atribuye a ese medio un papel muy importante, implícito en todas sus afirmaciones y que reconoce, por lo demás, explícitamente:

En nuestras sociedades, a una edad determinada que se sitúa entre los once-doce años y los trece-catorce años, observamos la aparición de un *nuevo sistema de operaciones...* Este sistema depende del medio social y prueba de ello es que no existe siquiera en el adulto de numerosas sociedades llamadas primitivas, y que aun entre los griegos, que sin duda descubrieron el empleo de tal sistema, esta utilización estaba reservada a una *élite*. Me parece a mí que si entre los niños griegos del tiempo de Aristóteles hubiésemos hecho las mismas investigaciones que podemos hacer actualmente entre los pequeños parisienses o entre los pequeños ginebrinos de diez a quince años de edad habríamos llegado a resultados muy diferentes.⁶⁸

No puede dudarse de que tal concepción desemboca en una problemática filosófica. Pues si el "sistema" de que se trata "depende del medio social" también lo condiciona. Y entonces es nuevamente el problema de la génesis de la razón el que se plantea. El viejo Aristóteles había observado ya que el psiquismo del niño no contenía "en acto" el instrumental intelectual que caracteriza propiamente a la razón humana. Pero es sabido que el orden cronológico aparece en él a la inversa del orden ontológico; con la dificultad de conciliar la realidad del *Nous*, en su actualidad eterna, con la formación concreta del individuo.

En Piaget, no se trata evidentemente de ontología, ni de un paso de la potencia al acto, pero la dificultad resurge en otra perspectiva. Pues la descripción de las etapas no resuelve el problema de la estructura en la que culminan.

Su interpretación genética hace intervenir varios factores: la herencia, la maduración interna, cuyo papel es claro a sus ojos, pero insuficiente, en tanto que no se trata de un factor que actúa aisladamente; su efecto interviene por doquier, pero no se puede disociar del que producen el aprendizaje y la experiencia. Es importante un segundo factor: la experiencia física, la acción de los objetos, pero es también insuficiente porque la parte del sujeto es fundamental; el niño no extrae su lógica de la experiencia de los objetos, sino de las acciones que ejerce sobre éstos. Conviene considerar entonces el

⁶⁸ *Le problème des stades... etc.*, op. cit., p. 73.

papel que juegan el medio social y la educación, sin olvidar no obstante que una transmisión entre el adulto y el niño educado necesita una *asimilación* de parte del niño de lo que se desea inculcarle: una asimilación condicionada por las leyes de un desarrollo que es en todo caso parcialmente espontáneo. Aun cuando las palabras repetidas por los niños puedan con frecuencia producir una ilusión, su construcción verdadera depende de la construcción ya mencionada, en el plano de las acciones interiorizadas, de las "operaciones concretas". Y un cuarto factor, esencial, que interviene en el desarrollo de la inteligencia: el factor de equilibrio, el sentido de un equilibrio progresivo, porque todo descubrimiento, toda noción nueva, toda afirmación, etcétera, debe equilibrarse con las otras, por un juego de regulaciones, de compensaciones que culmina en una coherencia, en la reversibilidad operatoria, al término de este desarrollo.⁶⁹

Hay que contentarse con admitir que el estado de adaptación y de equilibrio —relativo— del adulto es la finalidad del proceso que consiste en una socialización progresiva del pensamiento. Henri Wallon, de quien se hablará más tarde a propósito de esto, le reprocha a Piaget el confundir la descripción con la explicación. Por lo demás, no ve continuidad sin ruptura en la evolución del niño, sino más bien estados de crisis y revoluciones que se han de integrar en una concepción general del hombre.

Piaget pretende no abandonar el terreno de la sola experiencia, pero la cuestión consiste en saber si lo logra verdaderamente, y a qué precio.

Algunos autores han creído descubrir en él un marxista que se ignora. Tal es el caso de Maximilien Rubel, que considera lamentable que Piaget, "cuyas concepciones se asemejan a veces tanto a las ideas metodológicas de Marx, se haya limitado a una información de segunda mano";⁷⁰ y de Lucien Goldmann, que ha emprendido el estudio de su obra a la luz de la concordancia que descubre con el materialismo dialéctico. Uno de los principales resultados de los trabajos experimentales de J. Piaget, observa, es que la conciencia y la acción constituyen los dos aspectos parciales e inseparables de la realidad concreta y total; el pensamiento de J. Piaget es "dialéctico" por cuanto rechaza todas las oposiciones rígidas que son engendradas por el deseo de absolutizar tanto los aspectos reales

⁶⁹ *Le temps et le développement de l'enfant*, conferencia en XVII Rencontres Internationales de Genève, *op. cit.*, pp. 56-57.

⁷⁰ Karl Marx: *Essai de biographie intellectuelle*, Marcel Rivière et Cie., 1957, p. 313.

como los parciales (instinto-inteligencia, pensamiento-acción, norma-hecho).⁷¹

La posición de Piaget, a mi juicio, marca los límites de la psicología "experimental", armada de un admirable instrumental lógico, pero tan incapaz como la sociología de hacer las veces de antropología filosófica. A su respecto, el filósofo de Vaud, Arnold Reymond, confesaba su perplejidad:

Por una parte, me parece que J. Piaget se orienta hacia un idealismo, vecino del de Berkeley, según el cual no hay nada más acá de las sensaciones y de su organización cada vez mayor por el pensamiento; sin embargo rechaza la existencia de un Dios trascendente que es el único que da su coherencia a este idealismo. Por otra parte, parece profesar un dinamismo del pensamiento que modelaría progresivamente al objeto mismo de su experiencia, "la experiencia modela el pensamiento y el pensamiento modela la experiencia".⁷²

En ocasión de su viaje a la URSS, con Paul Fraise y René Zazzo, en abril de 1955, durante una recepción en la Academia de Ciencias, Piaget "decidido a animar el debate y a hacerlo converger sobre su obra", les preguntó a sus huéspedes, filósofos y psicólogos, si lo consideraban como un idealista; precisando, a este respecto, que no se imaginaba qué es lo que podía ser un objeto aparte del conocimiento que tenía de él, y que el concepto era para él, siempre, el resultado de una acción:

Un soviético le preguntó entonces ingenuamente a Piaget si admitía la existencia del mundo exterior; Piaget respondió afirmativamente, pero dijo que en lo tocante al objeto "ya era otra cosa". Entonces Rubinstein⁷³ le hizo observar, con la mayor seriedad del mundo, que el objeto era un trozo del mundo exterior. A lo cual Piaget replicó, con aires de gran señor, que si el objeto no fuese más que eso, admitiría de buen grado su existencia, exterior y anterior a la conciencia.⁷⁴

⁷¹ *Recherches dialectiques, op. cit.*

⁷² Arnold Reymond: *Philosophie spiritualiste*, Rouge/Vrin, 1942, 2º vol., p. 343. (A propósito de la obra de J. Piaget y J. de la Harpe: *Deux types d'attitude religieuses: Immanence et transcendance*, Ginebra, 1928.)

⁷³ S. L. Rubinstein, autor de importantes tratados rusos de psicología: *Los fundamentos de la psicología* (1935); *Los fundamentos de la psicología general* (1940). Zazzo señala que se le debe la primera exposición sistemática de la teoría marxista sobre las nociones de motivación y de aptitud: "Los problemas de la psicología en la obra de K. Marx." (*Psicotecnica soviética*, de 1934).

⁷⁴ René Zazzo: "Les problèmes actuels de la psychologie en U.R.S.S.", *La Raison*, nº 15, 1956, p. 11.

La discusión concluye en el reconocimiento, del lado ruso, de que había que distinguir la psicología de la teoría del conocimiento:

Y fue con la reserva de esa distinción dialéctica, con la reserva de que el psicólogo no debía tener la pretensión de explicar el mundo, como se admitió, con un énfasis semiserio y semifestivo, que Piaget no era idealista.⁷⁵

Desde el punto de vista del propio Piaget, las insuficiencias de la psicología parecen menos "de principio" que atribuibles a la juventud de esa ciencia, que está todavía en la fase de sus primeros descubrimientos. Pero le es forzoso reconocer que los psicólogos, por el momento al menos, no están de acuerdo y, ni siquiera acerca de las famosas "etapas":

Para decirlo de una vez, si las etapas son a la psicología genética lo que una clasificación es a la zoología o a la botánica sistemática, o inclusive lo que es una estratigrafía a la geología, los psicólogos se encuentran en la situación en que se encontraban las ciencias naturales en sus principios y la cual han superado desde hace tiempo, con una clasificación por autor y ninguna llave de paso que permite homologar los cuadros de unos y otros...⁷⁶

Ahora bien, el hombre, como decía con harta razón Ortega y Gasset, no puede vivir a crédito. Y es a este respecto como la psicología de Piaget puede dejarnos la impresión de cierta sequedad. Se limita a señalar, finalmente, que el medio social desempeña un papel esencial, y que el desarrollo del niño culmina en una estructura que es la inteligencia adulta del hombre occidental, caracterizada por la reversibilidad. Sin decirnos qué es lo que es lo real mismo, en última instancia, ni hablarnos del sentido de la sociedad humana y de su desarrollo en el contexto de la evolución general, culmina en preconizar una objetividad cuyas condiciones son el espíritu experimental, una técnica de la prueba fundada en una lógica coherente, cosas todas que implican la colaboración social y la autonomía de la investigación; y en señalar que esta exigencia de objetividad choca con obstáculos sociocéntricos y egocéntricos (visión deformada por el grupo social, prejuicios de familia, de clase, de nación, de partido). Todo esto está muy bien, pero de esta manera se llega a una forma de universalidad vacía, puramente científica, que deja intacta la problemática inherente a la situación del hom-

⁷⁵ *Ibid.*, p. 12.

⁷⁶ *Le problème des stades...*, *op. cit.*, pp. 1-2.

bre en la historia; del hombre "creador de valores", como decía Nietzsche, y llamado a tomar decisiones "irreversibles", y finalmente también aquella que suscita el pensamiento conceptual mismo, característica del hombre en relación a los animales, así sean esos antropoides tan bien provistos en lo que respecta a las actividades perceptivas y sensorio-motrices. La expresión de "universalidad vacía" hizo saltar a Piaget ¿La universalidad "abstracta" no es menos chocante? De todas maneras, no pretendí nunca que sus trabajos sean "inutilizables para una antropología filosófica",⁷⁷ lo que equivaldría a subestimar una aportación de la que yo creo, por el contrario, que he mostrado, bien que mal, su importancia. Decir que no puede "tener lugar" tal antropología, no implica del todo que no se pueda contribuir a ella. Como esa mala interpretación sería sorprendente de parte del lógico que es también Piaget, supongo que se debió más bien a una reacción afectiva en un autor persuadido de que él tiene la fórmula de la única psicología válida. Su actual "epistemología genética", al hacer caduca a sus ojos toda investigación menos desdeñosa de la reflexión filosófica, no admite que se pueda pensar que existen también en psicología varias habitaciones en la casa del Padre. Me habría gustado en este libro marcar las divergencias ahí donde el ojo experto del psicólogo no puede sino descubrir la unidad de la psicología y las convergencias profundas; la deficiencia adolecería del vicio redhibitorio del filósofo en general, que se interesa, en efecto, más en la diversidad de las escuelas y de los sistemas y experimenta en su campo un placer de alguna manera profesional cuando surgen nuevas doctrinas que se apartan bastante de las otras.⁷⁸

¿No será más bien que el espíritu filosófico, sin ir forzosamente hasta el "sólo sé que no sé nada" de Sócrates, al querer explicarlo todo como le gustaba decir a Charles Baudouin, y no olvidar nunca "el resto", se rehusa a dejarse encerrar en una doctrina unilateral? Es por ello que le he tomado gusto a este comentario que un escrito de Piaget⁷⁹ inspiró al prestigiado psiquiatra y antropólogo Eugène Minkowski:

Eminente especialista en psicología y más particularmente en psicología del niño, es en esta última psicología en la que él cree encontrar el fundamento de las soluciones que da a los problemas epistemoló-

⁷⁷ *Sagesse et illusions de la philosophie*, P.U.F., 1965, 2ª ed., pp. 275-276.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 265.

⁷⁹ En los *Cahiers internationaux du symbolisme*, N. 17-18, 1969, consagrados a los problemas del estructuralismo.

gicos. Estos problemas en mi opinión se sitúan, por su naturaleza misma, fuera de todo punto de vista evolucionista e histórico. Jean Piaget se proclama como un adepto resuelto de lo que él llama la psicología científica; en consecuencia, rechaza categóricamente lo que designa con el nombre de psicología filosófica. Pero la psicología filosófica es una psicología por lo menos, por su lado y a su manera enriquece nuestros conocimientos, ya que tiene relación con el ser humano y eso aunque algunos la califiquen de anticientífica. Lo que se ha dicho con respecto a la corriente antropológica moderna en sus relaciones íntimas con ciertas tendencias del pensamiento filosófico, es testimonio de ello.⁸⁰

Por otra parte, el eminente teórico y práctico Julian de Ajuriaguerra, que en su voluminoso tratado consagra un capítulo al desarrollo del niño según la psicología genética,⁸¹ reconoce que en ella no se encuentran solamente convergencias:

Tres personas (Piaget, Wallon, Freud): tres doctrinas que parten de un cierto número de bases comunes; tienen cada una sus características originales, algunas veces se complementan, otras veces, con formulaciones diferentes se acercan, pero muy frecuentemente se oponen a pesar de los esfuerzos de algunos para encontrar a toda costa un "compromiso".

La idea de que la psicología no se basta a sí misma, que ella sola no puede fundar un conocimiento del hombre, es admitida plenamente por Henri Wallon (1879-1962), quien le atribuye como marco el materialismo dialéctico. Su considerable obra que trata esencialmente del origen y del desarrollo de la conciencia, del carácter y del pensamiento interesó mucho al jefe de la psicología genética.⁸²

Sin embargo, Wallon no es un lógico de la psicología a la manera de Piaget. Observador y clínico ante todo, muy advertido por su orientación filosófica de lo arbitrario de las divisiones abstractas, no veía en las "etapas" del desarrollo sino una estabilización provisio-

⁸⁰ Jornadas anuales de la evolución psiquiátrica el 6 y 7 de diciembre de 1969, en *L'évolution psychiatrique*, abril-junio de 1971 (Ed. Edouard Privat, Tolosa, 1971).

⁸¹ *Manuel de psychiatrie de l'enfant*, París, Masson et cie, 1970.

⁸² Médico y psicólogo de vasta cultura, Wallon desplegó una gran actividad social: profesor del Colegio de Francia de 1937 a 1949, secretario general de Educación Nacional en 1944, diputado de París y presidente de la Comisión de reforma de la enseñanza en 1946. Aparte de muchos artículos y conferencias, es principalmente autor de *L'enfant turbulent* (París, Alcan, 1925); *Les origines du caractère chez l'enfant* (París, P.U.F., 1934), etcétera.

nal que han de considerarse como órdenes de magnitud en el dinamismo de una conducta individual, más importante a sus ojos que una esquematización rígida. En su libro sobre el origen del pensamiento en el niño, rechaza la legitimidad del problema de la "representación" como tal; considerando que el pensamiento del niño, precategórico y polimorfo, difiere del pensamiento adulto como lo confuso de lo que está precisado por la cultura y que hay entre ellos la permeabilidad de una "mentalidad" común. Según Wallon, el niño se anticipa constantemente en su condición de adulto y su experiencia no se hace solamente de objetos; implica también lo que él ha denominado "ultracosas", designando por este término horizontes que escapan a una adquisición directa por parte del niño: el cielo, los astros, la vida, la muerte. Horizontes de realidad de los que el niño no duda, pero que no le permiten una actitud objetivante como las cosas que están a su alcance. No se pueden traducir al lenguaje del niño las respuestas que se refieren a la zona de las ultracosas.

Si Wallon considera a la anticipación como la regla en el desarrollo del niño, es en razón de una motivación interna y no de la perfección de los medios de ejecución, porque es la disponibilidad del niño lo que le permite asumir los papeles que su organismo no es todavía capaz de alcanzar. El verdadero medio del desarrollo no es entonces el cuerpo sin elemento interior, ni la conciencia cuya integración progresiva no se comprendería, sino una estructura total de la conducta, una "maduración funcional". En otros términos, el cambio orgánico es la condición necesaria pero no suficiente del desarrollo, incomprendible sin la intervención de otros elementos: situación psicológica compleja entre la anticipación y la regresión, el sentimiento de inferioridad y de rivalidad "latente" con los padres, las relaciones libidinales, etcétera.

Por consiguiente, en pocas palabras, los trabajos de Wallon se dirigen a probar que el desarrollo biológico del niño es inseparable de su desarrollo social, uno y otro igualmente esenciales. Persuadido de que el carácter se forma por las reacciones al medio y que las primeras experiencias emocionales y "posturales" desempeñan en esta formación un papel decisivo, atribuye mucha importancia a la educación, la que fue su preocupación mayor en los últimos años de su vida.⁸³

Para explicar el hecho de que la conciencia del cuerpo es solidaria de la conciencia de las cosas, Wallon sustituye la noción de

⁸³ Véase a este respecto Tran-Thong, *La pensée pédagogique d'Henri Wallon*, París, P.U.F., 1969.

sinestesia por la del "esquema postural", término que implica la idea de que la conciencia infantil está abierta al exterior y no cerrada sobre sí misma (la conciencia de la mano, por ejemplo, se confunde con la de su uso: la mano es aquello que puede asir objetos y los objetos son "antes de ser asidos").

Wallon, que en esto se acerca a las concepciones fenomenológicas, denomina al mundo infantil como el de la "sociabilidad sincrética", la conciencia individual no aparece sino más tarde como la objetivación del propio cuerpo. Solamente entonces se constituye una frontera entre el yo y los otros, al mismo tiempo que los "seres humanos" en relación de reciprocidad.

Wallon asegura que el recién nacido, antes de los tres meses, solamente experimenta una impresión de "estar incompleto"; sin conciencia de los otros, sino bajo el aspecto de simples fijaciones.

En general, a partir de los seis meses surge un brusco desarrollo a este respecto, marcado por verdaderas conductas que se relacionan con la imagen de otros y no solamente con mímicas. La imagen del propio cuerpo se reconoce más tardíamente porque presenta al niño un problema más difícil. En efecto, si él dispone para los otros de dos imágenes visuales: el modelo y su imagen en el espejo, no tiene para sí mismo sino una imagen visual completa: la del espejo. Tiene que llegar a comprender entonces que esta imagen no es él, que está ahí, donde él se siente interoceptivamente: y a comprender también que él es visible para otro ahí donde él se siente, como él mismo ve su imagen en el espejo. Wallon está de acuerdo con los psicoanalistas en atribuir una significación particular a la conquista de lo "visual", que abre una nueva forma de existencia; porque el niño, en la medida en que él comprende que puede también ser visto, se conduce de diferente manera y se efectúa un paso del cuerpo vivido al cuerpo visible y visto.

Igualmente después de los seis meses se manifiesta en general la "sociabilidad sincrética" como una "sociabilidad incontinente". El niño deja de captar a las gentes sin gestos, los que él multiplica tanto con respecto a éstas como a su propio cuerpo. Sonríe cuando se le mira y empieza a mostrar una sensibilidad social muy avanzada respecto al conocimiento del mundo físico. Y como interioriza la pareja espectador-espectáculo, el campo está abierto entonces a los enojos y a los celos.

Wallon piensa que la simpatía, primordial en la vida infantil, surge sobre un fondo de mimetismo cuya función es irreductible, ya que es el "esquema corporal" el que permite al niño comprender con anterioridad las actitudes de los otros durante todo el periodo

de "pre-comunicación". Llama "impregnación postural" a la conciencia del cuerpo como capacidad de imitar y de realizar actitudes percibidas en el mundo exterior; lo que se produce cuando el niño ve e imita a alguien intentando comprender esa conducta con su cuerpo.

En resumen, según Wallon, la estructura de la personalidad del niño, antes de que sea capaz de decir "yo", se caracteriza por una indistinción de los momentos del tiempo y del espacio, ya que el niño está como esparcido en las imágenes a las que dan lugar las acciones, incapaz de distinguir las cosas en el tiempo y en el espacio, el símbolo es lo que significa.

Por ello, la aparición del "yo", es decir, el momento en que el niño toma conciencia de su propia existencia, constituye a sus ojos un momento esencial. Wallon habla también a este respecto de una "crisis de la personalidad", la cual sitúa hacia la edad de los tres años.⁸⁴

Aun cuando hasta ahora el niño tenía personalidades intercambiables con las que se identificaba alternativamente, debe adoptar una actitud que sea "la suya", la de una personalidad distinta con su consistencia y su perspectiva propias. Esto no quiere decir que el estado anterior sea abolido, ya que el "sincretismo" se rechaza más que se suprime, pero sucede que el momento es decisivo en tanto que toma de conciencia por parte del niño, de la distancia y también de una separación entre él mismo y los otros.

En lo sucesivo querrá hacer "él solo" ciertas cosas: empujar o arrastrar objetos, trepar, cruzar, etc. Y la autonomía relativa que adquiere le plantea entonces nuevos problemas, el hecho de que la mirada de los otros, esa mirada que en otro tiempo lo animaba, se convierte para él en una molestia (a la manera de los adultos que experimentan el "miedo"). Si esta mirada puede turbarlos hasta el punto de no dejarlos ejecutar ciertos actos es porque despierta en él la consciencia de que no solamente es lo que es a sus propios ojos, sino también a los ojos de los demás. De esta manera se establece una incesante comparación implícita entre él y los otros, debiendo el niño poner a prueba sus posibilidades y sus derechos en relación a los de aquéllos. Quiere que se ocupen de él, comienza a mentir o a disimular, a obstaculizar los juegos de sus camaradas, a tomar objetos por el solo placer de tomarlos. Aparece igualmente un signo de que la relación yo-otro cesa de ser indiferen-

⁸⁴ Véase *Les origines du caractère chez l'enfant*, op. cit., en particular el último capítulo sobre "La conciencia de sí".

ciada, aparece igualmente con la idea de transacción, que el niño manifiesta al proponer cambiar una cosa por otra.

Durante este periodo de "crisis" igualmente, según Wallon, las actitudes del medio revisten una importancia extrema, porque pueden suscitar en el niño reacciones emotivas que le harán regresar a un comportamiento más antiguo. Algunas huellas de experiencias desagradables en este momento de la vida (una cierta torpeza, inhibiciones, etc.) pueden subsistir en la edad adulta.⁸⁵

Uno de los méritos de Wallon es el de haber descrito con claridad este momento decisivo que representa en la historia de un ser humano la toma de conciencia de su propia realidad. Momento del que es imposible dudar, mientras que el conocimiento sobre todos los primeros años es poco seguro, ya que la observación es difícil y mucho más sujeta a los prejuicios y preocupaciones del psicólogo. Si existe un acuerdo a este respecto, es sobre la importancia de las primeras experiencias emocionales y de la necesidad de amor y de seguridad que han de ser satisfechas en el niño.⁸⁶ Pero la observación, como dije, es difícil desde el punto de vista psicológico.

Cualquiera puede observar que el niño duerme y que mama; que esta situación implica una estrecha relación con la persona que lo duerme y que lo nutre; que esta persona es la mayoría de las veces, en nuestra civilización hasta el presente, la madre; y que con ella ha estado relacionado íntimamente hasta su nacimiento. Pero esto es distinto a saber lo que pasa "en él" durante la primera fase de su vida.

Jung, por ejemplo, en el marco de su doctrina, atribuye al niño una "condición espiritual" distinta de su condición natural y ve en este contraste inicial el fundamento probable de la energía psíquica. Según él, la "disposición germinativa infantil" contiene toda la herencia ancestral igual que todas las precondiciones del ser civilizado; y está persuadido aun de que ciertos sueños de niños "encierran posibilidades de significación que dan casi vértigo y cosas

⁸⁵ Véase "La maladresse", *Journal de Psychologie*, 1928; reeditado en *Enfance* (París, 1959, números 3 y 4).

⁸⁶ En el animal, en el que, contrariamente a lo que sucede en el ser humano, la regulación innata del comportamiento social es suficiente, los experimentos con monos *rhesus*, han mostrado los daños que resultan de una perturbación provocada artificialmente desde el nacimiento, la carencia del calor y la protección inherentes a las necesidades ligadas al esquema de la madre durante los primeros meses de la vida. (Harry F. Harlow "Basic Social Capacity of Primates", en *The Evolution of Man's Capacity for Culture*, Detroit, Wayne State University Press, 1959.)

que no revelan su sentido profundo sino a la luz de comparaciones con los primitivos".⁸⁷

Pero aparte del hecho de que la posición de Jung es un poco heterodoxa en las ciencias psicológicas de nuestro tiempo, su perspectiva es estructural y no genética, porque sitúa de golpe a la vida infantil en el marco de una doctrina orientada hacia la autorregulación de la psique.

Por distintas que sean las preocupaciones que animan a Mélanie Klein, quien inauguró una tendencia nueva en el freudismo, ella está menos alejada de Jung de lo que podría creerse a primera vista; porque atribuye muchas cosas a la vida mental del niño muy pequeño: fantasmas, conflictos instintivos, sentimientos de culpabilidad, etc. Es que ella cree ya descubrir en él la lucha entre "pulsiones de muerte" y "pulsiones de vida", primera fuente de sadismo y de agresividad entretanto empieza, desde el final del primer año, la fase edipiana.⁸⁸

Desde un punto de vista rigurosamente científico, solamente desde fuera se puede intentar determinar los primeros signos de una autonomía relativa en el niño. Es lo que hace de una manera ejemplar el doctor René Spitz, discípulo de Freud, en cuyas investigaciones utiliza los recursos de la técnica y las rodea de grandes precauciones metodológicas. Desde el principio, Spitz no se permite admitir los procesos intrapsíquicos en el recién nacido:

Considero, básicamente, al neonato como una totalidad en muchos aspectos indiferenciada. Diversas funciones, estructuras y hasta impulsos instintivos se irán diferenciando progresivamente de esa totalidad. Denominamos... a uno de estos procesos maduración y al otro desarrollo.⁸⁹

En esta perspectiva genética, la sonrisa le parece a Spitz que es el primer "organizador psíquico", a saber, una estructura capaz de integrar adquisiciones anteriores.⁹⁰ En general, hacia los tres meses

⁸⁷ *L'énergétique psychique*, versión francesa de Yves Le Lay, Ginebra, Georg, 1956, p. 77.

⁸⁸ En la obra de Claude Geets, *Mélanie Klein*, París, "Psychothèque", Édit. Universitaires, 1971, se encuentra una bibliografía de esta autora.

⁸⁹ *El primer año de la vida del niño*, prefacio de Anna Freud, México, Fondo de Cultura Económica, 1969, p. 18.

⁹⁰ "Los organizadores del psiquismo señalan ciertos niveles esenciales de la integración de la personalidad. En estos puntos, los procesos de maduración y de desarrollo se combinan el uno con el otro para formar una alianza. Después de que se ha realizado tal integración, el mecanismo psíquico funciona siguiendo un modelo nuevo y diferente. Nosotros llamamos al producto de esta

se manifestaría como un principio rudimentario del yo; en tanto que implica una cierta conciencia de relación con otro, el esbozo de una diferenciación entre sí mismo y cualquier cosa del exterior. El indicador del segundo organizador está constituido por el fenómeno de "la angustia de los ocho meses", una reacción aflictiva del niño cuando es manipulado por una persona desconocida. Esta reacción es atribuible aun a un niño perfectamente desarrollado ya que muestra, según Spitz, la capacidad nueva de diferenciar *emocionalmente* a una persona amada (aceptada) de una persona extraña (rechazada). En fin, él considera como tercer "organizador psíquico" la aparición del "no" en el niño en el segundo año de su vida. Es el momento en que el niño, antes de la posesión del lenguaje propiamente dicho, es capaz de mover la cabeza negativa o afirmativamente con la significación de rechazo o de aceptación, se trata de los "primeros representantes de los signos simbólicos de abstracción".⁹¹

Los estudios de Spitz mostraron que es posible el estudio metódico de la afectividad en la primera infancia sin esperar un conocimiento perfecto de los mecanismos fisiológicos que la sustentan. Parecen probar, por otra parte, que el niño es capaz de conductas inexplicables por el solo funcionamiento orgánico y que el medio puede favorecer o comprometer la "anticipación", como decía Henry Wallon, sobre su condición de adulto.

Spitz estudió las condiciones de desarrollo de niños en instituciones de los Estados Unidos: asilos y guarderías para niños abandonados, para compararlos con los de un medio familiar (hogares urbanos y rurales). Recurrió para estas investigaciones a la toma de películas y a los *baby tests*,⁹² que permiten una investigación de la personalidad (percepción, dominio del cuerpo, relaciones sociales, relaciones con los objetos) y el establecimiento de una curva de la personalidad.

Ahora bien, los promedios en el cociente de desarrollo muestran una suerte de hundimiento en los niños del asilo durante los cuatro últimos meses del primer año, aunque las condiciones de higiene y de asepsia fueran iguales a las de la guardería. La diferencia esencial es que los niños del asilo estaban confiados a enfermeras que tenían cada una a varios niños a su cargo y no disponían de ningún lugar para entretenerlos o para pasearlos. Para que permane-

interpretación un "organizador". (*Le non et le oui*, versión francesa del inglés por A. M. Rocheblave-Spenlé, París, P.U.F., 1962, p. 107.)

⁹¹ *Ibid.*, p. 110.

⁹² H. Hetzer, K. Wolf, *Baby tests* (*Zeitschrift für Psychologie*, 107, 1928).

cieran tranquilos, rodeaban las cunas con sábanas y los niños, aislados del mundo exterior, abandonados en sus cubículos con el techo por todo horizonte, no podían sino jugar con sus manos o con sus pies. Acostados todo el tiempo sobre la espalda, se mostraban incapaces, aun hacia los seis meses, de ponerse de costado.

Spitz pudo establecer que tales inconvenientes casi no desempeñan ningún papel en los primeros tres meses, las curvas de desarrollo en la guardería y en el asilo se cruzaban hacia el cuarto mes. En cambio, las de los niños del asilo decrecen enseguida rápidamente, mostrando un desarrollo mental retardado y una mortalidad elevada en el curso de enfermedades contagiosas. En la guardería, por el contrario, animada y provista de juguetes, los resultados eran excelentes. Los niños se desarrollaban bien, aprendían en general mucho más pronto la limpieza y el lenguaje y esto, aun cuando tuviesen por madres a muchachas menores de edad, delincuentes, con frecuencia débiles mentales, psicópatas y aun criminales. En pocas palabras, los experimentos de Spitz mostraron que las privaciones en el cambio afectivo que tiene lugar entre los tres meses y el año tuvieron graves consecuencias sobre las regulaciones psicosomáticas en los niños del asilo, probando de esta manera toda la importancia del factor psicológico constituido por la presencia de la madre. También se pregunta sobre el problema del medio cultural:

La mayor parte de nuestras observaciones se hicieron en la esfera cultural occidental y nuestros sujetos fueron blancos, negros e indios americanos. Insisto sobre esto porque creo que las instituciones culturales desempeñan un papel significativo en la formación de la personalidad. Proporcionan la clase de oportunidades que delimitan la expresión de los procesos intrapsíquicos, tanto en la madre como en el hijo. Una de las instituciones de la esfera cultural occidental, la familia, garantiza un contacto y unas relaciones estrechas entre el infante y *una sola* figura maternal durante todo el primer año de vida...

De esto se sigue que una tradición cultural en la que el contacto entre la madre y el niño está regulado de modo diferente, de la manera que nosotros lo hacemos, tendrá una influencia significativa en la edad en que es establecido el objeto, así como en la naturaleza de las relaciones de objeto mismas. Una prueba de tales modificaciones puede encontrarse en los estudios antropológicos, por ejemplo, en los de Margaret Mead (1928, 1935; Mead y McGregor, 1951) sobre culturas en las que las instituciones para la crianza del infante son muy diferentes de las nuestras... Anna Freud describe modificaciones parecidas de las relaciones de objeto, en niños criados por una serie de nodrizas distintas en rápida sucesión. Los niños no pueden formar relaciones estrechas con *una* persona maternal; no tienen una, sino que

reemplazan a la diada faltante, formando lo que podemos llamar "bandas" (A. Freud y Dann, 1951).

La importancia de estas observaciones y sus implicaciones para nuestra propia cultura difícilmente pueden sobrestimarse. Investigaciones pacientes y cuidadosas de las consecuencias de las relaciones madre e hijo, modificadas en varias culturas, prometen aportar una información valiosa. Nos proporcionarán sugerencias para prevenimos; es decir, para que evitemos las condiciones que llevan a conformaciones malas del carácter y de la personalidad, así como también nos darán ideas para establecer condiciones más favorables en la crianza y educación del niño.

El concepto de los organizadores y de las etapas de las relaciones de objeto descritas arriba no son sino un imperfecto bosquejo, que ofrece unos cuantos puntos de orientación para la comprensión del desarrollo del primer año de vida. Los detalles de este esbozo han de ser completados aún, pues todavía son desconocidos y requerirán un estudio paciente de los individuos y de los grupos, así como las comparaciones culturales opuestas.⁹³

Encontraremos de nuevo este estado de cosas al tratar del "culturalismo" norteamericano.⁹⁴

6. LA CARACTEROLOGÍA

La tentativa de fundar científicamente una caracterología no es de nuestros días, pues ya la medicina de la escuela hipocrática en el siglo V antes de nuestra era distinguía cuatro temperamentos humanos (sanguíneo, linfático, bilioso y atrabiliar). Pero en el siglo XX el desarrollo de la caracterología se ha realizado a la par con el de las ciencias psicológicas, en el nivel de investigaciones emprendidas con intenciones diversas, científicas o prácticas. He señalado el prestigio de que gozaron en psicotecnia los *test* llamados "de carácter" y de "personalidad". Es evidente (poniendo aparte la cuestión del valor de estos *tests*) que ciertas profesiones requieren disposiciones de carácter tanto como determinadas aptitudes. Por otra parte, al psicoterapeuta le interesa conocer de alguna manera los rasgos de carácter de sus pacientes, ya sea bajo el aspecto de su constitución o de su pasado; aun quien trabaja con grupos, principalmente el pedagogo cuidadoso de hacer su enseñanza individual, debe ser un poco caracterólogo. Por lo demás, todo el mundo "hace" caracterología a la manera que Jourdain hacía prosa; en el sentido amplio

⁹³ *El primer año de la vida del niño*, op. cit., pp. 127-128.

⁹⁴ Véase cap. XXIII.

y vago del término, fundada en la observación empírica y en la intuición, es sin duda tan antigua como la reflexión misma. ¿Cómo interrogarse sobre las conductas humanas sin ciertos puntos de separación, sin ciertas clasificaciones? La literatura abunda en descripciones caracterológicas, singularmente penetrantes en autores como Cervantes, Shakespeare, Molière, Stendhal, Balzac o Dostoievski. La cuestión no es entonces la de la validez de la caracterología garantizada por su necesidad, sino más bien la de saber si se puede fundar una verdadera "ciencia del carácter", es decir, de la manera de ser y de sentir propia de un individuo.

La tentativa se enfrenta inmediatamente a la objeción de la libertad, que implica la imprevisibilidad del actuar humano. No obstante, la objeción es sólo teórica. Porque las conductas humanas, en su nivel medio, presentan una tal conformidad que es muy legítimo ponerlas en relación con factores que se puedan distinguir. Esto puede ser con "valores" y en términos de "motivaciones"; pero la cualidad de éstos se atribuye justamente a un individuo en función de ciertos rasgos de carácter que se cree poder reconocerle, y que se considera que no solamente orientan su elección de ciertos valores sino que confieren a su elección misma una cierta calidad. Por otra parte, basta pensar en los múltiples condicionamientos que están en el origen de todos estos actos humanos como estereotipados; en estos errores involuntarios descubiertos por Freud, que revisten para el observador un sentido perfectamente notorio bajo el aspecto de tics, de torpezas, de actos omitidos, de olvidos o de *lapses*, etcétera. Por otra parte, la vida social se haría imposible sin tener una cierta consistencia caracterial, de los individuos que la componen, pues de ella dependen en buena parte las costumbres y las instituciones.

Dicho esto, la situación actual en lo que respecta a la caracterología —en el sentido preciso del término— es análoga a la de la psicología en general: no hay una sino varias caracterologías, que responden a criterios diferentes de clasificación. Esta dificultad teórica de que los conceptos básicos: temperamento, constitución, carácter, individualidad, personalidad, etc., son objeto de definiciones variables según los autores, implica una concepción particular de la naturaleza y de la génesis del "carácter".

El papel de un esquema explicativo puede ser considerado como más o menos necesario. El filósofo basiliense Paul Häberlin, por ejemplo, la consideraba indispensable para enmarcar las descripciones caracterológicas,⁹⁵ y es igualmente la opinión de Ludwig Klages,

⁹⁵ *Der Charakter*, Basilea, 1935.

en quien la caracterología tiene como fundamento una teoría irracionalista de inspiración nietzscheana.⁹⁶

Si es verdad que toda caracterología se inserta forzosamente en un esquema particular, no veo que ello impida la posibilidad de desprender de una teoría una caracterología "funcional", cuyo uso mostrará lo que vale independientemente de sus fundamentos más o menos hipotéticos.

Ciertos autores tienen la tendencia a privilegiar la constitución orgánica, otros los factores psicológicos individuales, otros, los factores sociales. Cuando éstos predominan, la caracterología tiende a perder sus derechos. Es lo que parece producirse en ciertos psicólogos sociales que utilizan las nociones de *actitudes* y de *papel* para expresar procesos que ponen en juego una "interacción" constante del individuo y del medio social, y en un sentido que casi no deja consistencia al individuo como tal. Pero efectivamente parece imposible negar toda realidad a lo que se llama comúnmente el "carácter".

En las investigaciones caracterológicas se puede distinguir una doble preocupación: reducir las conductas individuales a ciertas formas típicas, o analizar una individualidad en tanto que es justamente *esta* individualidad. Pero si la caracterología según los autores acentúa tanto un aspecto como el otro, los dos se complementan más de lo que concretamente se excluyen, porque no se podría describir un carácter individual sin una referencia —explícita o implícita— a categorías que resaltan ciertas clasificaciones tipológicas.

En Francia, la escuela morfológica fundada por el médico lyonés Claude Sigaud y su alumno el doctor Leon Mac Auliffe,⁹⁷ aunque casi no proporciona indicaciones sobre las correlaciones psicológicas de los tipos que describe, ha inspirado investigaciones en ese sentido. Bajo la influencia de Lamarck, considera que el medio modela las formas de la vida al estimular ciertas de sus funciones, y su descripción clínica de ciertos tipos está fundada en el predominio de un aparato orgánico. En ella distingue el *digestivo*, que se caracteriza por el predominio de la parte inferior del tronco y de la

⁹⁶ *Les principes de la caractéologie*, Delachaux et Niestlé, 1950; *Die Persönlichkeit, Einhrungen in der Charakterologie*, Potsdam, 1931.

⁹⁷ Claude Sigaud: *Traité des troubles fonctionnels de l'appareil digestif*, París, 1894; tercera edición, Maloine, 1914. Claude Sigaud et Vincent, *La forme humaine. Sa signification*, París, Maloine, 1914. León Mac Auliffe: *Les tempéraments*, París, N.R.F., 1926; *La personnalité et l'héritité*, París, Amédée Legrand, 1932.

Véase igualmente Jacques Bertholon: *L'oeuvre de Claude Sigaud, clinicien lyonnais (1862-1921)*, Lyon, Bosc Frères, 1956 (tesis de medicina).

cara, abdominal y bucal; el *respiratorio*, en el que prevalece la parte media, torácica y nasal; el *muscular*, en el que el desarrollo de las tres partes del tronco y de la cara es sensiblemente igual: el *cerebral*, en el que predomina la parte superior, cefálica y craneana.

De esta clasificación morfológica puede derivarse una caracterología, inspirada por la idea de que la morfología y el carácter tiene las mismas causas biológicas profundas. Así, el psiquiatra Louis Corman, quien atribuye a Sigaud el descubrimiento de las leyes que rigen la forma y la función —en particular la ley de *dilatación-retracción*— se ha dedicado a estudiar sus correlaciones psicológicas. "Sabemos ahora que la forma humana tiene un sentido, que ella *objetiva la función*, la hace visible a nuestros ojos. Y no solamente las formas nos revelan las funciones del cuerpo sino también las funciones del alma y del espíritu".⁹⁸

La morfo-psicología de Corman tiene como fundamento una oposición esencial entre el tipo *expansivo* (hipoexcitable e hiperexcitable) y el tipo *retraído*; el primero, alegre, optimista, espontáneo, impulsivo, de pensamiento concreto y práctico; el segundo, pesimista, reflexivo, inhibido, de espíritu especulativo. Corman distingue tres tipos de retraídos: lateral, frontal y "de base". Analiza metódicamente el aspecto general de la fisonomía, los "vestíbulos sensoriales" (ojos, boca, nariz), las dos mitades de la cara, las tres partes, la expresión en tanto que ésta revelaría la actitud psicológica explicable sobre todo en términos de adaptación o de resistencia.⁹⁹

En Giacinto Viola y su discípulo Nicola Pende, fundadores de la escuela tipológica italiana, se manifestó el cuidado por fundar el diagnóstico caracterológico en mediciones muy elaboradas, morfológicas antes bien que psicológicas (sangre, metabolismo basal, funcionamiento endocrino, equilibrio neurovegetativo, etc.). Su tipología divide a los seres humanos en longilíneos y brevilíneos, los primeros de miembros largos y angostos, mientras que en los segundos el desarrollo del tronco es considerable en relación a los miembros. Y como longilíneos y brevilíneos se subdividen en *esténicos* y *asténicos*, los trabajos de la escuela italiana llegan a la distinción de cuatro tipos fundamentales cuyas particularidades físicas tendrían como correlativos a las particularidades caracterológicas.¹⁰⁰ Existen entonces con-

⁹⁸ Prefacio a la obra de Roger Muchielli, *Caractères et visages*, P.U.F., 1954.

⁹⁹ *Visages et caractères*, en colaboración con Gervais-Rousseau, París, Amédée Legrand, segunda edición, Stock, 1947. *Le diagnostic du tempérament par la morphologie*, París, Amédée Legrand, 1947.

¹⁰⁰ Giacinto Viola: *Le legge di correlazione morfologica dei tipi individuati*, Padua, 1909; *La costituzione individuale*, 2 vols., Bolonia, 1933. Nicola Pende: *Trattato di biotipologia umana*, Milán 1939.

vergencias entre los tipos que describe la escuela italiana y los que describe la escuela francesa; los cuales se encuentran igualmente en los trabajos del psiquiatra alemán Ernst Kretschmer, relacionados parcialmente con los de su antecesor Kraepelin —quien elabora una teoría de las constituciones a la que pertenece la constitución ciclo-tímica (*Kuklos*, 'círculo', *humos*, 'humor') que explica las enfermedades mentales— y con los de Eugen Bleuler.

A Eugen Bleuler, a quien hemos mencionado antes,¹⁰¹ se deben las nociones de *autismo* y de *sintonía*. Designa por la primera a la actitud —impresionante en ciertos estados psíquicos morbosos— de un sujeto replegado en sí mismo, en una subjetividad casi absoluta y que no conserva sino ligas muy superficiales con el mundo exterior; actitud que llega a su paroxismo en la esquizofrenia. En cambio, la *sintonía* es para Bleuler la del individuo que vive al unísono con lo que lo rodea. Es entonces, en pocas palabras, el contacto con el medio y los acontecimientos que funcionan los dos términos; y lo que asegura al sintónico un buen equilibrio psíquico.

Ahora bien, a este respecto, dichas concepciones divergen de las del psiquiatra alemán Ernst Kretschmer, profesor de psiquiatría y de neurología de la Universidad de Tubinga, cuya obra ha tenido igualmente una gran resonancia.¹⁰²

Sobre la base de su propia experiencia clínica, Kretschmer llega a pensar que la enfermedad mental no es sino la forma externa de disposiciones caracterológicas típicas, notables en todo el mundo. Su propia caracterología reposa sobre esta hipótesis, más esquemática que la de Bleuler en quien prevalece la prudencia crítica con respecto a la tipología en general.

De la convergencia de los datos de observación psicológica ordinaria y de la observación clínica, Kretschmer ha desprendido dos tipos principales, los que describe morfológicamente; tipos que se caracterizan psíquicamente por la aptitud o ineptitud del contacto vital con el medio igual que con el desarrollo de las cosas (la aptitud es la característica del tipo *ciclotímico*, la ineptitud la del tipo *esquizotímico*). Morfológicamente, el "esquizotímico" es un *leptósomo* (*leptos*, 'delgado, fino') y el "ciclotímico" un *pícnico* (*puknos*, 'grosso, denso'), lo que recuerda los longilíneos y los brevilíneos de la escuela italiana.

A estos dos tipos principales Kretschmer agrega el del —menos

¹⁰¹ Véase, cap. XXI, § 1 d.

¹⁰² *Körperbau und Charakter* (Berlín, Springer, 1921, versión francesa sobre la sexta edición alemana. *La structure du corps et du caractère*, Payot, París, 1930).

frecuente— *atlético* (vigoroso y musculoso sin sobrecarga grasosa), que tendría una predisposición a la epilepsia, y el del *displástico* (*dus*, 'malo'), que es más bien una "variante" de contenido heterogéneo.

Para volver a los dos tipos principales, el leptósomo (esquizotímico) es entonces el que tiende a vivir replegado sobre sí mismo (es el autista de Bleuler), mientras el pícnico (ciclotímico) está abierto al medio y a las cosas. Y como Kretschmer cree que las grandes enfermedades mentales, como son la esquizofrenia y la psicosis maniacodepresiva, corresponden a dos exageraciones morbosas del comportamiento, no existen para él sino diferencias de grado en el paso eventual de la esquizotimia (sensibilidad replegada sobre sí misma) a la esquizoidia (inadaptación, distraimiento, soledad) y a la esquizofrenia (ruptura consumada); lo mismo que en el paso de la ciclotimia (cordialidad, jovialidad) a la cicloidia (euforia-depresión) y a la psicosis maniacodepresiva (manía, melancolía).

Es en la noción de ciclotimia entonces que Bleuler y Kretschmer están en desacuerdo, porque el primero se rehúsa a asimilar el sintónico (que designa según él al individuo normal a secas, adaptado a las exigencias de las situaciones y de los acontecimientos) al ciclo-tímico kretschmeriano, predispuesto a la cicloidia y afectado así de un coeficiente de morbilidad. La divergencia cuestiona la simetría tipológica de Kretschmer.

Comoquiera que sea, este último, aparte de investigaciones que se refieren a la influencia racial sobre los tipos que él ha descrito (las razas latinas, por ejemplo), y que proporcionarían un porcentaje más elevado de pícnicos (mientras que el tipo leptósomo dominaría en las razas nórdicas), ha intentado ilustrar sus teorías estudiando, sobre la base de una amplia documentación, a grandes personalidades.¹⁰³ De su estudio se desprende que los grandes filósofos, los teólogos y los fundadores de religiones, serían en general del tipo leptósomo-esquizotímico (Calvino, Pascal, Savonarola, Descartes, Locke, Spinoza, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche), mientras que los naturalistas y los médicos serían en su mayoría del tipo pícnico-ciclotímico. Reconoce que no faltan las excepciones (por ejemplo Sócrates, catalogado como "displástico") y que habría por otra parte que guardarse de subestimar la influencia de la época y del medio en la formación del espíritu y de la obra de los grandes hombres. A pesar de este reconocimiento por parte del autor de los límites de su empresa, no se podría decir que ésta haya tenido un *consensus* universal. Sin duda útil para los practicantes en la me-

¹⁰³ *Geniale Menschen*, cuarta edición, Springer-Verlag, Heidelberg, 1948.

dida en que, efectivamente, un cierto tipo morfológico se acompaña de un temperamento susceptible de manifestar ciertas perturbaciones nerviosas o mentales específicas, la tipología de Kretschmer lo es menos en el nivel de la psicología general. Pues se aparta mucho de la constitución de la personalidad con componentes múltiples y la hipótesis de una predeterminación del pensamiento filosófico, religioso o científico por las características del organismo, es de las más discutibles. El papel de las relaciones sociales podría más bien ser en este caso más importante. Si los ejemplos invocados por Kretschmer son a menudo impresionantes, queda que su dicotomía: filósofos y teólogos, por una parte, naturalistas y médicos, por otra, debe ser admitida *cum grano salis*. No parece, por ejemplo, que filósofos como Leibniz, Berkeley, Schelling o Marx hayan sido leptósomos.

En cuanto a las investigaciones del norteamericano W. H. Sheldon, ilustre profesor de Harvard,¹⁰⁴ éstas se fundan en un método a la vez psicológico y morfológico. Como se inscriben en la línea abierta por el "análisis factorial" de Spearman, intentan poner en evidencia estadísticamente, los "componentes" morfológicos a los que se atribuyen ciertos temperamentos caracterizados psicológicamente.

Estos componentes morfológicos están en función del desarrollo más intenso de una de las capas embrionarias, el cual determina un tipo morfológico y el tipo caracterológico que le correspondería:

Capa embrionaria	Tipo morfológico	Tipo caracterológico
Endodermo (tubo digestivo y glándulas anexas)	Endomórfico	Víscero-tónico
Mesodermo (músculos, sangre, esqueleto)	Mesomórfico	Somato-tónico
Ectodermo (piel, sistema nervioso, cerebro)	Ectomórfico	Cerebro-tónico

Las investigaciones a las que se ha dedicado Sheldon durante años en el medio universitario lo han convencido de que existe un grado muy elevado de correlación. Psicológicamente, deduce lo siguiente:

¹⁰⁴ *The varieties of human physique. An introduction to constitutional psychology*, Nueva York, Harper Brothers, 1940, *The varieties of temperament*, Nueva York, Harper, 1942.

El tipo *viscero-tónico* (que corresponde al pícnico de Kretschmer y al brevilíneo de la escuela italiana) es apto para gustar de la comodidad, la despreocupación, el reposo y la distensión. Sociable, amable, complaciente, duerme bien y aprecia la buena comida.

El tipo *sómato-tónico* (análogo al atlético de Kretschmer y al longilíneo esténico de la escuela italiana) se caracteriza por lo hermético de las posturas y de los gestos, la energía y el valor físico, la necesidad de juego y de ejercicio.

El tipo *cerebro-tónico* (que recuerda al esquizótimo kretschmeriano y al longilíneo asténico de la escuela italiana), inclinado a la vida intelectual, es ansioso, inhibido, tenso; duerme mal y se inclina a la soledad y a la sociofobia.

En cambio, en una perspectiva exclusivamente psicológica, la caracterología de los holandeses Heymans y Wiersma, ampliamente difundida en los países de habla francesa por los trabajos de René Le Senne, de Emmanuel Mounier y de Gaston Berger, ha creado una tipología fundada en las "propiedades". El tipo caracterológico está determinado por la dosificación de tres factores fundamentales: la *emotividad* (vibración interior, emoción que provocan situaciones que dejan frío al "no emotivo"), la *actividad* (necesidad espontánea de actuar aun sin mayor presión o interés), y la *resonancia* de las representaciones (más inmediata y de menor alcance en el "primario" que en el "secundario"). La importancia más o menos grande de los componentes *emotividad*, *actividad*, *resonancia*, en el carácter, dan los siguientes tipos:

El *apasionado* (Emotivo, Activo, Secundario) que tiene el sentido de la grandeza, una personalidad apremiada por la obra que ha de realizar, de cualquier naturaleza que ésta sea, sostenido por la ambición realizadora (Miguel Ángel, Lutero, Corneille, Napoleón, Hegel).

El *colérico* (Emotivo, Activo, Primario), vuelto hacia una acción más improvisada, a las reacciones prontas, a menudo impetuosas, aptitud oratoria (Diderot, Danton, Mirabeau, Beaumarchais).

El *nervioso* (Emotivo, no-Activo, Primario), subjetivo, de humor cambiante, que tiene necesidad de diversiones y de excitantes, inconstante, inestable, individualista y a menudo rebelde (Musset, Baudelaire, Edgar Allan Poe, Van Gogh, Gauguin).

El *sentimental* (Emotivo, no-Activo, Secundario), soñador, meditativo, replegado sobre sí mismo, inclinado a la melancolía, tímido, escrupuloso, carente de tacto, en quien los sentimientos de la naturaleza y los sentimientos morales son muy fuertes (Rousseau, Vigny, Maine de Biran, Amiel).

El *sanguíneo* (no-Emotivo, Activo, Primario), frío, objetivo, de

cido, dotado de sentido práctico, inclinado al trabajo, de concepción rápida, inclinado al éxito social (Mazarin, Madame de Sévigné, Voltaire, Talleyrand).

El *flemático* (no-Emotivo, Activo, Secundario), quien tiene el sentido de la legalidad y de la justicia, temperante y ponderado, sencillo, honorable, de humor parejo, puntual y objetivo (Leibniz, Locke, Kant, Washington, Buffon, Condorcet, Renan, Taine).

El *apático* (no-Emotivo, no-Activo, Secundario), cerrado, secreto, vuelto sobre sí mismo sin vida interior agitada, hombre de hábitos, taciturno, amante de la tranquilidad (Luis XVI).

El *amorfo* (no-Emotivo, no-Activo, Primario), corresponde a lo que comúnmente se llama "un buen carácter", acogedor, disponible, que concilia por indiferencia, negligente, vuelto hacia sus propios deseos).

Difícilmente se podrían encontrar otros ejemplos históricos de estos dos últimos tipos, poco destinados naturalmente a un papel histórico y social.

El método es simple: un cuestionario. El de Heymans y Wiersma, que permite el establecimiento de las primeras estadísticas, fue publicado por Le Senne como apéndice de su *Traité de caractérologie* (P.U.F.). Ha sido revisado y corregido a menudo muy particularmente por Gaston Berger, quien lo ha completado para saber en qué sentido está orientado el potencial caracterológico.¹⁰⁵ Este cuestionario ha sido objeto de críticas que se dirigen principalmente a sus condiciones de aplicación (el mínimo de cultura y de capacidad de introspección necesarios para responderlo). Sin embargo, dentro de sus límites es excelente, ya que las cuestiones planteadas son lo bastante "neutras" para obtener respuestas sinceras. Habiéndolo utilizado en numerosos grupos, he podido observar que la ignorancia de los resultados que se han de obtener es una condición de esta sinceridad. Es bueno insistir sobre el hecho de que todos los caracteres tienen sus ventajas y sus inconvenientes, que no se trata de señalar aptitudes, sino maneras diferentes de ser y de sentir, etc.; en una segunda aplicación del *test*, que se haga con un intervalo de varios meses, siempre disminuye el número de *amorfos* y de *apáticos*, mientras que el de *apasionados* tiende a incrementarse. Es posible que esta caracterología, esencialmente operacional, pueda proporcionar servicios para un diagnóstico rápido. Pero como esta rapidez es relativa, ya que hay que responder 90 preguntas, el caracterólogo de Lausana Maurice Gex ha tenido la idea de confeccionar uno mucho más corto, que contiene 50 preguntas muy breves; lo

¹⁰⁵ Gaston Berger, *Traité pratique d'analyse du caractère*, P.U.F., 1952.

concibió de tal manera que se pueda constituir una contraprueba del cuestionario "clásico" de la escuela, en tanto que no se refiere a factores fundamentales (Emotividad, Actividad, Resonancia), sino indirectamente a los rasgos de carácter que se considera que produce su dosificación.¹⁰⁶ En la aplicación, me ha parecido que la concordancia es dudosa. Por otra parte, este nuevo cuestionario no es el único y el número de ellos tiende a aumentar como sucede con los *tests* que se utilizan en psicotecnia.¹⁰⁷

Esta caracterología psicológica puede estar de acuerdo en cierta medida con las tipologías más ambiciosas.¹⁰⁸ Su particularidad es la de informarnos sobre los datos actuales del carácter y no sobre su génesis. La *emotividad*, por ejemplo, admitida como "factor fundamental", ¿es innata? El *nervioso* ¿debe su tipo a una disposición congénita o determinada en su infancia? ¿O más aún a un "plan de vida" (Adler) o a una "elección fundamental" (Sartre)?

Es evidente que la génesis del carácter permanece oscura y que las concepciones varían forzosamente cuando se trata de determinar lo que proviene de la herencia, de la vida uterina y del nacimiento, del aprendizaje, de las influencias del medio o de las situaciones vividas. En la psicología llamada "de lo profundo", muy especialmente en Freud, se atribuye una influencia particular a la infancia. El término "carácter" designa entonces más bien actitudes adquiridas y el papel del temperamento es eclipsado por situaciones que el individuo ha vivido en el curso de su formación. En Freud, las fases que atraviesa el niño (oral, anal, fálica) desempeñan un papel determinante, porque se encuentran en el origen tanto de las "fijaciones" y de las "regresiones" cuanto de las "formaciones por reacción" y de las "sublimaciones". Se ha postulado que un individuo ha vivido en la etapa oral una experiencia notable, o que difícilmente ha llegado a la limpieza anal, etc. Por ejemplo, las formaciones por reacción a una fijación anal engendrarían una manía de orden y de limpieza, hasta una manía del escrúpulo, mientras que

¹⁰⁶ Maurice Gex: *Test caractériel pour un diagnostic rapide*, P.U.F., 1953.

¹⁰⁷ El de Robert Maistriaux (*Questionnaire caractérologique*, edición del Centre de Caractérologie, Bruselas) tiene 194 preguntas; existen igualmente los tres cuestionarios —elemental, típico, característico— de Roger Gaillat para aplicarse en niños (*Analyse caractérielle des élèves d'une classe par leur maître*, P.U.F., 1952), además el de Paul Griéger, con 160 preguntas (*Test caractérologique*, tercera edición, suplemento de *Précis de caractérologie à l'usage des éducateurs: le diagnostic caractérologique*, París, Liget, 1952, etc.).

¹⁰⁸ Véase Roger Muchielli, *Caractères et visages*, op. cit., P.U.F., 1954, donde el autor se esfuerza en descubrir correspondencias entre la caracterología de Heymans-Le Senne y las de Kretschmer, Sheldon, Corman y Jung.

una sublimación manifestada por el gusto del dinero conduciría de nuevo al placer del niño que controla sus heces; lo mismo sería respecto al gusto de manipular objetos y materiales típicos en el pintor, el escultor o el albañil, pero que se encuentra también en varios oficios manuales. Entre los autores ligados más o menos estrechamente con el freudismo, que se han ocupado de la caracterología, algunos de ellos se atienen a concepciones que privilegian las fases y los contratiempos de la libido (Karl Abraham, Ernest Jones, Wilhelm Stekel, Anna Freud). Abraham, por ejemplo, quien piensa con Freud que los caracteres están determinados por sublimación o formación reaccional contra las pulsiones sexuales, afirma que el individuo "genital" ya no está dominado por el principio del placer, mientras que los otros —aquellos que están fijados en etapas anteriores— son narcisistas.¹⁰⁹ Otros insisten en el papel del superyó. Así, Juliette Boutonier ha propuesto una caracterología de las relaciones voluntarias en la que se distinguen los *dependientes*, víctimas de un superyó tiránico, incapaces de liberarse de su infancia y de su educación; los *inhibidos* y los *perturbados*, cuyas acciones están, de diversas maneras, paralizadas o desintegradas.¹¹⁰

En Adler, en cambio, considerando la importancia casi exclusiva que él atribuye al "plan de vida" orientado por procesos compensatorios, un carácter se cristaliza y se estructura en función del porvenir y se trata de descubrir las reacciones de un sujeto y hacia dónde se dirigen éstas. En tal perspectiva, lo que a menudo se considera innato sería el producto de tentativas de adaptación y los "rasgos" de carácter el producto de una elección realizada en determinadas circunstancias. Por ejemplo, un niño cuyo hermano mayor sea inteligente, pero violento, podrá adoptar con respecto a sus padres una actitud amable *para* obtener su aprobación; mientras que otro será testarudo y agresivo para dominar a unos padres demasiado débiles. Y estas actitudes, originadas en ciertas coyunturas familiares, se cristalizarán como "rasgos de carácter". Por ello la psicología individual de Adler insiste como lo hace sobre la educación, sin considerar a la constitución sino con respecto a los procesos compensatorios que tienen lugar en el caso de inferioridad orgánica. Son en definitiva estos mismos procesos, cualquiera que sea su origen, los que constituyen el verdadero objeto de la caracterología adleriana.

En C. G. Jung, las preocupaciones caracterológicas desempeñan en su pensamiento un papel privilegiado. He señalado que atribuye

¹⁰⁹ *Étude psychanalytique de la formation du caractère* (1925), en *Oeuvres complètes*, t. II, Payot, París, 1966.

¹¹⁰ Juliette Boutonier, *Les défaillances de la volonté*, P.U.F., 1945.

a una diferencia de carácter las teorías antagónicas de Freud y de Adler,¹¹¹ lo que le permite relativizarlas. Su tipología es de una especie muy particular, elaborada con la idea de que ningún método estadístico y fundado en la morfología debe basarse en la materia, considerando la complejidad de la vida psíquica, particularmente de la vida inconsciente.¹¹² Todas las tentativas de fundar un conocimiento de la personalidad en datos objetivos le parecen falsas ciencias manchadas de simplismo.

Los dos grandes tipos de actitudes que él describió, a partir de ello bien conocidas: el *extravertido* y el *introvertido*, que designan la manera (apertura o separación) como un individuo entra en contacto con el mundo exterior, deben considerarse como dos dimensiones o dos polos imbricados de la vida psíquica, de los cuales el más manifiesto es consciente y el más latente es inconsciente.

En pocas palabras, Jung llama *introversión* a una disposición para retener sobre todo en lo que es interior, es decir, lo que se experimenta y se piensa, como si un velo subjetivo interviniera entre la percepción de los objetos y la propia realidad del sujeto; en cambio la *extraversión* designa la disposición para retener sobre todo lo que se refiere al exterior, los objetos son para el sujeto medio de conocimiento. Es decir que esta general distinción se refiere a la relación sujeto-objeto, la cual desempeña —y su autor está persuadido de ello— un gran papel en la manera misma de elaborar los conocimientos.

En el interior de este marco general, introduce "tipos funcionales" según que en un individuo predomine el pensamiento, el sentimiento, la sensación o la intuición; llega así a describir cuatro tipos extravertidos y cuatro tipos introvertidos. Los psicólogos de la escuela jungiana admiten en general que algunas veces pueden aparecer las cuatro funciones como los personajes en el curso de un proceso de individuación¹¹³ en el sentido del privilegio que Jung atribuye al arquetipo de la *cuaternidad*.

Como lo he señalado,¹¹⁴ si bien Jung admite el yo como el centro de la conciencia, ésta no es aquél, sino el *ello*, que tiene como centro el alma. Y es el *ello* el que apunta el "proceso de individua-

¹¹¹ Véase cap. XXI, § 1, d.

¹¹² *Types psychologiques*, Ginebra, Georg, 1950.

¹¹³ Jung entiende por proceso de individuación una ampliación de la vida consciente, un desarrollo de la personalidad que le permite recuperar valores de los cuales no tenía disponibilidad; principalmente por la integración de su *sombra*, es decir, de lo que en el interior de sí misma ella rehusaría de sí misma.

¹¹⁴ Cap. XXI, § 1, d.

ción". La idea de una autorregulación del alma como totalidad conciencia-inconciencia está implicada en todos los niveles de su pensamiento, es por ello que los dos grandes tipos de actitudes que describió (extraversión e introversión) aparecen en él en el doble nivel del consciente y del inconsciente. Por ejemplo, si la extraversión caracteriza al individuo bien integrado a la vida (el sintónico de Bleuler), ésta puede ser perjudicial por su unilateralidad, el riesgo es que él se pierda en los objetos y se suscite una especie de "contragolpe" bajo la forma de problemas neuróticos, de su inconsciente demasiado descuidado; recíprocamente, una introspección demasiado exclusiva puede llegar, por una especie de revancha de las cosas, a la esquizotimia.

Puede decirse que la caracterología de Jung se inscribe en una intuición del mundo que la orienta en el sentido del "alma bella", independientemente de las condiciones sociales; esto es lo que le reprochan aquellos espíritus que consideran que son esenciales estas condiciones.¹¹⁵

Esta consideración puede incitar a interrogarse sobre la "objetividad" en materia de caracterología y tal vez de la psicología en general. Si se hace abstracción de la caracterología práctica y de las pretensiones modestas de Le Senne-Berger, casi no puede dudarse que las tipologías morfológicas mismas, por la importancia que atribuyen a los elementos constitucionales, tienden a proporcionar una imagen del hombre más bien fija. Este puede ser también el caso de las caracterologías basadas en el freudismo en la medida en que ponen el acento únicamente en ciertas determinaciones instintivas (fijaciones, regresiones, etc.) en la formación de un individuo. Este aspecto de cosas interesa en alto grado a la escuela "culturalista" norteamericana, en la que la transformación que sufre el freudismo entraña una especie de disolución de la caracterología en la psicología social. Así, para el más ilustre representante de esta escuela, Erich Fromm, las interacciones entre el individuo y la sociedad revisten una importancia capital. Si admite forzosamente que los seres humanos tienen en común los instintos de reproducción y de conservación, piensa que todo lo que se refiere a su expresión y a su satisfacción, es decir al hombre con sus pasiones, su angustia, sus ideas y sus actos, es el producto de la historia de la cultura. Pero este producto —las concepciones de Fromm se acercan entonces a las de Marx— es él mismo activo y vuelve a actuar

¹¹⁵ Así, Herbert Marcuse cree que puede "liquidar" al jungismo en tres palabras: "pseudo-mitología oscurantista". *Eros y civilización*, trad. de Juan García Ponce, México, Joaquín Mortiz, 1965, p. 160.

sobre el medio en el grado de una constante dialéctica en la que entran los procesos esenciales de asimilación y de socialización.¹¹⁶

En este paso de Freud a Marx, que compromete al psicoanálisis en el camino de la crítica social, Wilhelm Reich —apóstol de esta "revolución sexual" en boga en nuestros días— fue un precursor. Miembro de la sociedad psicoanalítica en 1920 y del partido comunista en 1927, rechaza las reformas que Freud introdujo entonces a sus concepciones originales sobre el origen sexual de las neurosis, en particular la hipótesis de un instinto de muerte. Tal modificación muestra a sus ojos un retroceso pusilánime en relación a la teoría de la libido que él mismo cree que hay que "biologizar" aún más, con la convicción de que toda neurosis oculta en su base una perturbación de la función genital, una deficiencia de la "potencia orgasmática".¹¹⁷ Y el sistema social es, según él, el principal responsable de esta deficiencia; afirma que no se podrían combatir las neurosis sin cuestionar el orden establecido: "El conflicto de la pubertad es el resultante del rechazo que la sociedad opone a la vida amorosa del adolescente."¹¹⁸

En sus preocupaciones subversivas, la caracterología ocupa un lugar privilegiado porque él quería que el análisis tomara seriamente en consideración el conjunto de las resistencias que constituyen, según él, la "coraza caracterial" propia de todas las neurosis, aun en las que no hay síntomas visibles. Porque cree que detrás de los síntomas aparentes se encuentra siempre un terreno morbosos del carácter, formado en el curso de los primeros años de la vida y que se trasparenta en el comportamiento general del paciente. La normalidad, en cambio, es lo propio del "carácter genital", no reprimido, abierto al placer por una economía libidinal bien equilibrada; pero cuya actualización está impedida o constantemente obstaculizada por nuestra civilización moralizante y antisexual. Por ello el psicoanálisis no puede abstraerse de las condiciones sociales, sino que, por el contrario, debe luchar por transformarlas:

He intentado mostrar las neurosis que resultan de una educación patriarcal y autoritaria con represión sexual y que es la *prevención* de las

¹¹⁶ Véase cap. xxiii, § 2, c.

¹¹⁷ "Por potencia orgasmática entendemos la aptitud para llegar a la satisfacción adecuada a la estasis libidinal del momento"... "La conciencia está completamente concentrada en la percepción de las sensaciones de placer. En esta actividad el yo participa en la medida en que intenta agotar todas las posibilidades de placer y de llegar al máximo de tensión antes de que se produzca el orgasmo." (Véase *La fonction de l'orgasme*, L'Arche, 1952, pp. 86-93.)

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 80.

neurosis lo que importa ante todo. En nuestro sistema social nada permite cerrar el camino a las neurosis; las condiciones previas a toda profilaxis dependerán de los cambios radicales de nuestras ideologías e instituciones sociales que son el fin de la lucha política de nuestro siglo.¹¹⁹

Reich describe detalladamente varias formas de carácter: el carácter histérico, el carácter compulsivo, el carácter fálico-narcisista, y sobre todo, el carácter masoquista.¹²⁰

Admitiendo completamente que los rasgos de carácter derivan de lo profundo de las fuentes pregenitales, su originalidad es la de considerar que la "coraza" determinada por ellas, si bien protege en un cierto sentido al yo, lo aísla y se muestra nociva por la rigidez que confiere al comportamiento; y cuyo medio puede sufrir a menudo más que el sujeto mismo. Es el caso, por ejemplo, de ciertas conductas atrincheradas tras una fachada ambiciosa y arrogante.

En pocas palabras, Reich está convencido de que todas las neurosis tienen su origen en el carácter, que resulta de las adaptaciones del yo a los instintos y al mundo exterior y que sus malformaciones, aun cuando no haya síntomas aparentes, constituyen una forma específica de las neurosis.

XXIII. LA PSICOLOGÍA SOCIAL

1. LOS PRINCIPIOS DE LA PSICOLOGÍA SOCIAL

LA VIDA en común plantea un problema fundamental ya en el nivel de la vida animal, donde los hechos observados muestran bien la influencia del grupo sobre el comportamiento de los individuos (por ejemplo, las relaciones jerárquicas de dominación y de sumisión). La psicología animal se ocupa desde hace unos treinta años (estudios sobre las abejas en particular, sobre los pájaros, sobre los peces, etc.). En el plano humano, la dimensión social en el contexto de la cultura contemporánea —desde Hegel, Comte, Spencer, Darwin y Marx— interviene como nunca en la historia, y la psicología misma, al tener por objeto el comportamiento individual, se ha dado cuenta de que no puede hacer abstracción de las relaciones entre los hombres, ni de aquellas que los vinculan con su medio. Esta necesidad no escapó a quien se ha considerado justamente como el fundador de la psicología científica, W. Wundt, quien deseaba completar sus investigaciones de laboratorio con una "psicología de los pueblos".¹ Pero el enorme trabajo que llevó a cabo en este aspecto no parece haber ejercido una influencia directa sobre las investigaciones contemporáneas, que se alimentan de otras fuentes (*behaviorismo*, psicoanálisis, *Gestalt*, psicología genética, etnología, antropología, etcétera).

La preocupación por aprehender la vida psíquica en sus manifestaciones concretas engendró la "psicología social", cuyo término aparece desde fines del siglo XIX en Émile Durkheim (1858-1917) y en el psicólogo inglés J. M. Baldwin. En general se considera que la obra de Durkheim, por su manera de considerar la vida del hombre en sociedad, representa la contrapartida de la concepción individualista que prevalece en su compatriota y contemporáneo Gabriel Tarde (1843-1904). Para este último, que era a la vez filósofo, historiador, jurista y criminólogo, la sociedad es una "colección de seres" que se imitan los unos a los otros. Se inspira ampliamente en las escuelas médicas de Charcot y de Bernheim; el autor de *Les lois de l'imitation* (1895) funda esta imitación en la sugestión.²

¹ Su *Völkerpsychologie* comprende no menos de diez volúmenes (primera edición, 1900-1920).

² Los experimentos de Charcot en París, y de Bernheim en Nancy, habían puesto de moda las sugestiónes y muchos autores —en particular Gustave Le

¹¹⁹ *L'analyse caractérielle*, Bibliothèque Scientifique, Payot, París, 1971, p. 14.

¹²⁰ *Ibid.*, Segunda Parte, pp. 184-231.

Los fenómenos de la vida en común estarían de esta manera condicionados por la psicología de los individuos que componen la sociedad, porque la invención en particular es siempre de naturaleza individual.

No hay lugar para examinar aquí una teoría que extrapola este hecho innegable de que el carácter elemental y automático de las funciones psíquicas, que se manifiesta en la degeneración psicológica igual que en la conducta típicamente instintiva, se encuentra en las manifestaciones de la vida social; basta recordar como ejemplo el de una tentativa ya vieja de explicar las interacciones humanas a partir de una psicología orientada hacia el sujeto individual; una perspectiva que reaparece en la psicología social norteamericana de nuestros días. En cambio, Émile Durkheim, que se quería sociólogo y de ningún modo "psicólogo social", intentaba estudiar las "representaciones colectivas" que emergen de la interacción de los hombres en sociedad; el individuo está, a sus ojos, modelado y dominado por el medio social. Según él, no es por el lado de los individuos aislados que hay que buscar la explicación de los fenómenos sociales, sino por el de la "conciencia colectiva"; es en este sentido que un lenguaje, una tradición popular, una estructura política y social —realidades fundadas en las actividades colectivas de un grupo— preexisten a los individuos particulares y los sobreviven. En consecuencia, la "mentalidad" dependería directamente de los modelos propios de una sociedad dada, que influyen en los individuos aun en sus relaciones privadas.

Este recordatorio de dos concepciones antagónicas, nacidas en una época en la que la psicología social balbuceaba apenas, permite comprender de golpe que es difícil definir el objeto de la nueva ciencia. Se le reconoce en general un lugar intermedio entre la psicología individual y la sociología; psico-sociología, en suma, que se propone estudiar las interacciones entre el individuo y el grupo social por medio de investigaciones lo más "experimentales" posible y que pone el acento en las relaciones de interdependencia entre la personalidad y la sociabilidad, con el cuidado de evitar el escollo de una oposición abstracta entre el individuo y el medio social. Es necesario, sin embargo, que los dos polos —individuo y grupo social— ejerzan una atracción igual en el campo de la psicología social.

Bon, *Psicología de las multitudes*, que Freud aprobará plenamente— difundieron la idea de las transformaciones que el psiquismo individual sufre al contacto de una multitud, su regresión a un estado de salvajismo y barbarie. Pero el concepto de "masa" permanece indeterminado en Le Bon y se aplica a todo agrupamiento.

Su historia muestra que una de las tendencias —individualista o colectivista— prevalece según los autores, ya que esto se produce por otra parte en el plan general de la cultura. En los Estados Unidos, donde la psicología social ha alcanzado una amplitud prodigiosa, las nociones de *actitud* y de *papel*, de *personalidad básica*, etc., se emplean constantemente en un sentido que debería permitir superar la antinomia; pero ello no se hace siempre sin ambigüedad.

Los primeros estudios específicos de "psicología social" que se remontan a 1908 se preocupan por establecer primero una teoría general.³ Es en particular el caso de William McDougall, de origen inglés, que fue profesor en Oxford antes de instalarse en Harvard (1871-1938), cuyas ideas tuvieron, en un primer momento, gran éxito en los Estados Unidos. Bajo la influencia de Freud, McDougall se impone como tarea volver a plantear las teorías de Darwin y de William James y llega a proponer una psicología social no racional, fundada en una teoría muy amplia del instinto. Antes aún de la aparición de la *Gestalt*, él hace de la actividad psíquica una concepción orgánica y total. Todo comportamiento está, según él, orientado hacia un fin (*purposive*) por una fuerza (*drive, urge*) en la fuente de todas las actividades del ser vivo, un poco en el sentido de la voluntad de vivir de Schopenhauer y que McDougall designa con un término griego: *hormé*. La *hormé* permite comprender esta especie de selección que aparece en todo proceso de aprendizaje, en el curso del cual un acto, según que tenga éxito o que fracase, es sentido como agradable o desagradable, refuerza o debilita la propensión que se ha de realizar. El instinto es el vínculo emocional que une los tres aspectos de la vida subjetiva: conocer, sentir, tender a, a cada uno de los cuales corresponde cierto modo de comunicación: la *sugestión*, la *simpatía*, la *imitación*.

En pocas palabras, a pesar de las transformaciones sucesivas de su doctrina, McDougall piensa que las conductas sociales son fundamentalmente instintivas. Aun en el hombre, en el que se manifiestan bajo un aspecto muy particular, considerando su diversidad y su plasticidad, hay que recurrir a los instintos si se quiere comprender el comportamiento o buscar su modificación. De esta manera la religión habría nacido del miedo y de la sumisión; el crecimiento de las grandes ciudades se debería al "instinto gregario"; la acumulación de capital sería el producto del instinto de adquisición. Este esfuerzo por constituir biológica y psicológicamente a la vez a la psicología social, ha suscitado mucha aprobación y también mu-

³ E. A. Ross, *Social Psychology*, Nueva York, 1908. W. McDougall, *An introduction to Social Psychology*, Londres, 1908.

cha oposición. En particular, la de Knight Dunlap, quien niega la posibilidad de descubrir los impulsos instintivos independientes en el comportamiento unitario de un individuo normal y que no ve ninguna utilidad en catalogar los "instintos sociales fundamentales" cuando se trata de comprender las conductas humanas concretas.⁴ El filósofo John Dewey, uno de los primeros presidentes de la American Psychological Association, también se opone a las teorías de McDougall, al afirmar que no son los instintos sino los hábitos los que permiten esclarecer la psicología social; hábitos que se han de considerar como los dinamismos engendrados por la interacción de las disposiciones biológicas y las del medio social en un sentido que prefigura un poco el "campo social" que Kurt Lewin introducirá en el dominio de la psicología social.

2. EL "CULTURALISMO" NORTEAMERICANO

a) Etnología y psicoanálisis

Las teorías culturalistas, derivadas del psicoanálisis por filiación y reacción, nacieron de la preocupación por cuestionar las descripciones freudianas de la dinámica de las pulsiones; al considerar que eran tributarias de las observaciones realizadas en el contexto de la civilización occidental, éstas debían ser confrontadas con las condiciones de vida infantil en las otras sociedades.

Este paso del "biologismo" de Freud, como dicen de buena gana los "culturalistas", a sus nuevas perspectivas, ha estado influenciado principalmente por los trabajos de Adler (quien insiste en los factores socioculturales en ciertas fijaciones del sentimiento de inferioridad); por los de Reich (quien les atribuye una importancia esencial en la formación del carácter); por los de Jung, en fin (por el interés que consagró siempre a la mentalidad de los pueblos "primitivos").

A partir de 1913, Freud mismo (*Tótem y tabú*) aborda la psicología colectiva, pero en un sentido que subordina las tendencias sociales a las pulsiones instintivas reprimidas. Ve, en suma, en la civilización un proceso que hace necesaria una represión en la cual toman parte los individuos, mientras que la corriente "culturalista" llegará a la afirmación de que las sociedades deben ser consideradas bajo el aspecto de un conjunto de instituciones que desempeñan

⁴ *Are there any instincts?*, 1919; *Habits, their making and unmaking*, Nueva York, 1932.

un papel no solamente negativo, sino positivo en la formación de la personalidad.

Mutatis mutandis hay ahí un rebote del conflicto que oponía al psicologismo y al sociologismo a principios de siglo; el primero pone todo el acento en el individuo como tal, el segundo ve en él más bien la resultante del medio social. Pero la originalidad de los culturalistas es que ellos ya no hablan de *la* sociedad en general, sino de sociedades particularizadas, se preocupan sobre todo de reunir hechos precisos interesantes para la formación de la personalidad en *tal* medio social y cultural.

Es en los Estados Unidos donde han florecido sus teorías que inclinan al freudismo hacia una psicología social que tome en cuenta los datos nuevos de la etnología y la antropología.

Principalmente se desprenden de las descripciones de Bronislaw Malinowski (1884-1942), profesor de antropología en la Universidad de Londres, universalmente conocido por sus trabajos sobre las sociedades primitivas. Entusiasmado al principio por el psicoanálisis, Malinowski iba a abrir el camino al "culturalismo" al oponer a las tesis freudianas (inspiradas por observaciones clínicas en el interior de la sociedad occidental) la necesidad de estudiar directamente, y sin tomar partido, la vida social, la vida familiar, el comportamiento sexual de una sociedad primitiva; en este caso, la de las islas Trobriand (al noreste de Nueva Guinea, al noroeste de Melanesia).⁵ Insistió particularmente sobre la gran libertad sexual que reina entre los trobriandeses. Pero, no obstante, es dudoso que sus descripciones puedan ser utilizadas tal como están para una comparación válida con los datos de la sociedad europea del siglo xx y su valorización de la monogamia, considerando la gran diferencia de mentalidad, científica y técnica por una parte, y mágica por la otra.

Por ejemplo, si los trobriandeses ignoran verdaderamente, como lo afirma Malinowski, la paternidad fisiológica, no es sorprendente que vivan bajo un régimen "matrilineal", en el que la madre constituye el centro y el punto de partida del parentesco, y en el cual la sucesión y la herencia se transmiten por línea materna. Pero es forzar las cosas considerar su modo de vida, como lo hará Wilhelm Reich, como modelo de una sociedad no represiva y sana, opuesta

⁵ Véase en particular *La sexualité et sa repression dans les sociétés primitives* (P.B.P., núm. 95); *Trois essais sur la vie sociale des primitifs* (P.B.P., núm. 109); *La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie* (P.B.P., núm. 156). Igualmente, la obra de Michel Panoff, que contiene una bibliografía de Bronislaw Malinowski (P.B.P., núm. 195).

a las sociedades patriarcales que no pueden sino producir desequilibrados por la represión de su sexualidad. De tal exageración estarán exentos los "culturalistas" norteamericanos, quienes utilizan los datos de los etnólogos con mucha más ponderación y con más matices.

Ruth Benedict, muy conocida por sus trabajos sobre los indios de América,⁶ ha contribuido a la nueva antropología culturalista por su idea de que la psicología de los individuos está subordinada en un grupo a la influencia de los *modelos* que éstos deben seguir para adaptarse a él.⁷ Pues efectivamente se implantará en la corriente "culturalista" la idea de que en toda cultura hay *patterns* admitidos y compartidos que prescriben al individuo lo que debe hacer y no hacer para ser aceptado. La noción de *pattern* tiene como corolario la de transculturación, que abre el problema de saber de qué manera el individuo es receptivo a las normas de grupo, cómo puede adaptarse a él y encontrar su equilibrio. Aparece que no puede contentarse con ver en la personalidad, que debe interiorizar los *patterns*, el simple reflejo de una cultura. Este problema de interiorización incitará a incluir al psicoanálisis, ya que la existencia de una personalidad "común" o "aprobada" es susceptible de ser explicada a través de los procesos descritos por ella, en particular los de la introyección y proyección.

De esta manera, Abram Kardiner, nacido en 1891 y profesor de la Universidad de Columbia, se impondrá como tarea la de sistematizar la nueva antropología integrando en una sola estructura dinámica lo psíquico y lo cultural. Para ello, utiliza como psicoanalista las encuestas de los etnólogos, en particular las de Ralph Linton a los tanala de Madagascar y los polinesios de las islas Marquesas. Persuadido de que las primeras experiencias emocionales tienen un efecto duradero sobre la personalidad, las sitúa en su contexto social; en tanto que estas experiencias se inscriben en un cierto tipo de *instituciones primarias*, características de un grupo que tiene sus propias reglas de alimentación, sus propias costumbres familiares, sus propias prohibiciones sexuales. Porque de esta manera, éstas tienden a producir un estilo de vida común, una estructura análoga de

⁶ En particular, con Ruth Bunzel, los zuni, tribu que vive sobre una franja de tierra inhóspita que se extiende a lo largo del río del mismo nombre entre las montañas Rocosas y las Sierras.

⁷ *El hombre y la cultura*, trad. de León Dujovne, Buenos Aires, Sudamérica, 1958; el título de la versión francesa, *Echantillons de civilisations* (Les Essais, Gallimard, 1950), no expresa el sentido implicado en el título original, ya que *pattern* ('modelo, esquema, configuración, patrón'), a partir de un empleo corriente, es algo distinto a una muestra (*echantillons*).

personalidad: la *personalidad básica*.⁸ Hay que entender entonces por este término una manera de comportarse, de entrar en relación con los otros y con las cosas, como los individuos de un grupo social que tiene sus propios *patterns* culturales. Y esta *personalidad básica*, en tanto que se "proyecta" —en el sentido psicoanalítico del término— en las instituciones jurídicas, religiosas, morales, etc., crea estos elementos fundamentales de cultura que constituyen las *instituciones secundarias*.

Así, en las islas Marquesas, por ejemplo, existiría en el folklore, las leyendas y los relatos, la imagen de un personaje femenino sin equivalente en nuestras sociedades; y esto precisamente porque se encuentra un esquema cultural de educación muy diferente al nuestro. Las mujeres, que parece que son ahí menos numerosas que los hombres, pasan de hombre en hombre y abandonan a sus hijos desde el nacimiento. Los niños, en este país donde casi no hay leche y los alimentos son escasos, son alimentados por el padre, quien les administra mal que bien una papilla. Aparte de la gran mortalidad infantil, de estas condiciones educativas resulta una personalidad particular cuyos rasgos están en relación con la experiencia de una carencia materna. La mujer no les aparece bajo el aspecto materno, sino más bien bajo el de un ser al que hay que temer y en el que no se puede confiar. Es entonces por la desviación de la *personalidad básica*, concepto "operacional" según él, que Kardiner hace derivar las *instituciones secundarias* de las *instituciones primarias*. La noción está a la vez investida de un valor lógico (es normal que de condiciones ambientales idénticas en la infancia, se produzca una estructura básica análoga), y empírica (tal estructura es notable en un grupo humano).

Por consiguiente, es posible admitir que los rasgos típicos de la "personalidad básica" son verdaderamente congénitos a las instituciones y que determinan la existencia y la estabilidad de una cultura. Elaborada en un cierto medio familiar y educativo (por una manera común de alimentar, de amar y de disciplinar a los niños), permite la adaptación a las instituciones, que a su vez continúan modelándola y estructurándola.⁹

Tal articulación debería permitir así —en principio al menos—

⁸ Véase sobre este concepto el estudio histórico y crítico de Mikel Dufrenne, *La personnalité de base* (P.U.F., 1966).

⁹ Véase Kardiner, *The individual and his Society* (Columbia University Press, 1939), F. C. E.: *El individuo y su sociedad*, 1955. Véase igualmente *Psychological Frontiers of Society* (Nueva York, 1945); F. C. E., *Fronteras psicológicas de la sociedad*, 1ª reimp., 1968.

comprender las conductas personales por el estudio de las instituciones; e inversamente prever la naturaleza y la evolución de éstas a partir de la personalidad básica.

Por último, los trabajos de Ralph Linton (1893-1953), profesor en la Universidad de Yale, son menos esquemáticos. Proviene de un hombre que adquiere sobre el terreno, como arqueólogo y después como etnólogo, una gran experiencia de la vida de numerosos grupos, y representa en su más alto nivel el pragmatismo en materia de psicología social. Ésta, según Linton, debe preocuparse de matizar las cosas, admitir principalmente, además de la "personalidad básica", la noción de una "personalidad estatutaria". Porque si es necesario comprender de qué manera la posición del individuo influye en sus relaciones con la cultura, el recurrir a tal personalidad, ligada a una cierta clase o casta, puede explicar el modelado sufrido por la individualidad en las sociedades cuyas relaciones de producción tienen un contenido de clase. A este respecto, Linton toma del sociólogo y filósofo Georges Herbert Mead el concepto de *papel*, indispensable a sus ojos si se quiere explicar la socialización de la personalidad.

En pocas palabras, Linton se ocupa de aclarar y de describir *modelos* muy diferenciados. Pero no está menos convencido él también de la importancia capital del condicionamiento de los primeros años de vida: "Aunque haya comenzado apenas el estudio de las relaciones entre las técnicas de crianza de los niños en las diferentes sociedades y los tipos de personalidad básica que se observan en los adultos, es posible admitir sin embargo, una correlación cierta entre los dos hechos."¹⁰

Reconoce que la determinación de estas correlaciones es muy delicada si se considera la complejidad de los vínculos interhumanos pero sin dudar del principio:

Sucede que cuando se conocen los resultados ya obtenidos no se puede dudar de que proporcionan la clave de numerosas diferencias entre los tipos de personalidad básica que se atribuían hasta ahora a factores hereditarios. Los miembros "normales" de una sociedad cualquiera, deben mucho menos la configuración de su personalidad a sus genes que a sus nodrizas (*nurseries*).¹¹

A una conclusión análoga había llegado Margaret Mead, hija del

¹⁰ *The cultural Background of Personality*, Nueva York, 1945; F. C. E., *Cultura y personalidad*, 6ª reimp., 1971.

¹¹ *Ibid.*, p. 126.

filósofo Georges-Herbert Mead, cuyas encuestas son desde entonces clásicas; las realizó entre ciertas tribus de Nueva Guinea, tribus poco numerosas, pero que habían conservado tipos de cultura poco contaminados por los modelos occidentales.¹² Sus descripciones, que han contribuido mucho al enriquecimiento del psicoanálisis y de la psicología social, se dirigen también a mostrar que el medio social (actitudes, modelos que se proponen a los niños) es más determinante para la formación de la personalidad que el proceso genético. Ella pudo observar así que en las Samoa la familia no existe en el sentido en que nosotros la conocemos; en la casa hay unos diez hombres y el niño no distingue al que lo engendró. De esta manera, no puede experimentar una situación edipiana. De la misma manera, la vida en común de niños y niñas en la que los menores obedecen a los mayores, parece que excluye los traumatismos sexuales. La joven en particular, que pasa por autoridades múltiples, goza de una gran libertad sexual y adquiere así un tipo de personalidad sin haber conocido los problemas de la pubertad. Esto probaría que la famosa "crisis de la adolescencia", con todas las perturbaciones fisiológicas y psíquicas que se le atribuyen, depende del medio y no de condiciones biológicas ineluctables. Margaret Mead piensa que es lo mismo en el caso de otras características que se consideran normales según el sexo, como "naturales" al hombre o a la mujer en general, mientras que en realidad están en función del medio y de la educación.

De esta manera, en la tribu de los arapesh, que vive en un país montañoso y pobre, no se puede encontrar el espíritu de competencia que caracteriza en todos los niveles a nuestras sociedades occidentales. Los hombres y las mujeres, sosegados y dulces con sus hijos, los rodean de afecto y los castigan con discernimiento, haciendo así de ellos seres cooperativos y confiados. En cambio, en la tribu caníbal de los mundugomors, en donde todo el mundo es cazador, las mujeres son tan combativas, violentas y crueles como los hombres. No muestran ningún "amor maternal", y los niños, que viven en medio de adultos indiferentes u hostiles, están obligados a luchar para obtener alimento suficiente; en estas condiciones, reaccionan con agresividad, se hacen inquietos y violentos. En fin, en una tercera tribu, la de los tschambulís, el elemento dominador está representado por las mujeres. Robustas, prácticas, reflexivas, son ellas quienes tratan los asuntos del clan y se ocupan del abastecimiento.

¹² Sus principales escritos han sido traducidos al francés bajo el título de *Moeurs et sexualité en Océanie* (Paris, Plon, 1962). *Adolescencia y cultura en Samoa*, trad., Elena Dukelski Yoffe, Buenos Aires, Abril, 1945.

Son ellas, también, quienes eligen a su pareja, mientras que los hombres —sensibles, tímidos y sometidos— se entregan a la danza, al tejido y a la pintura. Resumiendo entonces, las investigaciones de Margaret Mead llegan a plantear también el problema esencial de la nueva antropología: el de saber que la formación de la personalidad corresponde a los instintos y a los factores socioculturales. En la medida en que el acento se ponga en la plasticidad del ser humano, en interacción constante con un medio particularizado, el problema implica poner en cuestión la doctrina freudiana, que relaciona las experiencias de la primera infancia con las pulsiones del ello y con la constitución del superyó.¹³

La oposición, sin embargo, podría ser menos decisiva de lo que parece en abstracto. Es en este sentido que los procesos descritos por Freud, particularmente los de introyección e identificación (que llegan a interiorizar lo que es en un principio exterior), permanecen válidos por el hecho de que el niño, aun criado en un medio muy diferente al de Freud, integra efectivamente reglas de conducta y tabúes. ¿No ha observado Margaret Mead que en las Samoa, a pesar de la gran libertad sexual de la que habla, existen tabúes rigurosos en lo que se refiere a hermanos y hermanas? Contrariamente a lo que sucede en nuestras sociedades tan sensibilizadas al incesto entre padres e hijos. Si es cierto entonces que las prescripciones y prohibiciones varían de una sociedad a otra, parece difícil probar contra Freud que las motivaciones sexuales no desempeñen en todos los casos un papel importante; ni que sea despreciable en la vida infantil (cualquiera que sea el medio social) el descubrimiento por el niño de su propia sexualidad.

Pero queda por ver cuál solución encuentra este doble aspecto de las cosas —biología y medio— en los principales "culturalistas" de los Estados Unidos.

Uno de los pioneros de la nueva orientación es el psiquiatra Harry Stack Sullivan, cuyos trabajos son característicos de la imbricación de la psicopatología y de la psicología social. El psicoanálisis, tal como él lo concibe, ya no se orienta hacia el sujeto individual, sino que se convierte en el estudio de las "relaciones interpersonales". Su teoría tiene como fundamento la idea de que la persona humana, a partir de un sustrato biológico dado, es el producto de sus interacciones con el medio social, está modelada por la cultura. De esta manera, atribuye gran importancia a la aproba-

¹³ Sobre este aspecto, véase Roger Bastide, "Sociologie et psychanalyse", en *Traité de Sociologie*, publicado bajo la dirección de G. Gurvitch, tomo segundo (P.U.F., 1960).

ción o desaprobación que las tendencias individuales encuentran en la sociedad, las presiones ejercidas por ésta pueden suscitar una mala conciencia y aun disociar el psiquismo individual.¹⁴

Conviene, sin embargo, recordar que la ampliación de las teorías psicoanalíticas, por un conocimiento más profundo de las interferencias culturales sobre la formación y el comportamiento del individuo, no es un fenómeno exclusivamente norteamericano. En Francia, por ejemplo, Daniel Lagache, psicólogo de una rara cultura (es a la vez médico, hombre de letras y filósofo) que fue el primer profesor de psicoanálisis en la Sorbona, es autor de una obra teórica importante que se dirige también a esclarecer el papel esencial de las relaciones intersubjetivas y de las identificaciones.¹⁵ Lagache cree que la psicología no puede ser más que "clínica", que su tarea es la de servir de instrumento científico para una verdadera comprensión de las conductas, que están siempre concretamente en lucha con una situación determinada.¹⁶ Siguiendo su propio camino, él se vuelve también hacia la psicología social.¹⁷

b) Los "nuevos caminos" según Karen Horney

Karen Horney (1885-1952), originaria de Hamburgo, estudió medicina en Berlín, donde se une al grupo freudiano. Había desempeñado un papel importante en el Instituto Psicoanalítico de esta ciudad antes de emigrar a los Estados Unidos en 1932, donde enseñará primero en el Instituto Psicoanalítico de Chicago, llamada por Franz Alexander, después en el de Nueva York. Pero su insistencia sobre la importancia de los factores sociales en las neurosis hubo de suscitar tensiones en el seno de este instituto de obediencia freudiana y finalmente su exclusión (1941). Fundará con algunos colegas la Association for Advancement of Psychoanalysis que tenía su propio organismo para la formación de psicoanalistas, el American Institute for Psychoanalysis, y una revista, la *American Journal of Psychoanalysis*, que dirige actualmente el doctor Harold Kelman.

¹⁴ Véase, *Introduction to the Study of Interpersonal Relations in Psychiatry*, vol. I, 1938; *Conceptions of Modern Psychiatry*, Washington, 1946; *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, Londres, 1955.

¹⁵ *La jalousie amoureuse*, 2 vols. (P.U.F., 1947); *L'unité de la psychologie* (P.U.F., 1949); *La psychanalyse* (P.U.F., 1955), etcétera.

¹⁶ Véase Mme. Fave-Boutonier, *La psychologie clinique, objet-méthode-problèmes* (Centre de Documentation Universitaire, 1959).

¹⁷ Véase principalmente en A. Hesnard, *L'oeuvre de Freud...*, op. cit., el capítulo vi consagrado al psicoanálisis francés, particularmente a Daniel Lagache y a Jacques Lacan.

En sus artículos publicados en Alemania hacia los años 1930 aparecía ya una cierta desviación con respecto a Freud en cuanto a la diferencia de los sexos, porque ella se rehúsa a admitir que la pretendida inferioridad de la mujer tenga que ver con la biología y rechaza a este respecto la condición que se le da en una sociedad industrializada y puritana a la vez, que reduce su papel al amor y a la maternidad.¹⁸

Es difícil saber en qué medida estuvo ella influenciada en Berlín, donde conoció a Wilhelm Reich, por el marxismo, a propósito del cual había un gran fermento de ideas después de la guerra de 1914-1918. En todo caso, Erich Fromm, con quien ella colaboró, vivió muy intensamente por su parte esos años convulsos y desde entonces no cesa de asociar a Marx y a Freud en sus reflexiones.¹⁹

En su introducción a *El nuevo psicoanálisis*, Karen Horney refiere que experimentaba vagas dudas en cuanto a la validez de las teorías psicoanalíticas y que Wilhelm Reich, principalmente, en ese entonces la había "animado y estimulado" al insistir sobre la necesidad primordial de analizar los rasgos caracteriales de defensa que construye la neurosis. Ella rinde también homenaje a Max Horkheimer, quien "la ayuda a descubrir las premisas psíquicas del pensamiento de Freud" y sobre todo a Erich Fromm, al reconocer que le debía mucho. Sus dudas debían tomar consistencia en los Estados Unidos: "La mayor libertad que encontré en los Estados Unidos frente a las creencias dogmáticas, me permite ya no crearme obligada a tener por irrefutables las teorías psicoanalíticas y me anima a avanzar de acuerdo con los caminos que considero más justos." Sus principales obras le han valido una gran audiencia en América.²⁰

Si ella debía llegar a la convicción de que las condiciones culturales son determinantes en numerosos conflictos neuróticos y que

¹⁸ "Flucht aus der Weiblichkeit" (Huida de la femineidad, 1926); "Gehemnte Weiblichkeit" (Obstáculos a la femineidad, 1926); "Die monogame Forderung" (Las exigencias de la monogamia, 1927); "Das Misstrauen zwischen den Geschlechtern" (La desconfianza entre los sexos, 1930), etc., en *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*. Véase, *La Psychologie de la femme* (París, Payot, 1969).

¹⁹ "Estaba profundamente turbado por las interrogantes de los fenómenos individuales y sociales, ávido de encontrar una respuesta. Encontré las respuestas en el sistema de Freud y en el de Marx, pero también me estimularon sus oposiciones y el deseo de resolver sus contradicciones." (En *Beyond the Chains of Illusions-My Encounter with Marx and Freud*, Pocket Books, Inc., 1962.)

²⁰ *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Paidós, 1960. *El nuevo psicoanálisis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966. *El autoanálisis*, Buenos Aires, Psique, 1952. *Nuestros conflictos internos*, Buenos Aires, Psique, 1954.

el "biologismo" de Freud refleja la mentalidad adelantada de su tiempo, ella no rechaza el método de la "asociación libre" ni las teorías freudianas de las pulsiones inconscientes, sino que modifica la técnica psicoanalítica considerando que es sobre todo importante observar las reacciones emotivas del paciente que se analiza.

Al integrar las concepciones adlerianas sobre la necesidad de afirmarse y de compensar las propias inferioridades, ella cuestionará en 1942 (*El autoanálisis*) la necesidad de un psicoanálisis, según lo afirmaba Freud, para conquistar la propia autonomía. Para Karen Horney, el yo tiende naturalmente a desarrollarse y a realizarse, y la neurosis aparece solamente si esta tendencia ha sido obstaculizada por el ambiente del niño. Pero aun así, a sus ojos, la tendencia permanece en general demasiado fuerte para que el adulto pueda salir de apuros por sí mismo. La finalidad de la obra es la de aportar, a las personas deseosas de intentar la experiencia del autoanálisis, los conocimientos y los métodos para que lo puedan hacer. Ella reconoce, sin embargo, que no es una empresa fácil, sino difícil y dramática y que es deseable al menos el control de un experto.

Por otra parte, se aparta totalmente de la *metapsicología* de Freud, particularmente de los instintos de muerte, la agresividad innata, la compulsión de repetición, cuestiones todas que le parecen de un pesimismo exagerado. Lo que propone no es que el psicoanálisis se aplique a los estudios sociológicos, sino hacer que éste se beneficie de los descubrimientos antropológicos, invirtiendo, en suma, las relaciones establecidas en *Tótem y tabú* entre el psicoanálisis y la sociología.

En *La personalidad neurótica de nuestro tiempo* (1937) afirma que las condiciones de vida, principalmente en los grandes centros urbanos, son factores decisivos en las neurosis. Porque ponen al individuo en un estado de frustración perpetua: riquezas inaccesibles en un mundo duro en el que el dinero todo lo permite; mundo en contradicción con la enseñanza moral y religiosa y en el que la desigualdad de los bienes crea en los individuos un estado de tensión y aun de hostilidad. Lo que en cambio se le ofrece en abundancia son posibilidades imaginarias de satisfacción a través de la radio, el cine, la televisión, las innumerables revistas, etc., que son otras tantas compensaciones alucinatorias que contribuyen al desequilibrio mental.

Su segunda obra, *El nuevo psicoanálisis* (1939), habría de mostrar una nueva disidencia en el interior del movimiento psicoanalítico. Las ideas que la fundamentan son ciertamente dignas de interés, pero a menudo se ha reprochado a Karen Horney, muy particular-

mente en Europa, una superficialidad que contrasta con la profundidad de Freud.²¹

c) *El humanismo de Erich Fromm*

En cambio, la reputación de Erich Fromm, a menudo considerado como el padre de la escuela culturalista norteamericana, es indiscutible. Nacido en Francfort en 1900, estudió psicología, sociología y filosofía para enseguida especializarse en psicoanálisis en el Instituto de Berlín, emigró a los Estados Unidos en 1934 e impartió cursos en la Columbia y en la Yale University; actualmente enseña psicología en la universidad de Nueva York y en la Universidad Nacional de México. Al principio de los años treinta, colaboró en la revista *Zeitschrift für Sozial Forschung*, editada por el prestigiado Instituto de Investigación Social de Francfort, al que pertenecían Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse. Su considerable obra²² ha ampliado enormemente las ideas psicoanalíticas fundamentales, porque hace, si se puede decir, flechas con toda la madera al considerar como un gran empobrecimiento la tendencia actual a relativizar el pensamiento y a deificar a una "objetividad" esterilizante: "El esfuerzo científico debe hallarse desvinculado de los factores subjetivos, y su fin es mirar al mundo sin pasión ni interés. El sabio debe aproximarse a los hechos con las manos esterilizadas, tal como el cirujano se acerca a su paciente." (*El miedo a la libertad*, op. cit., p. 269.) Su concepción es entonces la de un hombre "comprometido" que se esfuerza por considerar la realidad humana en su complejidad, bajo su doble aspecto de cuerpo y de espíritu, de sensibilidad y de razón, de ser individual y de ser social. Si el hombre tiene un inconsciente, tiene también una conciencia, y ésta demanda una respuesta a la cuestión del sentido mismo de su existencia. Es decir que Fromm se rehúsa a separar la psicología de los problemas biológicos, económicos y sociales, y aun de los problemas filosóficos y morales. Es la "condición humana"

²¹ Véase, por ejemplo, J.-B. Pontalis, "Les mauvais chemins de la psychanalyse o Karen Horney critique de Freud", en *Après Freud* (París, Julliard, 1965). En cambio, la obra de Ivon Brás, *Freud et la psychanalyse américaine*, Karen Horney (París, Vrin, 1970), busca valorizar su pensamiento.

²² *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 1962; *Ética y psicoanálisis*, F. C. E., 8ª reimpresión, 1973; *Psicoanálisis y religión*, Buenos Aires, Psique, 1956; *El lenguaje olvidado*, Hachette; *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956; *El corazón del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1967; *La revolución de la esperanza*, México, F. C. E., 1ª reimpresión, 1971.

la que le preocupa, la unión del hombre al mundo en una libertad ineliminable que le confiere un *status sui generis*.

Como Jung, está persuadido de que la "represión" no consiste solamente de tendencias incompatibles con la vida en sociedad, sino también de virtualidades valiosas. Además, según él, la terapéutica psicoanalítica debe ser considerada de una manera más activa y positiva que la de los freudianos ortodoxos, porque no se trata solamente de hacer al sujeto capaz de adaptarse a las restricciones de la sociedad en que vive, sino en la perspectiva de una sociedad más humana, ayudarlo a desarrollar sus potencialidades, a convertirse verdaderamente en "sí mismo". A este respecto, se piensa igualmente en el "proceso de individuación" de Jung, aunque la tonalidad difiere. Por otra parte, fue Jung el primero en descubrir el papel que pueden desempeñar, en el crecimiento del niño, los problemas afectivos de los padres; ahora bien, Fromm reafirma este papel de una manera muy detallada, con el cuidado de mostrar qué tanto pueden perjudicar ciertas actitudes "destructoras" el desarrollo de una personalidad. Concretamente, en el nivel de las relaciones personales, los casos son innumerables. Por ejemplo, un niño nacido en la clase media, dotado de talento y de gusto por el arte, podrá enfrentarse a la oposición de un padre para quien el dinero y los negocios son "la realidad"; si este padre es autoritario, se opondrá francamente. Si tiene el sentimiento de que no "hay que" contrariar el desarrollo de su hijo, sufrirá en silencio; pero aun así, aquél tendrá el sentimiento de que su conducta disgusta a los que él ama, experimentará la angustia que lo incitará a reaccionar de alguno de estos modos: se rebelará comprometiéndose en un conflicto abierto; desarrollará en una especie de clandestinidad su talento y su gusto; se plegará a la voluntad paterna racionalizando su resignación. Pero el resultado será de todos modos una mutilación de su tendencia creadora.

De una manera más general, en el seno de una cultura que ve en una cierta dureza una prueba de vigor y de potencia, los individuos deberán suprimir como una debilidad toda expresión de simpatía humana espontánea. Fromm está persuadido de que las influencias familiares se ejercen desde el primer instante de la vida por la interacción que se realiza entre el niño y sus padres. Conserva de Adler la idea de que la primera forma de angustia, en el niño, nace del conflicto entre su necesidad de ser amado, rodeado, protegido y su necesidad de independencia; pero insiste en el hecho de que las tendencias que el niño se esfuerza por reprimir para vivir en armonía con su medio, no son forzosamente tendencias in-

deseables en sí mismas, aun si están en desacuerdo con las normas culturales autorizadas o prescritas. Mientras que Freud piensa que la sociedad tiene como función la de controlar las pulsiones de las que el niño está biológicamente dotado, Fromm "marxiza" las cosas al esforzarse en mostrar que la cultura es una realidad dinámica aun en el interior de los individuos y que sus tendencias históricamente fechadas desempeñan un papel capital en la formación de una personalidad. De esta manera, una sociedad industrial, con su mecanización y su burocratización, demanda rasgos como la disciplina, el orden, la puntualidad, que se convierten a la vez en productos y en agentes de la cultura. Fromm insiste en los rasgos relativamente permanentes de un "carácter social" determinable. Sin adoptar la teoría kardiniana de la relación entre instituciones primarias y secundarias, atribuye a este carácter social un papel psicológico tanto como económico, con la función subjetiva de "llevarnos a que nos felicitemos de actuar como estamos obligados a hacerlo"; interioriza las necesidades y aplica la energía humana a tareas económicas dadas".²³ En otras palabras, las ideas no se hacen actantes sino en la medida en que responden a necesidades humanas determinantes en su carácter social. Es posible admitir entonces que la estructura de este carácter influye no solamente los pensamientos y los sentimientos, sino los actos mismos:

Los de una persona normal pueden parecer únicamente el fruto de consideraciones razonables y razonadas, así como imperativos de la realidad. Pero, bajo el microscopio del análisis psicoanalítico, se distingue fácilmente que una buena parte del comportamiento humano obedece a otros impulsos. Pues actualmente todo el mundo experimenta el mismo estímulo para el trabajo y la necesidad de tener una ocupación remunerada es más urgente que nunca, se puede juzgar la parte de presión y de inconsciente que entra en nuestras caras actividades de hombres libres.²⁴

Pero la sociedad como tal no se opone del todo al hombre; ella es creada por él y lo crea a su vez, en un movimiento dialéctico que constituye la historia. Es por ello que no hay que considerar a las pulsiones instintivas —históricamente condicionadas— como factores biológicos establecidos de una vez por todas. Fromm no podría evidentemente discutir que los seres humanos experimentan en común ciertas necesidades como el hambre y la sexualidad; pero él

²³ *El miedo a la libertad*, op. cit., p. 295.

²⁴ *Ibidem*, p. 296.

subraya el hecho de que estas mismas necesidades no son fijadas en cuanto a la forma de su expresión y de su satisfacción; y que en particular todo lo que pasa en el psiquismo humano es un producto de la cultura. Y he recordado ya su convicción profunda de que el hombre no sólo tiene necesidades fisiológicas, sino también, y no menos imperiosa, la de dar un sentido a su relación con el mundo y consigo mismo, sin lo cual experimenta un sentimiento intolerable de soledad y de aislamiento. No puede haber salud mental sin vínculos espirituales, sin una orientación que implique cierta fe y una capacidad de devoción hacia algo. El ser humano; desembarazado de la adaptación instintiva por un proceso que se ha efectuado sin duda muy lentamente, se encuentra actualmente, al nacer, más despojado de comportamientos predeterminados que ningún otro animal, y por ello su adaptación depende mucho menos del instinto que del aprendizaje en el seno de una cultura. Debe aprender todo: no solamente a comer y a caminar, sino a vivir, es decir, a ser capaz de actuar y de pensar por sí mismo, como persona autónoma; a vivir separado en cierto sentido tanto de la naturaleza como de su grupo, y sabiendo que debe morir. Si se ha hecho más "libre", si en cierta medida domina las fuerzas naturales, está también a partir de ello más consciente de su precariedad, de su aislamiento y de su fin ineluctable. En la Edad Media pertenecía a un todo estructurado, su personalidad estaba integrada y su vida tenía un sentido definido; se identificaba con un papel que desempeñaba en la sociedad: campesino, artesano, caballero, clérigo. Pero los movimientos económicos, políticos, religiosos, sociales, después de la desintegración de la vida medieval, han transformado esta situación; apareció una nueva clase que atribuía menos valor al nacimiento y al origen que al espíritu de iniciativa y a la ambición individual. Su reinado sobre las masas destruyó la estructura social; y si la nueva libertad llevaba consigo un acrecentado sentimiento de poder, por una actividad económica floreciente, se acompañaba de un sentimiento individual de aislamiento, fuente de angustia y de escepticismo en cuanto al sentido mismo de la vida. Erich Fromm, quien se apoya en Max Weber, piensa que la Reforma contribuye mucho a este advenimiento de la libertad y del aislamiento, en tanto que engendra un nuevo carácter que se dirige a hacerse amar por Dios y a merecer la salud y que veía en el éxito un signo del favor divino. Y estos rasgos de carácter que incitaban a encontrar en el éxito personal un apaciguamiento de la angustia y de la duda se convirtieron en unas de las más importantes fuerzas productoras del sistema capitalista.

Después de tales experiencias culturales, la cuestión para Fromm es la de saber si el hombre será capaz de conservar su confianza en sí mismo y su independencia, al encontrar una solución a su sentimiento de soledad o si preferirá renunciar a su integridad y a su libertad abandonándose a una forma cualquiera de totalitarismo por la necesidad de sentirse de nuevo ligado con los otros.

En *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* (F. C. E., 1956) psicoanaliza la alienación del hombre contemporáneo en una sociedad preocupada ante todo por la producción económica; un hombre con la personalidad condicionada, convertido en extranjero en el mundo que él ha creado a su semejanza, a las cosas que él utiliza y que él consume, a su gobierno y aun a su inferioridad. El diagnóstico es sombrío. Fromm, sin embargo, no quiere desesperar y ruega por el advenimiento de un "humanismo radical", capaz de transformar la legislación actual:

La batalla será formidable. Pero existe al menos una oportunidad, siempre y cuando la reacción ante la amenaza real a la vida, tanto física como espiritual, llegue a ser tan rigurosa que la opinión pública comenzará a exigir esos cambios debido a que un número cada vez mayor de individuos se incorporase a las filas del humanismo radical. Y justamente porque hoy la amenaza no es sólo contra el interés de clase de ciertos grupos, sino contra la vida y la salud mental de todos, parece razonable tener la pequeña esperanza de que las ideas del humanismo radical consigan ser efectivas en un sector de la población tan considerable que pueda llevar a cabo el cambio radical.²⁵

d) *El extremismo crítico de Herbert Marcuse*

Herbert Marcuse considera irrisorio el progresismo de Karen Horney y de Fromm.²⁶ Al desarrollar la metapsicología de Freud en un sentido que politiza todos los problemas, atribuye al freudismo una ala izquierda con Wilhelm Reich en el lugar de preferencia y una

²⁵ *La revolución de la esperanza*, México, F. C. E., p. 155.

²⁶ Herbert Marcuse nació en Berlín en 1898. Vivió intensamente la Revolución alemana en el curso de sus estudios ya que militaba en el partido social-demócrata, dejará Berlín para acabar sus estudios en Fribourgen-Brisgau, donde será alumno de Edmund Husserl, después de Martin Heidegger; bajo la dirección de este último, elabora su tesis de doctorado sobre Hegel (*L'ontologie de Hegel et le fondement d'une théorie de l'historicité*, 1932). Vinculado con Adorno y con Max Horkheimer, por una reflexión común sobre la sociología y el marxismo en el Instituto de Investigación social de Francfort, Marcuse se exiliará en los Estados Unidos después de la llegada de Hitler. Posteriormente, enseñó en la universidad californiana de San Diego.

ala derecha en la que le parecía que Jung era el representante más significativo y detestable; pero finalmente no es menos severo con respecto a los "culturalistas" cuyo reformismo reprueba, porque es a sus ojos oportunista, ambiguo e inoperante.²⁷

Es perfectamente inútil, según él, desear un porvenir mejor limitándose a denunciar el mercantilismo y el carácter despiadado de la competencia en los tiempos presentes. Porque el cambio que se impone es mucho más profundo, e interesa la estructura instintiva del hombre tanto como la estructura cultural; necesita de una lucha que las teorías de Karen Horney y de Erich Fromm no pueden sino paralizar, su "espiritualización revisionista", transforma el hecho escueto de la represión social en un problema moral, como todas las filosofías conformistas lo hacen en todas las épocas. Su reformismo suaviza los problemas del conflicto entre las fuerzas preindividuales (ello) y las fuerzas supraindividuales (superyó) que se convierten simplemente en las relaciones entre lo racional y lo irracional, entre la conducta moral o inmoral de los individuos. Fromm quiere que el hombre sea él mismo y por sí mismo. ¿Cómo puede ser entonces que el individuo sea sujeto u objeto de una manipulación tal que ya no sea posible la distinción entre ser para sí mismo y ser para los otros?

Los "culturalistas" se defienden diciendo que no quieren adaptar al individuo a la sociedad que ellos critican, pero no aciertan sino a elaborar una nueva ideología de la interiorización. Ello se debe a que no van al fondo de las cosas, a que no cuestionan las "premisas fundamentales de la sociedad". Si la "fuerza y la integridad interior", que reclama Fromm, son algo más que esta sociedad alienada que espera que todo buen ciudadano concorra a la alienación general, ellos se refieren a una conciencia que ha superado esta alienación; ahora bien, tal conciencia esclarecida ya no puede aceptar los valores que se revelaron como los instrumentos del estado de cosas que se ha de cambiar.

O bien, afirma Marcuse, se define la personalidad y al individuo en el interior de la civilización existente, y su realización equivale entonces a una adaptación exitosa; o bien se les define en términos de un contenido que sobrepasa los marcos de esta civilización y que engloba potencialidades socialmente negadas al individuo. Su realización implica en este caso el llamado a formas nuevas de personalidad, y la verdadera cura de un paciente sería que él se convirtiera en un rebelde.

²⁷ Véase *Eros y civilización* (México, Joaquín Mortiz, 1965), muy particularmente el epílogo: "Crítica del revisionismo neofreudiano".

En pocas palabras, Marcuse piensa que una especie de abismo separa el presente del porvenir más de lo que se quería; se puede franquear solamente con un salto, mientras que los culturalistas se atienen a criterios de valor: salud, éxito, madurez, que son los mismos de la "sociedad industrial avanzada" criticada por ellos. Al hacer esto, ellos entregan al psicoanálisis a esta sociedad mucho más de lo que lo hacía Freud, quien vio claramente, más allá de todas las diferencias entre las formas históricas, la inhumanidad fundamental común a todas; los controles represivos que perpetúan en la estructura instintiva misma la dominación del hombre por el hombre. A propósito de ello, su pretendida "concepción estática de la sociedad" está más próxima a la verdad que los conceptos "dinámicos" de los neofreudianos. Según Marcuse, como Freud descubrió que el "malestar en la cultura" tenía sus raíces en la estructura biológica del hombre, se limitó al papel y a la finalidad de la terapia psicoanalítica. Esta implica en él la idea de que la personalidad que el individuo debe desarrollar está reglamentada desde el principio y que su contenido no debe definirse sino en los términos de esta reglamentación; superó, así, las ilusiones de la ética idealista, porque la personalidad no es efectivamente otra cosa que el individuo "quebrantado", que interiorizó con éxito la represión y la agresión. A este modesto programa freudiano los culturalistas han querido superponer un fin más elevado asignando como tarea a la terapéutica la de desarrollar las potencialidades de un individuo para su propia expansión. Pero es un fin inaccesible precisamente, no por la falta de técnicas psicoanalíticas, sino porque la estructura misma de la civilización se le opone.

La perspectiva de Freud, quien tiene la mirada puesta en la primera infancia, es profunda en tanto que las relaciones decisivas son las menos interpersonales; aquellas que no pueden ser sino una superestructura en la reificación de las relaciones humanas propias de nuestro mundo alienado. Ellas no pueden, en el mejor de los casos, sino hacer al individuo "normal", capaz de superar por sí mismo la represión universal. Sólo en la medida en que el psicoanálisis elucida la experiencia universal que sobrevive en la experiencia individual, puede quebrantar la reificación que petrifica las relaciones humanas, en una sociedad en que la alienación transforma a la persona en una relación intercambiable.

Y Freud, al rehusarse a ver en la existencia inhumana un simple aspecto negativo de una humanidad que progresa, tiene de la realidad una concepción más humana que aquella de sus "críticos tolerantes de gran corazón" que estigmatizan su frialdad. Su mérito

es el de haber querido pasar de la conciencia al inconsciente, de la personalidad adulta al niño, de los procesos individuales a los procesos genéticos, es decir, de la superficie (la personalidad condicionada) a lo profundo de las fuentes. Ahora bien, los culturalistas, invirtiendo la perspectiva, consideran a las instituciones y a las relaciones sociales como productos terminados; trasladan así el interés psicológico de la primera infancia a la madurez, ya que es solamente en el nivel de la conciencia reflexiva que se puede definir el medio como un elemento que determina la estructura de la personalidad por encima del nivel biológico. Es esto lo que les permite hacer triunfar todos los valores probados de las morales idealistas: realización productiva de la personalidad, responsabilidad, respeto del prójimo, bondad, etc., como si el hombre pudiera ejercer verdaderamente todas esas virtudes permaneciendo sano y equilibrado en una sociedad que Fromm mismo describe como dominada por las relaciones mercantiles de intercambio.

Marcuse afirma que todos estos valores, en tales condiciones, son falsos y ambiguos. Porque la "productividad" (esta meta del individuo sano), por ejemplo, debe manifestarse normalmente por una buena conducta en los negocios, una buena administración, con la esperanza razonable de un éxito reconocido; y el amor, como la libido bien sublimada, inhibida, conforme a condiciones impuestas a la sexualidad. Pero como todo esto debe significar al mismo tiempo la idea de una realización del hombre, es tanto como decir que designa a la vez facultades humanas mutiladas y completas, no-libres y libres.

Tal ambigüedad hace de las teorías pretendidamente críticas del culturalismo, una doctrina en realidad conformista y moralista, que rebela el estilo mismo de predicador o de trabajador social de sus autores.

Marcuse se digna reconocer, sin embargo, que la renuncia del "ello inferior" al "ello superior" de que habla Fromm²⁸ puede ser un paso necesario en la vía del progreso humano impuesto en la sociedad represiva, pero con la condición de conocer bien que las aspiraciones humanas una vez interiorizadas y sublimadas en el "ello superior", inclinan los fines sociales hacia los fines espirituales cuya solución es un deber puramente moral.

²⁸ El descubrimiento del verdadero ello es considerado de primera importancia por Fromm, muy preocupado por las relaciones del psicoanálisis con el budismo Zen. Fue el organizador de un seminario sobre este tema, realizado en Cuernavaca, México, en el que participaron unos cincuenta psicólogos y psiquiatras, la mayor parte psicoanalistas. Véase *Psicoanálisis y budismo Zen*, F. C. E.

Es en suma y en cierto sentido, el dilema del "Yogui y el Comisario", cuya oposición abstracta se resuelve, bien o mal, concretamente.

Pero se puede decir a este respecto que Marcuse, aun reivindicando a Freud, se aleja él también a su manera. Evidentemente está en su derecho, pero con la condición de no confundir las cosas. Ahora bien, al tratar Marcuse del principio de realidad según Freud, no parece tomar muy en cuenta el hecho de que Freud lo utiliza para designar la capacidad propia del ser humano para observar lo real empírico y tenerlo demasiado en cuenta para protegerse del daño que entrañaría para él la satisfacción incontrolada de sus pulsiones instintivas. Una cosa es que este daño varíe con las condiciones sociales, pero otra reducir este principio a un fenómeno de represión. Porque es menos bajo este aspecto que bajo el de una maduración progresiva y necesaria que Freud describió las fases de la "sexualidad" que llegan normalmente a su expresión genital. En esta perspectiva, el ideal del "Eros libre" según Marcuse, quien glorifica a Orfeo y Narciso en relación a Prometeo, "héroe arquetípico del principio de actuación",²⁹ no puede ser más que el ideal de una regresión a un estado infantil; ideal que implica erróneamente la idea de que la sexualidad pregenital es más "libre" que la que se desarrolla —o debería desarrollarse— en la madurez.³⁰

Las críticas de Herbert Marcuse tienen como fundamento, en suma, una teoría que franquea deliberadamente el paso de la psicología social a la filosofía social. Estuvo ligado como Max Horkheimer y Theodor W. Adorno al Instituto de Investigación Social de Francfort, donde se ocupaban mucho de la relación Hegel-Marx y Freud; mantuvo de los primeros el carácter revolucionario de la razón y la idea de totalidad, lo que le permite no permanecer encerrado en el marco de categorías para las cuales la realidad social se explica y se justifica por sí misma. Como en Hegel, la razón se convierte para él en el instrumento capaz de descifrar el progreso histórico con su doble cara de actualidad y de virtualidad, es decir, no solamente bajo el aspecto de sus elementos efectivos, sino igualmente bajo el de las tendencias que se manifiestan en él como gérmenes de una nueva realización de los más altos valores humanos; valores indiscutibles, pero excluidos hasta ahora del desarrollo

²⁹ *Eros y civilización...*, op. cit., p. 172.

³⁰ Erich Fromm, desde los primeros ataques de Marcuse, replica que la posición de éste era un ejemplo de "nihilismo humano disfrazado de radicalismo" (en *Partisans*, núm. 32-33, oct.-nov. de 1966).

histórico. Todo el esfuerzo crítico de Marcuse se dirige desde entonces contra el "sistema" de la sociedad industrial avanzada (cuyo concepto es admitido por él como unitario), profundamente irracional, la racionalidad que lo anima es puramente tecnológica.³¹ Bajo la fachada de bienestar que procura, denuncia la realidad de una "dominación" anónima, mantenida por una represión cuyo sentido es el de enmascarar la libertad realizable. Él tiene por cierto que actualmente el hombre está condenado a vivir en un estado de empobrecimiento cultural y aun biológico (es cuando introduce a Freud), sin ninguna justificación en las condiciones actuales de los recursos y de la técnica. Denuncia con extraño vigor la solapada habilidad de esta sociedad que llega a asimilar y a neutralizar cualquier forma de oposición, en la que la conciencia es avasallada hasta el punto de ya no ser una fuente autónoma de orientación, sino que se convierte ella misma en el instrumento propio para mantener al hombre en un contexto que bloquea su libertad. El "hombre unidimensional" es en pocas palabras el hombre incapaz de trascender la situación dada, de buscar una alternativa a la que le presenta la sociedad en la que él está alienado. Severo con respecto a las formas de la libertad en las democracias liberales y representativas, que le parecen formas vacías que no funcionan sino en la medida en que se le introduce un contenido provocador, Marcuse no aprueba tampoco la situación que prevalece en los países de Europa oriental; observa la transformación del marxismo soviético, liberador en sus orígenes, en un instrumento ideológico de control y de opresión.³² Se trata, entonces, en definitiva de una teoría social que desde Hegel y Marx apela a un retorno a las posibilidades efectivas de la historia; en función de un diagnóstico en el que el concepto de irracionalidad tiende, en Marx, ceder el paso al de las contradicciones económicas. Sus obras más recientes intentan demostrar que un análisis profundo de las virtualidades históricas impone la necesidad de rechazar en bloque la situación dada y promover un cambio cualitativo, un salto de la cantidad a la cualidad, tal como lo expresa él mismo en lenguaje marxista, al identificar a la revolución con una movilización psico-política total. La concepción postula una nueva antropología, heredera de la moral judeo-cristiana que ha prevalecido en la historia de la civilización occidental, pero en ruptura decisiva con ella. Se puede estimar que su radicalismo, y sobre todo su concepto unitario de la

³¹ *El hombre unidimensional*, trad. de Juan García Ponce, México, Joaquín Mortiz, 1964.

³² *Le marxisme soviétique* (París, N. R. F. Gallimard, 1963).

"sociedad industrial avanzada", lo conduce a una "masificación" discutible de los datos actuales. Por otra parte, este salto mismo significa problemas, en tanto que implica el despertar y la afirmación de nuevas necesidades (bondad, paz, libertad, etc.) que son la negación determinada de aquellos que condiciona el "sistema" actual, que lo sostienen también y mantienen su valores. Ahora bien, si el hombre "unidimensional" es incapaz de trascender la situación dada y si su vía consciente misma no sirve sino para reforzar su integración al contexto que bloquea su libertad, es evidente que no sucede nada en tanto que permanece satisfecho de su suerte —por alienado que pueda ser a los ojos del filósofo. En resumen, para hacer que nazcan y se desarrollen las nuevas necesidades revolucionarias es necesario suprimir los mecanismos que sostienen a las antiguas; y para llegar a ello es necesario que exista la necesidad de suprimirlas. Ahora bien, en la medida en que la movilización psicológica preconizada se enfrenta a la inercia general de la conciencia satisfecha, por "alienada" que ella sea, la teoría marcusiana parece que no se consagra al "fin de la utopía" sino más bien al advenimiento de una nueva utopía. Y aun si se concede la posibilidad del salto en cuestión, sucede que el "gran rechazo" marcusiano implica una apuesta; sostenible en la medida en que se admite que toda la razón, en el sentido hegeliano del término, vive en lo sucesivo sepultada en el inconsciente, inherente a aquellas pulsiones que las estructuras sociales del mundo burgués han reprimido y que se trata de liberar.

3. EL ENFOQUE EXPERIMENTAL

a) La "facilitación social" según Floyd H. Allport

Por su parte, Floyd H. Allport ha buscado delimitar el campo de la "psicología social", al mismo tiempo que a fundamentarla experimentalmente. Sus trabajos³³ aclaran la influencia que el grupo ejerce en el comportamiento y el juicio de los individuos, pero sin admitir, sin embargo, que constituye un "todo" real, porque no hay vida mental sin un sistema nervioso central, propio de un organismo individual. A la noción de grupo, Allport prefiere la de los individuos en interacción recíproca. *Behaviorista*, se separa de Watson, ya que considera que no se puede comprender profundamente la pareja estímulo-respuesta si se hace abstracción de la concien-

³³ *Social Psychology*, Cambridge, 1924; *Methods in the study of collective action phenomena*, Nueva York, 1942.

cia. Debido a que ésta se modifica, los individuos en grupo no actúan de la misma manera que aisladamente. Allport denomina "facilitación social" al fenómeno según el cual los individuos agrupados al estimularse recíprocamente experimentan reacciones más intensas.

Cuando Floyd H. Allport considera el comportamiento social en sus relaciones con el biológico, adopta ciertos conceptos freudianos; pero los "behavioriza". De esta manera, habla de "motivaciones antisociales" en lugar de pulsiones instintivas, de "pulsiones socializadas" en lugar de superyo y sustituye los instintos de McDougall por "reacciones nerviosas", determinadas por la herencia biológica, pero modificadas por el condicionamiento social.

Allport desarrolló igualmente una teoría sobre los "rasgos" de la personalidad, con el objeto de describir el comportamiento humano desde un punto de vista "operacional". Un campo de investigación que debió gozar de singular preferencia en los Estados Unidos. El rasgo debe, según él, concebirse como un sistema neuro-psíquico propio de cada sujeto y que lo hace capaz de comportarse según una determinada finalidad adaptada a las diversas condiciones del medio. Se pueden determinar entonces los rasgos que desarrolla un individuo en una situación determinada para ajustarse a ella de cierta manera. Allport considera que toda relación social oculta un conflicto de personalidad, en el sentido de que las personas que están en contacto inevitablemente se "miden". El alcance de esta observación ha sido largamente explotado por psicólogos norteamericanos que han recordado la *struggle for life* darwiniana y los rasgos *ascendencia* y *dependencia* han sido objeto de investigaciones particulares, en relación con el problema del *leadership*, es decir, de la función de aquel que dirige y anima a un grupo de individuos. En general se admite que estos "rasgos" surgen pronto, que son tenaces y suficientemente delimitables para ser sometidos a una medición propia para proporcionar un diagnóstico y una previsión. De una manera general, Floyd H. Allport se interesa mucho menos en los problemas de la percepción y de la intelección que en los problemas de carácter. Por otra parte, su oposición a la noción de "grupo" cuando designa un todo real debía suscitar muchas discusiones entre los autores según que prevaleciera en ellos la tendencia individualista o sociológica. Como éstas giran frecuentemente en redondo, se desprende sobre todo la incitación a investigaciones prácticas sin cuidarse demasiado de la teoría.

b) *La noción de "actitud" y su extensión*

Las nociones de *actitud* y de *papel* deben mucho a Georges Herbert Mead (1863-1931), cuya obra, redescubierta de alguna manera, inspirará a numerosos investigadores.³⁴ Porque el yo está concebido ahí precisamente como un sistema de "actitudes" sociales interiorizadas y todo el acento se pone en los "papeles" que el individuo desempeña desde la infancia, libremente primero, después en el juego reglamentado que le impone la vida social. Estas dos nociones son constantemente utilizadas desde entonces en psicología social para abordar los problemas que se refieren a realidades socioculturales determinadas. Les parecen muy cómodas a todos aquellos que piensan que las discusiones sobre la relación entre el yo y lo social, consideradas como una especie de entidades, son abstractas de la misma manera que las que se refieren a la cultura en general.

¿Pero qué se debe entender exactamente por *actitud*? De esta noción clave de la psicología social norteamericana, Gordon W. Allport dio una definición muy generalmente admitida: "Una actitud es una disposición mental y nerviosa organizada por la experiencia y que ejerce una influencia directriz o dinámica sobre las reacciones del individuo hacia todos los objetos y todas las situaciones que se relacionan con él."³⁵ Esta "disposición mental y nerviosa" es el hecho de una personalidad que Gordon W. Allport considera mixta, es decir, como una organización psico-biológica que determina la manera en que un individuo se ajusta al medio.

Los primeros modos distintivos de este ajuste están constituidos por las actividades espontáneas y las manifestaciones emocionales del recién nacido, de una frecuencia y de una intensidad variables. A partir del sexto mes aproximadamente, la manera de actuar se diferencia más claramente y los rasgos manifestados tienden a instalarse, lo que implica, si no una verdadera fijación, al menos una estructuración, una cierta organización.³⁶

Se trata entonces de designar *actitud* a una "disposición" (*state of readiness*) con respecto a un objeto cualquiera. ¿Disposición de un individuo o de un grupo? Las cosas en este aspecto carecen de claridad y volveré sobre ello. Y del lado del objeto, ¿cómo determinarlo?, ya que el *campo* psicológico de un individuo implica numerosas relaciones diversas y variables, entretrejidas por las nece-

³⁴ *Espíritu, persona y sociedad*, Buenos Aires, Paidós, 1953.

³⁵ Véase David Krech y Richard S. Crutchfield, *Théories et problèmes de psychologie social*, P.U.F., 1952.

³⁶ *Personality, a psychological Interpretation*, Nueva York, 1937.

sidades de su vida biológica, lo mismo que por el desarrollo de su vida sentimental, intelectual, profesional, cívica, etc. Es forzoso entonces, para obtener conocimientos y posibilidades de previsión en términos de *actitudes*, restringir cada vez su empleo a objetos determinados. En general se considera, aunque no exclusivamente, tal idea, tal institución, recurriendo a categorías distintivas muy simples: actitud generalizada, menos generalizada, favorable, desfavorable, indiferente, etc., y también ciertas particularidades de los sujetos que las manifiestan: sexo, *habitat*, etc. Es evidente que no se podría pretender, de esta manera, ir muy lejos en el conocimiento de las conductas humanas con todas las funciones que implican concretamente: emociones, percepciones, sentimientos, inteligencia, pasiones, etc.; y esto tanto menos cuanto que las técnicas empleadas, cuestionarios y entrevistas, no alcanzan en general más que el comportamiento verbal, mientras que la actitud individual tiene además otras dimensiones, a menudo más significantes. De ahí que las distinciones establecidas, forzosamente sumarias, se refieren a la intensidad de la actitud, a su importancia, a su grado de realidad, etc. Y las cosas se complican cuando no se trata de hechos observables sino de principios o de prejuicios.

La elasticidad del término permite que se emplee para designar tanto una disposición individual como una colectiva, pero de ello resultan ciertas ambigüedades.

Roger Girod, en su obra sobre la psicología social norteamericana,³⁷ ha intentado esclarecer sobre todo las nociones de actitud común y de actitud colectiva. Por lo que se refiere a la primera, dice él, las cosas son relativamente claras. En un determinado país, todo el mundo condena el incesto, por ejemplo; es una actitud común. Es posible admitirlo, observando, sin embargo, que la reducción de todas las actitudes individuales a una actitud común implica ya una buena parte de abstracción; algunos individuos pueden condenarlo hipócritamente por medio de un asentimiento puramente exterior. ¿Pero y la actitud *colectiva*? Girod da ejemplos: el de Suiza, en donde no todos los ciudadanos están unánimemente de acuerdo con el régimen existente, como lo muestra la presencia de partidos políticos de oposición, pero en donde cada individuo cumple día tras día sus obligaciones (paga sus impuestos, hace su servicio militar, etc.). O también el de la guerra de Indochina, que se proseguía mientras que más de la mitad del pueblo francés, entre 1947 y 1950, estaba en favor de negociaciones tendientes a reconocer la independencia de Vietnam. En los dos casos, la acti-

³⁷ *Attitudes collectives et relations humaines*, P.U.F., 1953.

tud no es común, sino *colectiva*. Utilizar el mismo término para designar realidades concretamente tan diferentes, acarrea problemas. Primero porque los sujetos que adoptan tal o cual actitud (en este caso, proseguir la guerra, negociaciones o indiferencia) no tienen la misma influencia sobre los acontecimientos. En caso de guerra, la actitud de ciertos medios, como los cuadros del ejército, por ejemplo, puede ser decisiva y las cosas seguir un curso que la mayoría soporta, a menos que las circunstancias permitan un cambio, como fue el caso en Rusia durante la guerra mundial. Por otra parte, un individuo, a despecho de su actitud de oposición, puede inclinarse exteriormente por miedo, por no comprometer a los suyos, por sentimiento de impotencia, etc. En pocas palabras, puede uno preguntarse si la actitud *colectiva* permite establecer verdaderamente una relación concreta entre sujetos y objetos y si la noción no es más bien una abstracción que pertenece a la sociología. En el nivel de la descripción, podrían no existir realmente sino *actitudes individuales*, en rigor *comunes*. La mayor parte de los comentaristas admiten las imprecisiones teóricas de la psicología social en los Estados Unidos, pero agregan también que éstas se compensan por una multitud de muy notables investigaciones sobre el comportamiento de los grupos más diversos: culturales, políticos, militares, religiosos, etc. Efectivamente, las encuestas y las publicaciones sobre las influencias de los factores de la vida social se han multiplicado en los Estados Unidos en una asombrosa medida y la dificultad es más bien la de distinguir entre las investigaciones científicas y las que tienen un alcance completamente utilitario: clases y tensiones sociales, relaciones profesionales, información, propaganda, opinión pública, autoridad y mando, etc. Se trata, en general, de analizar los factores que entran en juego en una situación típica, para determinar cómo podrían ser eventualmente modificados; la gran novedad es que esta experimentación se refiere a aspectos de la vida humana que en el pasado pertenecían a la especulación moral, filosófica o religiosa.

c) *La encuesta sexológica de Kinsey*

Tomaré como ejemplo la vasta encuesta sexológica de Alfred Kinsey, biólogo, profesor de la Universidad de Indiana, y de sus colaboradores, que revela, tanto por sus intenciones como por sus resultados, un aspecto significativo de la psicología social en los Estados Unidos.³⁸ En su prefacio al volumen sobre *El compor-*

³⁸ *Sexual behavior in the human male*, Alfred Kinsey con la colaboración

tamiento sexual de la mujer, Robert M. Yerkes y George W. Corner, presidentes sucesivos del Comité de Investigaciones sobre los Problemas Sexuales, creado por el Consejo Nacional de la Investigación, estiman que la empresa ha sido posible por las nuevas condiciones culturales: emancipación sexual y económica de la mujer; difusión de las teorías y de los descubrimientos freudianos; el que millones de jóvenes norteamericanos, en el transcurso de las dos últimas guerras, hayan entrado en contacto con civilizaciones cuyas normas y prácticas sexuales diferían de aquellas que les habían sido inculcadas en la infancia. Admiten que el psicoanálisis ha transformado en los Estados Unidos la concepción del papel de la sexualidad en la vida mental y social, pero que Freud, sobre la base de su experiencia clínica, "propuso teorías que han servido de fundamento a una tarea para la que él no estaba capacitado, por su naturaleza y por su formación, para llevarla a buen fin", tarea que a Kinsey le incumbía terminar. Debería desprenderse de su empresa, en el momento en que hubiera tomado una extensión suficiente, un "conocimiento fundamental de los fenómenos sexuales, que permitirá verificar las teorías, modificarlas y completarlas". La argumentación puede dejarnos perplejos. Si el genio de Freud es verdadero, el de Kinsey es más que dudoso, él comparte con Watson una cierta audacia que desarma, una sólida fe en el valor de sus métodos completamente objetivos, simplificadores a despecho de su complicado manejo. Kinsey dirigió su encuesta recurriendo a la *taxonomía* (es decir: ciencia de la clasificación), un método que practicó ampliamente al estudiar los insectos, y que considera aplicable a "toda población con elementos heterogéneos, en cualquier campo".³⁹ No habría que creer, sin embargo, que las concepciones progresistas de los medios culturales de Indiana son compartidos unánimemente en los Estados Unidos, donde el puritanismo se une a la audacia científica. Si la empresa de Kinsey se benefició de los apoyos del Comité Nacional para la Investigación y de la Fundación Rockefeller, experimentó durante su curso bastantes dificultades: intervención del Consejo de la Orden de los Médicos por "ejercicio ilegal de la medicina"; de la policía, que presionaba a la Universidad para que prohibiera que se prosiguieran las investigaciones así como su publicación, para que suspendiera a Kinsey de su cátedra; igualmente, para que se suspendiera a un pro-

de Wardelle B. Pomeroy y Clyde E. Martin. *Sexual behavior in the human female*, Instituto de Investigaciones Sexuales de la Universidad de Indiana. (En español: *Comportamiento sexual del varón*, México, Interamericana, 1956.)

³⁹ *El comportamiento sexual del hombre*, op. cit., p. 27.

fesor de secundaria que había prestado su ayuda a la empresa en la ciudad donde enseñaba, etc. Filosóficamente, Kinsey y sus colaboradores no manifiestan en sus reacciones sino un síntoma muy interesante del dominio ejercido por las viejas tradiciones y los usos sociales aun sobre personas que han recibido una formación científica.

Sea lo que sea, se establecieron expedientes biográficos de más de dieciséis mil personas, lo que constituye un sabio muestreo de grupos muy diferentes para el establecimiento de dos estudios constituidos por 5 300 casos para los hombres y 5 940 casos para las mujeres. Se trató de ir acumulando "hechos científicos totalmente desprovistos de nociones de valor moral o de tradición social", sin ningún prejuicio en cuanto al carácter (raro o trivial, normal o anormal) de los comportamientos sexuales, rehusándose aun a distinguir entre los individuos que los psiquiatras consideraban como equilibrados, neuróticos o psicópatas. Ello tanto para descubrir la actividad sexual de los individuos como para conocer los factores que permiten comprender las diferencias de su comportamiento sexual y también aquellas que intervienen de una capa de la población a otra.

La enorme documentación se reunió por medio de entrevistas directas, a costa de grandes dificultades, sobre las cuales Kinsey se explica ampliamente. Primeramente la encuesta se realizó más particularmente en el noreste del país, en una zona delimitada por los estados de Massachusetts, Michigan, Tennessee y Kansas, para ensuiga extenderse a todos los estados de la Unión. Los casos observados comprenden mujeres y hombres de todas las edades, de todas las profesiones, de todas las categorías intelectuales, desde los analfabetos y semianalfabetos hasta los miembros más eminentes de la clase intelectual; pertenecientes a las colectividades rurales y urbanas más diversas; representaban todos los grados de adhesión o no a las diversas religiones, etc. Kinsey y sus colaboradores tomaron precauciones extraordinarias para asegurarse confesiones verdicas con el mayor cuidado de garantizar el secreto profesional: código secreto del que sólo cuatro personas poseían la clave, documentos conservados en archiveros con cerraduras de tipo especial y colocados en habitaciones cerradas con llave, etcétera.

Para determinar el promedio y la frecuencia del orgasmo logrado por los individuos, se distinguieron las diversas prácticas sexuales en seis categorías: masturbación, poluciones nocturnas, tocamientos heterosexuales, coito heterosexual, relaciones homosexuales, contacto con animales. Los datos recogidos fueron clasificados según el sexo, la raza, el grupo cultural, el estado civil, la edad, el nivel de edu-

cación, el grupo profesional de los padres, el medio (rural, urbano, mixto), la confesión, el lugar de origen... éstos mostraron en particular que las diferencias entre las conductas sexuales de los niveles sociales de una aglomeración o de una sola ciudad, algunas veces aun entre dos secciones vecinas de una comunidad, pueden ser tan importantes como aquellas que los antropólogos han podido observar entre razas diversas.⁴⁰

Kinsey revela a este respecto que las categorías sociales son muy diferentes en los Estados Unidos y que las personas de un grupo tienen muy poco contacto con las de otro.⁴¹ Las personas de clases sociales diferentes mantienen inevitablemente, por sus ocupaciones en el curso de actividades profesionales, contactos cotidianos pero eligen sus relaciones y sus amigos en el grupo social al que pertenecen. Jefes de servicio y empleados de oficina pueden vivir a unos pasos de obreros, sin tener por ello la impresión de un trabajo en común; y en las distracciones después del trabajo, es muy raro que los dos grupos se interpenetren. Los miembros de cierta clase no invitan a comer a su casa a los representantes de otra; tampoco pasarían la velada con ellos, ni se divertirían en su compañía. Según Kinsey, el compañero de juego, el amigo sentado con uno frente al fuego, serían mejores *tests*, para determinar el nivel social, que las relaciones de negocios o cualquier filosofía social. Por todas partes existe una separación. La clase de los empleados se subdivide en varios niveles. Aparte de las relaciones de trabajo, los dependientes de una tienda y los empleados de oficina, no se sienten a gusto con los directores y con los jefes de servicio. Y si los médicos curan a gentes de todos los medios sociales, buscan, para ocupar sus ocios, la compañía de otros médicos, de hombres de negocios o de profesores. Por su parte, los "trabajadores" no sienten ningún particular punto de contacto con los hombres de negocios, los mundanos o los representantes de la aristocracia, salvo en los raros casos en que ellos mismos provienen de esos medios. En pocas palabras, si ninguna disposición legal impide a nadie incorporarse en cualquier grupo social, y si estas estratificaciones sociales parecen difíciles de definir, su realidad es, según Kinsey, indudable. Y el comportamiento sexual que les es propio muestra claramente caracteres específicos: por ejemplo, las clases "inferiores" consideran como anormal la masturbación, por una racionalización del prejuicio según el cual tal práctica es nociva para la salud; y tal actitud, análoga a la que se encuentra en ciertos pueblos

⁴⁰ *Ibidem*, cap. x, "El nivel social y la actividad sexual".

⁴¹ *Le comportement sexuel de la femme*, op. cit., p. 435.

primitivos, no estaría fundada en el respeto a valores morales sino en cierto desprecio por la incapacidad social de aquellos que no pueden obtener de otra manera sus descargas sexuales. Ahora bien, los universitarios no comparten este prejuicio. Y si su moral es más exigente en lo que se refiere a la virginidad de la mujer en el momento del matrimonio, esta exigencia no excluye de ninguna manera la práctica de las caricias más refinadas. Son partidarios de las técnicas preliminares al acto sexual, mientras que las clases "inferiores" les asignan poco tiempo: el placer esencial es a sus ojos el de la introducción, única que justifica las relaciones sexuales "normales"; estas clases consideran en general más indecente la desnudez que las relaciones mismas, mientras que los hombres de formación universitaria estiman que ella es una condición para aquéllas. De la misma manera que acostumbran ellos el besar profundo, lo que sería considerado con cierta repugnancia por los individuos de grupos "inferiores", menos delicados, sin embargo, en otros aspectos, etcétera.

Los documentos que reunió, persuadieron a Kinsey que la legislación norteamericana, por lo que respecta a la sexualidad, está en completo desacuerdo con las realidades del comportamiento humano y que es por otra parte inaplicable: "Existe en nuestra población una proporción tan elevada de hombres y de mujeres que se entregan a actividades sexuales prohibidas por las leyes de casi todos los estados de la Unión, que la aplicación absoluta o sistemática de la legislación actual sería inconcebible."⁴² Aplicadas entonces de una manera caprichosa, estas leyes no tendrían a fin de cuentas sino el efecto de favorecer incumplimientos administrativos, corrupción y chantaje. No es muy dudoso que el informe Kinsey haya tranquilizado a numerosas personas en los Estados Unidos, a quienes su sexualidad inquietaba, mostrándoles que su comportamiento, lejos de ser excepcional, era característico de su grupo. Es decir que tales encuestas pueden contribuir a extirpar errores de interpretación y prejuicios, pero con el riesgo cierto de sustituirlos por otros, porque el pragmatismo radical no está inmunizado contra toda filosofía inconsciente, ni tampoco contra los lugares comunes.

d) *Los experimentos de Sherif*

Señalé ya que los dos polos entre los cuales oscila forzosamente la psicología social son los del individuo y el grupo, y que el concep-

⁴² *Ibidem*, p. 34.

to de *interacción* parece por su naturaleza superar la oposición de los términos. Ahora bien, a este concepto de predilección, como al de "norma de grupo", los experimentos de Músafer Sherif, en Harvard, han aportado un fundamento experimental que muestra que la influencia del grupo se ejerce no solamente en el nivel de la "facilitación" descrita por Floyd H. Allport sino ya en el de la percepción.⁴³ El procedimiento al que recurre Sherif consistía en colocar sujetos en una habitación negra frente a una luz intermitente. Se sabe que en estas condiciones el punto luminoso, en realidad inmóvil, se percibe como si se desplazara (fenómeno de autocinetismo). Los sujetos sometidos al experimento debían estimar la oscilación de la luz en el curso de una exposición de dos segundos. Cada sujeto formulaba rápidamente un juicio y enseguida se lo guardaba, pero Sherif pudo observar que las apreciaciones variaban mucho de un individuo al otro. A tal punto, que se podía estimar el desplazamiento de la luz como si fuera de 1 a 3 pulgadas y otro que alcanzaba de 9 a 11 pulgadas.

Sherif llama "normas individuales" a estos juicios personales. Después repite el experimento, pero con grupos pequeños de dos o tres personas. Cada una de ellas debía formular su apreciación en voz alta, mientras escuchaba también los juicios enunciados por los otros miembros de su grupo. Aparece entonces lo siguiente: los miembros de un grupo —hayan sido o no sometidos aisladamente al experimento— llegan rápidamente a una estimación que aparece como característica del grupo, con sólo ligeras variaciones individuales. Sherif concluye de ello que la condición del grupo engendraba gradualmente "normas de grupo" o "normas sociales" que constituyen otros tantos puntos de reforzamiento o de "esquemas de referencia" que orientan los sentimientos, los juicios y las conductas de sus miembros. Se admitió que de esta manera, Sherif había probado experimentalmente que las normas sociales de un determinado grupo se establecen en el curso de la *interacción* social; se adoptó también el término de *social norms* para designar las reglas, las costumbres, las actitudes, los valores propios de un grupo y, en general, para calificar el comportamiento observado en un grupo social; estimado que tales experiencias constituyen la ilustración microscópica de fenómenos que se producen en una escala mucho más grande en la vida en sociedad, en la que el individuo aprende a percibir el mundo a la manera de su familia, su medio y sus instituciones. Una perspectiva según la cual las nor-

⁴³ *The psychology of social norms* (La psicología de las normas sociales), Harper & Brothers, Nueva York, 1936.

mas sociales, ellas mismas de origen cultural, son parte integrante de las motivaciones individuales, postula evidentemente que el juicio individual tiende a conformarse con el de la mayoría, en virtud misma de las leyes propias de esta *interacción* espontánea puesta de relieve por la experimentación de Sherif. Se puede estimar que lleva agua al molino del conformismo, porque las "normas sociales" tienden de esta manera a convertirse en el criterio en materia de conveniencia, de gusto, aun de moral.

e) *La "dinámica de los grupos" de Kurt Lewin*

La noción de grupo debía ganar todavía un favor creciente después de los trabajos de Kurt Lewin, a quien G. W. Allport considera la figura más importante, junto con Freud, de la psicología contemporánea.⁴⁴ Sus trabajos se refieren primero a la influencia del medio en el sentido psicológico del término, es decir de un medio al que el individuo confiere una significación; con el fin de determinar las leyes que rigen la organización de estas unidades psíquicas constituidas por el juego recíproco del individuo y de su medio.⁴⁵ Lewin pasa después del "campo psicológico" al *campo social*, elabora su famosa "dinámica de los grupos", muy en boga en los Estados Unidos, cuya idea directriz es la de que el grupo, por sus constantes interacciones con los individuos que lo componen, es la sede de incasantes transformaciones.

El método que él propone recurre al lenguaje y a los conceptos matemáticos; constituye éste una "tipología" que pretende, sin dejar escapar nada de lo concreto psicológico, asegurar a las descripciones una rigurosa objetividad. Es un método revolucionario que cuestiona no solamente los procedimientos de la encuesta experimental, sino el sentido mismo de la psicología, pues quiere inaugurar una manera constructiva ("galileana") de abordar los problemas, lo que debe permitir a la psicología convertirse, como la física, en una verdadera ciencia hipotético-deductiva. Las discusiones provocadas por las investigaciones orientadas de esta manera no permiten pensar todavía que la descripción del "campo" en términos tomados de la física: dirección, vector, sentido, magnitud, distancia, continuidad, discontinuidad, restricciones, a los que vienen a agregarse estos más específicos en este caso de desplazamiento, locomoción, movilidad, fluidez, cohesión, meta, etc., marca un progreso deci-

⁴⁴ "The Genius of Kurt Lewin", en *Journal of Personality*, vol. 16, núm. 1, sept. de 1947.

⁴⁵ Véase cap. 3, § 6.

sivo en relación a otros marcos de referencia más tradicionales. No obstante, sucede que Lewin, por su teoría del *campo social*, dio él también, al pragmatismo de la psicología social norteamericana, una justificación teórica al proporcionarle ese sistema llamado "dinámica de los grupos". El objetivo es elaborar una ciencia sistemática de los grupos sociales y de utilizar los resultados obtenidos para la solución de ciertos problemas prácticos y morales: relaciones entre trabajadores y patrones, eliminación de los prejuicios raciales, mejoramiento de la productividad, etc.⁴⁶ Se trata, en suma, de descubrir las fuerzas que actúan en un grupo, suponiendo que las leyes extraídas de un grupo bien seleccionado puedan aplicarse a todos los grupos posibles. Es en este sentido que la noción de grupo, criticada por Floyd H. Allport, habría de encontrarse reforzada por las investigaciones de Lewin, llevadas en términos de aspiración, de conflicto, de frustración (*groups needs, groups goals*), etc. Los autores no han omitido cuestionar la legitimidad de tal transferencia de conceptos tomados de la psicología individual en un plano en el que el grupo, y ya no el individuo, es la unidad de análisis. Según David Krech, por ejemplo, la sustitución del término "campo psicológico" por el de *cambio social*, no basta para que las leyes descubiertas por las brillantes investigaciones de Lewin y de sus alumnos, en el campo de la psicología individual, se conviertan en leyes de la "dinámica de los grupos".⁴⁷ Pero las reservas de algunos no impiden que los trabajos de Lewin inspiren todo un movimiento vanguardista de investigaciones que postula que el grupo tiene sus atributos propios inalcanzables por la síntesis de los elementos que puede proporcionar la consideración individual de sus componentes. Con su centro de estudios, fundado en 1946 por Lewin mismo, y su propio periódico: *Human Relations*, el nuevo método reúne el número siempre creciente de "investigadores" experimentales.

f) *Moreno y la "sociometría"*

Jacob L. Moreno, que no es menos cuidadoso que Lewin de la experimentación, le ha reprochado que se preocupe por la elegancia formal y que se contente con encuestas insuficientes desde el

⁴⁶ *Resolving Social Conflicts. Selected Papers on Group Dynamics*, Nueva York, 1948.

⁴⁷ "Psychological Theory and Social Psychology", en H. Helson: *Theoretical Foundations of Psychology*, cap. 14, Nueva York, 1951. Citado por Leonardo Ancona: *La psicología social negli Stati Uniti d'America*, Milano, 1954, p. 48.

punto de vista *sociométrico*. Moreno, quien nació en 1892 en Bucarest, después de haber estudiado psiquiatría en Viena se instaló en los Estados Unidos hacia 1925; es un hombre con intereses mentales muy diversos, de una cultura excepcional, a la vez histórica, médica, psicológica y filosófica. Contrariamente a muchos experimentadores norteamericanos, que no hacen mucho caso de teorías, no carace de ideas curiosas y originales. Ha reflexionado sobre los conflictos humanos; ha replanteado, en el nivel social, el famoso problema biológico de la "supervivencia de los más aptos" y se ha ingeniado para establecer una *técnica de la libertad*, propia para equilibrar las energías espontáneas del hombre con el fin de que éstas puedan favorecer la armonía y la unidad del género humano. Es decir, que las investigaciones "sociométricas" están presididas por una alta ambición de la que él es instigador. Pero Moreno está animado por una preocupación humanista que lo acerca a la gran tradición filosófica, intenta renovar la psicología científica misma, sin renunciar para nada, al contrario, a la experimentación y a la medición. En una visión tal, debe tomarse en cuenta la utopía, ya que si se retienen sólo los instrumentos experimentales, que él propone, se subestima demasiado su esfuerzo y se considera muy accesorio y despreciable el sentido que él le confiere.⁴⁸

En un campo en el que la marea de los hechos tiende a sumergir toda idea directriz, no es indiferente que un hombre tenga ideas sobre el hombre. Las de Moreno, que expuso en un libro de significativo título,⁴⁹ están orientadas hacia los conceptos de espontaneidad y de creatividad, "piedras angulares del sistema sociométrico";⁵⁰ a este respecto, rinde homenaje a Bergson, quien tuvo el "mérito inmortal" de haber echado luz sobre esta espontaneidad y creatividad en los *Données immédiates de la conscience* y en la *Évolution créatrice*. Moreno distingue en esta perspectiva dos clases

⁴⁸ Es lo que hace, por ejemplo, Jean Piaget, doctrinario de una psicología resueltamente "científica": "Inspirándose en consideraciones metafísicas sobre la espontaneidad creadora, de la que es fácil prescindir (de la misma manera... que puede uno quedarse con las leyes de Kepler y olvidar su mística), Moreno ha proporcionado dos técnicas que han tenido un éxito creciente y que son aplicables al estudio de las relaciones sociales entre niños (así como a las relaciones sociales entre adultos y niños): el psicodrama o juego simbólico colectivo y el test sociométrico destinado a medir la cohesión de los grupos." ("Problèmes de la psychosociologie de l'enfance", en *Traité de Sociologie*, publicado bajo la dirección de Georges Gurvitch, segundo tomo, pp. 229-254, P.U.F., 1960.)

⁴⁹ *Who shall survive?* En español: *Fundamentos de Sociometría*, Paidós, Buenos Aires, 1962.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 53.

de energía: una, sometida al principio de conservación, y la otra que se escapa a él. La primera da lugar a estas "reservas culturales" que más tarde se pueden utilizar y acuñar; mientras que la otra forma de energía, aunque puede ser medida cuantitativamente, no puede ni conservarse ni desplazarse o transformarse. Emerge y se gasta de un solo golpe: puede gastarse antes de que emerja y gastarse para dejar el lugar a otra; lo que se puede comparar con los animales que nacen y mueren el mismo día, únicamente para perpetuarse. Sin esta clase de energía que no se conserva, la espontaneidad, el universo no habría podido jamás iniciar su marcha ni proseguir su curso.⁵¹

Es esto sin duda lo que Bergson quiso mostrar, pero en un plano metafísico. Ahora bien, Moreno reclama por su parte haber hecho descender del cielo a la tierra los conceptos de espontaneidad y de creatividad, por medio de la invención de técnicas, en particular el *psicodrama* y el *sociodrama*; los cuales permiten experimentar con respecto a aquellos conceptos y ejercer una acción terapéutica. En este sentido, la tentativa de Moreno interesa tanto a la psiquiatría cuanto a la psicología social.

A la "sociometría", método experimental que él destina a todas las ciencias sociales, atribuye la construcción progresiva de una "ciencia auténtica" de la sociedad:

Una ciencia de la personalidad, una ciencia de la sociedad o una ciencia de la civilización que no se funden sobre una teoría de la espontaneidad y de la creatividad están desprovistas de todo valor. Se encaminan hacia un callejón sin salida: tal es el destino de todo sistema negativo de análisis, como el de Freud y el de sus discípulos, incluso los más heterodoxos.⁵²

Moreno estima que la sociometría, que tiene por objeto el "estudio matemático de las propiedades psicológicas de las poblaciones", puede considerarse como un movimiento específicamente norteamericano, porque mostró una gran fecundidad en los Estados Unidos mientras que fue estéril en Europa: "Más que cualquier otra variedad de la especie humana, el norteamericano gusta de expresarse en estimaciones, en 'status', en *cifras*: es esencialmente el *homo metrum*."⁵³

Si consideramos este pragmatismo, casi no podemos asombrarnos, como lo hace Moreno, por el contraste entre "la lenta aceptación

⁵¹ *Ibidem*, p. 36.

⁵² *Ibidem*, p. 35.

⁵³ *Ibidem*, p. 13.

de las ideas y las teorías que fundan los métodos sociométricos, y la adopción rápida de los métodos".⁵⁴ Porque estas ideas y teorías deben considerarse como la síntesis de las principales corrientes del pensamiento europeo moderno y puede uno preguntarse si son familiares a la cultura norteamericana en general.

He señalado la deuda que Moreno reconocía con respecto a Bergson, cuya concepción de la evolución, en tanto que en ella considera la experiencia vivida del hombre en contacto con el cambio, marca a sus ojos un progreso cierto en relación a la concepción de Spencer. Por otra parte, atribuye a la escuela de Nancy, particularmente a Bernheim, el mérito de haber mostrado la importancia de los estímulos interpersonales y por ello mismo haber llevado al estudio de los grupos y de las masas. ¿Y Freud? Moreno, que fue su alumno en Viena, lo admira. No obstante, lo considera ingeniosamente como un "historiador", como Nietzsche, en el sentido de que el camino de ambos es retrospectivo: Nietzsche, preocupado por la superación del hombre por sí mismo se inclina hacia las culturas y las morales del pasado: Freud, preocupado por curar a los individuos, se inclina hacia los orígenes traumáticos de los problemas psíquicos. En los dos casos se trata de explicar el presente por el pasado. Ahora bien, Moreno se jacta de haber invertido la perspectiva y la técnica psicoanalítica misma, para orientar la personalidad total del sujeto hacia la acción espontánea y transformarlo así en un actor espontáneo. En lugar de remontarse al pasado, se trata de entrar en la vida misma como "director de escena", de inventar una técnica que, apoyándose en el presente inmediato, abarque de alguna manera la dirección misma de la vida y del tiempo: que supere la asociación libre de Freud al buscar que se favorezca en el sujeto su completa liberación y su expresión mental y mímica.⁵⁵

Por otra parte, del positivismo de Auguste Comte se han desprendido estudios concretos sobre las formas primitivas del trabajo: caza, extracción minera, agricultura, pesca, pastoreo, etc.; pero por medio de métodos que se muestran forzosamente menos eficaces cuando se aplican a las poblaciones urbanas. Porque para penetrar los modos de vida y las estructuras sociales construidas por el hombre: familias, escuelas, fábricas, etc., y descubrir su constitución interna,

⁵⁴ Moreno observa a este respecto que en el sociólogo francés Georges Gurvitch encontró la mejor apreciación de la escuela sociométrica: *Microsociologie et Sociométrie* (Cahiers Internationaux de Sociologie, vol. III, 1947) y *Vocation actuelle de la sociologie* (P.U.F., 1950, cap. iv).

⁵⁵ *Op. cit.*, p. 44.

era indispensable sustituir un "marco geográfico" por una *geografía psicológica*. En fin, en cuanto al materialismo dialéctico, piensa que ha puesto demasiado pesadamente el acento en lo *colectivo*, desconociendo el hecho esencial de que el individuo es un ser energético, y la sociedad una realidad compleja y moviente de tejidos formados sin cesar por corrientes psicológicas. De ello debían resultar las molestas consecuencias que engendró la doctrina marxista a fuerza y a medida que crecía su influencia sobre el hombre y la sociedad.

En resumen, es entonces en el plano de la vida vivida que las técnicas sociométricas se dirigen a experimentar los procesos de *interacción*, haciendo intervenir las nociones de *átomo social*, de *tejidos*, de *tele* y de *actor-en-situación*.

Según Moreno, si el yo individual proyecta sus emociones sobre los grupos que lo rodean, éstos proyectan a su vez sus emociones sobre aquél. De ahí que la noción de *átomo social* no designa al individuo, sino a la estructura social más pequeña, constituida por el núcleo de sus relaciones (atracciones y repulsiones recíprocas), y la de *tejido* se aplica a las cadenas de interrelaciones que constituyen los átomos sociales; la tradición social y la opinión pública están formadas de tejidos. Por *tele*, en fin, habría que entender las corrientes afectivas que constituyen los átomos sociales y los tejidos.

Moreno piensa que la resistencia que se opone a todo lo que pudiera comprometer la "unidad sagrada" del individuo se debe sobre todo a la idea de que los sentimientos, las emociones, los pensamientos se desvanecerían sin el soporte orgánico que se les atribuye; mientras que en realidad los átomos sociales y los tejidos —que poseen una estructura duradera, y cuyo desarrollo sigue cierto orden— obligan a reconocer la existencia de estructuras *extraindividuales*, en las cuales circula el "flujo mental":

Tenemos la costumbre de pensar que los sentimientos emergen del fuero interno del individuo y se fijan más fuerte o más débilmente sobre personas o cosas del ambiente inmediato; tenemos la costumbre de pensar no sólo que la totalidad de estos sentimientos brotan exclusivamente del organismo individual... sino también que, una vez aparecidos, esos estados físicos y mentales residen para siempre en el interior del organismo. La relación afectiva con una persona o una cosa ha sido llamada vínculo o fijación, pero estos vínculos o estas fijaciones se consideran pura y simplemente como proyecciones individuales. Esta manera de pensar concordaba con la concepción materialista del organismo individual, con su unidad y, por así decir, con su independencia y microcosmos.⁵⁶

⁵⁶ Moreno, *op. cit.*, p. 63.

Señalemos que el *tele* entre dos individuos cualesquiera puede no ser sino virtual y no convertirse en activo sino cuando los individuos entran en contacto, o cuando sus sentimientos y sus ideas se encuentran en la distancia gracias a algún medio de comunicación, como el tejido. Estos efectos a distancia o efectos de *tele* constituyen una estructura sociométrica compleja, producida por una larga cadena de individuos en la que cada uno presenta un grado de sensibilidad diferente al mismo *tele*, que va de la indiferencia a la respuesta más intensa. En el *tele* entra igualmente el prestigio que ciertos sujetos, grandes políticos o actores de cine, ejercen sobre una colectividad, al desarrollar un atractivo simbólico en tanto que encarnan un ideal y hasta un mito. Resulta de ahí que el átomo social está compuesto así de un gran número de estructuras *tele*. Y que a su vez los átomos sociales forman parte de esquemas (*patterns*) más vastos: los tejidos sociométricos, que unen o separan grandes grupos de individuos según las relaciones de su *tele*. Por otra parte, los tejidos sociométricos forman parte ellos mismos de una unidad más vasta: la geografía sociométrica de una colectividad, ella misma parte integrante de una configuración mayor: la totalidad sociométrica de la sociedad humana.⁵⁷

Según Moreno, la importancia histórica de la sociometría radica en su lugar intermedio entre la sociología y el socialismo revolucionario, y en que en el límite, constituye la síntesis posible y deseable. La sociometría comparte con la sociología la tendencia a construir sistemas sociales muy elaborados; con el socialismo revolucionario, la idea de una acción social planificada. Pero la diferencia esencial es que esta acción debe ser, según aquélla, concebida y controlada por el método experimental, es decir, aplicada a grupos restringidos para que los conocimientos adquiridos permitan ampliarlos a conjuntos sociales más amplios.

La terapéutica reposa en las afinidades que se descubren entre los individuos y los esquemas (*patterns*), resultando de allí interacciones espontáneas. El fin es reconstruir los grupos sociales y modificar al individuo en favor de la reorganización del grupo del que forma parte. Moreno está persuadido de que un individuo que ha encontrado en una colectividad su lugar de acuerdo con las leyes que rigen los aspectos psicológicos de los conjuntos sociales, está, por ello mismo, seguro de no transgredir los límites de su desarrollo y de su expansión naturales. ¿Qué tan cierto es esto?

El psicodrama tiende a proporcionar a los individuos la ocasión de liberar sus impulsos espontáneos. El sujeto debe "interactuar"

⁵⁷ *Ibidem*, p. 64.

frente a personas de su medio o a auxiliares que las representen. Puede inventar un papel, reproducir una escena del pasado, tratar un problema presente cuya solución es urgente o prefigurar dificultades futuras. Los encuestadores pueden distinguir de esta manera la alternancia de los impulsos espontáneos y de las reacciones estereotipadas, inspiradas por los clichés culturales, por los prejuicios del medio, la adaptación variable según las situaciones que se presentan, que son otros tantos índices para una terapéutica.⁵⁸ En cuanto al *sociodrama*, su técnica está destinada a "explorar la imagen verídica de los males sociales de un grupo", a revelar la estructura social real de ese grupo —a menudo camuflada— y los conflictos que provoca, al mismo tiempo que la dirección de las transformaciones deseables. Moreno da esta sugestiva descripción:

Puede funcionar como un mitin en una ciudad, con la diferencia de que están presentes únicamente los individuos a los que se refiere el problema que se discute, y que la acción dramática toque cuestiones de importancia vital para la colectividad... las soluciones y los actos surgen del grupo mismo. La elección del problema y de su solución con todas las implicaciones, provienen del grupo y no de uno de los directores del experimento.

El experimentador debe, a pesar de ello, actuar por sí mismo, y su tarea no tiene nada que ver con la de un hombre de ciencia tal como se lo concibe de ordinario:

Los investigadores que empleen técnicas sociodramáticas deben, para empezar, organizar reuniones preventivas, didácticas y terapéuticas con el grupo en el que viven y trabajan; organizar, cuando se les pida, reuniones del mismo género siempre que se presenten problemas análogos; penetrar en los grupos en busca de dificultades sociales agudas o crónicas, mezclarse en las reuniones organizadas por huelguistas, en los motines de diferentes clases, las asambleas y manifestaciones políticas, etc., con el fin de intentar participar en la situación y de interpretar así desde dentro. El investigador que use técnicas sociodramáticas acompañado de un equipo de auxiliares, debe mezclarse en la vida misma del grupo que quiere estudiar con la misma determinación, la misma dureza o ferocidad de un jefe político o sindical. La reunión sociodramática puede convertirse en una acción colectiva tan deprimente o entusiasta como los mítines políticos, con la diferencia fundamental de que los políticos buscan someter a las masas a su voluntad, mientras que el *test sociodramático* se esfuerza por llevar a

⁵⁸ Véase Jean Maisonneuve: *Psicología social*, Buenos Aires, Paidós, 1960.

la masa a un máximo de realización espontánea de sí, de expresión de sí y de análisis de sí por ella misma...⁵⁹

Es decir que el psicodrama y el sociodrama exigen ciertas condiciones que restringen su uso. En cambio, el *test* sociométrico de Moreno, que se basa en la dimensión "atracción-repulsión", se aplica fácilmente en cualquier grupo. Se imaginó primero para estudiar las alternativas interpersonales entre los niños de una clase; después fue utilizado por numerosos "investigadores" en toda clase de instituciones sociales. Como todos los *tests*, se ha modificado de diversas maneras, sirve para descubrir las estructuras espontáneas de los grupos más variados; por ejemplo, ciertos aspectos del *leadership*, por medio del análisis de las características de las personas que en los grupos reciben una gran adhesión, etc. Los sociometristas estiman que es casi imposible desentrañar, con la ayuda de una psicología empírica, por la intuición y la observación, los tejidos de interrelaciones que unen a los miembros de una colectividad cualquiera ellos intentan determinar científicamente las situaciones y el papel de los individuos en el *nosotros efímero* o duradero, que constituye un grupo social cualquiera. La plasticidad de los métodos permite ampliar indefinidamente el campo de investigación. Moreno mismo distingue lo que él llama *cold sociometry* y *hot sociometry*, y prefiere con mucho la segunda. Porque la *cold sociometry* implica una experimentación que no tiene forzosamente como fin buscar las afinidades interpersonales de los miembros, o reestructurar orgánicamente un grupo cualquiera; lo que por el contrario es el objetivo esencial de la *hot sociometry*. En los dos casos, sin embargo, se trata de pedir a todos los miembros de un grupo que designen, entre sus compañeros, aquellos con quienes les gustaría encontrarse para una actividad determinada. Los criterios de elección pueden ser muy diversos: relaciones afectivas, si se desea integrar un dormitorio en un internado o en el servicio militar, por ejemplo; relaciones de ascendencia-dependencia, si se trata de designar un capitán de equipo, etc. Es necesario un trabajo preparatorio que consiste en poner al grupo en la mejor disposición posible para que haya una respuesta sincera a las preguntas. Cuando se trata de *hot sociometry* es más fácil movilizar el interés de las personas para formar grupos de trabajo, equipos de juego, dormitorios, secciones de combate, *teams* deportivos, círculos de estudio, etcétera.

⁵⁹ "Méthode expérimentale, sociometrie et marxisme", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. VI, Éditions du Seuil, 1951.

Sigue un trabajo delicado que consiste en revisar las respuestas, extraer de la masa de informes obtenidos las indicaciones que se han de interpretar psicológica y sociológicamente.⁶⁰ Algunos experimentadores agregan otra dimensión llamada "*test* de percepción sociométrica". Pues consiste en pedir a cada sujeto del grupo que adivine quiénes lo han elegido o rechazado, con el fin de aclarar la subjetividad que interviene en la percepción que cada uno tiene de su propia personalidad y de su posición social en el grupo. Las investigaciones sociométricas se han emprendido en todos los campos y en todos los sentidos: grupos escolares, industriales, militares, infantiles, adultos, evolucionados, primitivos, de acuerdo con métodos de notación diferentes, con el fin de determinar las relaciones entre el *status sociométrico* y ciertas características tanto físicas (talla, peso, edad, apariencia) cuanto psicológicas (inteligencia, éxito escolar, actitudes, rasgos de personalidad) o sociales (nivel social y económico, número de hijos en la familia, capacidad psico-social de contacto con los demás).

4. PSICOLOGÍA SOCIAL, CIENCIA Y FILOSOFÍA

Pitirim Sorokin, quien denuncia la "testocracia" y la "cuantofrenia" que impera en la psicología social de los Estados Unidos, la "obsesión por el descubrimiento" y el "complejo de inventor" de los investigadores, reconoce a Moreno el mérito de acercarse deliberadamente a un pasado cultural. Por otra parte, admite la superioridad de las técnicas sociométricas sobre los *tests* que proliferan en las ciencias psicosociales. No obstante, permanece escéptico por lo que se refiere al alcance de los resultados que se pueden obtener y esperar de ellas. Si se pudiera medir la originalidad creadora por medio de estos *tests* comunes y fáciles, observa él, si pudieran garantizar las aptitudes y las incapacidades de los individuos, el problema más arduo de la selección y de la repartición de las ocupaciones profesionales y de las situaciones sociales entre los sujetos, se resolvería a la perfección. Cada uno ocuparía la situación correspondiente a su talento y la sociedad toda entera se beneficiaría infinitamente de una distribución científica de esta clase. El conjunto de los organismos de educación y de corrección se encontraría de esta manera muy simplificado y completamente transformado. Tam-

⁶⁰ Sobre la aplicación y la revisión del *test* sociométrico, véase Georges Bastin, *Les techniques sociométriques*, P.U.F., 1951, donde también se encontrará una importante bibliografía a este respecto. Véase también Paul Maucorps, *Psychologie des mouvements sociaux*, P.U.F., 1950, pp. 81-126.

bién el conjunto de las obras creadoras de una sociedad —en el orden económico, político, científico, tecnológico, religioso, ético, artístico— aumentaría considerablemente debido a esta creatividad acrecentada. Sin embargo:

Desgraciadamente tal utopía no puede conseguirse con estos *tests*. Como hemos demostrado anteriormente, los *tests*, empezando por los de inteligencia y acabando con los automáticos de creatividad, se equivocan. Si, aun siendo defectuosos, constituyen la base para seleccionar y distribuir a los individuos entre la multitud de puestos sociales, se hayan abocado a situar fuera del lugar que les corresponde a los miembros de la sociedad más que a colocarlos de acuerdo con sus facultades. Con estas falsas pruebas y malas elecciones agravarían más que aliviarían los defectos de la distribución y selección existente. Y al agravarlos disminuirían más que aumentarían el bienestar total de la sociedad.⁶¹

Con todo lo insuficiente que es, el presente capítulo, consagrado a la psicología social norteamericana, habrá mostrado por lo menos la diversidad de las investigaciones que la constituyen y que no se podrían reducir a un denominador común. Esto no impide un desarrollo cuantitativamente prodigioso de la nueva ciencia, bajo la forma de encuestas, de sondeos de opinión, de experimentos de aplicación múltiple; y todo en general en una perspectiva esencialmente pragmática. Habría, sin embargo, que considerar el alcance de tales investigaciones desde el punto de vista filosófico. Y en esta perspectiva surgen en la mente con una cierta nostalgia, aun si se les juzga demasiado románticas, las variaciones de Heidegger sobre la tiranía del *ello*, quien asegura al individuo su seguridad al precio de su libertad y de su responsabilidad.

Porque numerosas investigaciones que florecen en el campo de la psicología social norteamericana apelan al condicionamiento social, a la influencia que ejerce el grupo en la formación de la personalidad, al origen social de las normas y de los valores, etc., en un sentido que deja poco margen a la autonomía del individuo, a su subjetividad a la que se pretende integrar sin sacrificarla.

Sería deseable, por otra parte, que se hiciera una distinción más clara entre el conocimiento del hombre y los intereses prácticos, los cuales desempeñan un gran papel en la medida en que la nueva ciencia favorece los medios de los negocios, por sus aplicaciones a la publicidad, a la psicología industrial, a las ventanas, etc. Los

⁶¹ Pitirim Sorokin, *Achaques y manías de la sociología moderna y ciencias afines*, trad. de Luis Rodríguez Aranda, Madrid, Aguilar, 1957, p. 156.

innumerables "sondeos" que se efectúan en los Estados Unidos, más utilitarios en general que el de Kinsey, muestran la amplitud y la vitalidad de los nuevos métodos.

Pero como el interés del *businessman* no es forzosamente el del hombre a secas, se impone una discriminación entre la psicología social al servicio del comercio, de la industria, de la política, del ejército, de la propaganda, etc., y la psicología en sus relaciones con el problema de la verdad. Exigencia que conduce de nuevo, forzosamente, al *sentido* que ya el viejo Sócrates se esforzaba por desprender de las conductas humanas. ¿Qué se quiere a fin de cuentas?, ¿producir más, vivir mejor? Sin duda, aunque la productividad intensiva no garantiza la felicidad. Pero hay pocos hombres que admitan que en su actividad el único fin es la riqueza, el poder y la consideración, y entonces intervienen, al menos como coartadas, los *ideales*. Pero ¿cuáles? ¿El desarrollo social siempre y cuando permita el desarrollo de la personalidad y la libertad? Ahora bien, estas son nociones que exigen una reflexión más amplia. ¿Y qué tipo de hombre van a formar? ¿Seres cuyo rendimiento sea máximo en el seno del grupo? ¿O que sean eventualmente capaces, a nombre de exigencias humanas superiores, de protestar y de rebelarse?

Otras cuestiones más pueden plantearse en cuanto a la significación y al alcance de las investigaciones emprendidas bajo la protección de la psicología social. Por ejemplo, ¿es legítimo extraer de la descripción de un grupo social principios generales de acción? La historia, con la libertad y las limitaciones que la constituyen, ¿no implica un desarrollo que puede ser describirado de otra manera? Por otra parte, la "socialización" del individuo, que parece obvia, implica problemas. Numerosos psicólogos sociales han sido incitados a toda clase de experimentos a este respecto con gemelos, hijos adoptivos, individuos de razas diferentes, etc. Pero, aparte del hecho de que esta psicología social morfológica no parece mantener muchas ligas orgánicas con el comportamiento, es imposible afirmar que los resultados obtenidos por tales investigaciones hagan caducas las muy antiguas controversias entre nativistas y empiristas.

¿Es necesario precisar que estas reservas no se refieren a la psicología social como tal, sino solamente a ciertas tendencias que en ella se manifiestan?

Entre los autores que desembocan en ella con la preocupación de esclarecer profundamente el comportamiento humano, hay que mencionar al médico psiquiatra Alexander Mitscherlich, actualmente director del Sigmund Freud Institut de Francfort; él reivindica, en efecto, una "psicología social de inspiración analítica" para formular

un diagnóstico de nuestro tiempo que conduce nuevamente también, *mutatis mutandis*, a la metapsicología de Freud.⁶² Un fenómeno le parece esencial en nuestros días: el del desvanecimiento progresivo e inevitable de la figura del padre en una sociedad en la que los modelos tradicionales ya no ejercen sino una influencia represiva y se convierten para los individuos en una fuente de angustia, de agresividad o de indiferencia. Mitscherlich denuncia a su manera la "masificación" de esta sociedad que obliga a millones de seres a vivir en formaciones urbanas incoherentes e irracionales;⁶³ su carácter de anonimato que excluye toda obra en la que el individuo pueda imprimir su huella. Tal estado de cosas, piensa él, no puede sino crear un "gigantesco ejército de hermanos celosos" que rivalizan entre ellos:

Frente a la sociedad campesina o feudal, capitalista y burguesa, se trata de un cambio de toda la situación social, cuyas consecuencias, una vez que hayan llegado a la conciencia, ya no podrán ser ignoradas. A esto se agrega el hecho de que las masas de la sociedad industrial ya no "vegetan" en un estado constante de disminución de las fuerzas vitales y ya no sufren de subalimentación ni de epidemias. El exceso de sus fuerzas pulsionales busca satisfacerse por usurpaciones de tipo horizontal contra el opositor...⁶⁴

Hay entonces, según él, actualmente un problema urgente que se refiere a lo que llama "exceso pulsional", es decir, todas las fuerzas instintivas que los procesos de aprendizaje no han podido hacer utilizables en el interior del grupo, que el individuo no puede controlar y que lo bloquean a falta de un "ideal del yo" capaz de integrarlas.⁶⁵

Las pulsiones no atendidas, deben buscar un exutorio en el exterior, principalmente hacia los chivos emisarios del grupo.⁶⁶ La dificultad que él observa para superar los prejuicios colectivos, en la medida en que están ligados al desarrollo mismo del carácter, incita a Mitscherlich a pensar que la humanidad se encuentra ac-

⁶² *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft* (R. Piper & Co., Verlag, Munich, 1963); versión francesa: *Vers la société sans père* (N.R.F., Gallimard, 19669).

⁶³ *Die Unwirklichkeit unserer Städte, Anstiftung zum Unfrieden* (Suhrkamp Verlag, 1965); versión francesa, *Psychanalyse et urbanisme* (Gallimard, Les Essais CLIII, 1970).

⁶⁴ *Vers la société sans père, op. cit.*, p. 229.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 26.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 39.

tualmente ante una especie de dilema: o abandonarse a la idea de que las actividades del yo no pueden reforzarse sino a través de revoluciones que revistan el aspecto de muerte mítica del padre, es decir, por acontecimientos que dejan una huella profunda en la vida psíquica colectiva; o apostar a la esperanza de que el nivel de conciencia alcanzado hasta el presente basta para permitir una ampliación progresiva de la razón integradora. El autor da por cierto, que se trata, ante la amenaza de una destrucción de la especie *Homo Sapiens*, por lo menos de la alteración del patrimonio genético, por un tiempo difícil de predecir, de una "carrera contra reloj".⁶⁷ Una aspiración análoga, es decir que se separa del movimiento culturalista al poner el acento en la estructura instintiva del hombre, se encuentra en las obras "sociopsicoanalíticas" del doctor Gérard Mendel.⁶⁸ Él insiste también en el carácter inédito de la "crisis de las generaciones" en la sociedad tecnológica de nuestro tiempo. En ella, los adolescentes ya no pueden superar la etapa edipiana (ineluctable según Mendel), pues las exigencias de esta sociedad y los conflictos colectivos inconscientes que engendra destruyen el modelo del padre, interiorizado a partir del primer conflicto edipiano. De la misma manera que Mitscherlich, Mendel, quien estudia con penetración la rebelión de la juventud actual, no ve la salvación más que en una toma de conciencia de los miedos irracionales: "El verdadero problema de nuestra época, es el de evitar que los adolescentes, decepcionados, engañados, se inclinen hacia el fascismo, hacia el cual, en ausencia de una contrafuerza, tiende naturalmente la sociedad tecnológica."⁶⁹

Por lo que se refiere a Konrad Lorenz, se introduce también, a partir de sus estudios sobre el comportamiento animal,⁷⁰ en el campo de la psicología social. Su vasta obra, en la que las manifestaciones de la agresividad intraespecífica en el nivel del hombre ocupan un lugar importante, es significativa a este respecto.⁷¹ Se encuentra en ella otra vez el énfasis en las pulsiones instintivas, pero en la perspectiva filogenética que le es cara.

Él se impresionó principalmente al observar los combates de lo-

⁶⁷ *Ibidem*, p. 81.

⁶⁸ *La révolte contre le père* (P.B.P., París, 1968); *La crise des générations* (P.B.P., París, 1969).

⁶⁹ *La crise des générations, op. cit.*, p. 248.

⁷⁰ Véase cap. xxii, § 4.

⁷¹ *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression* (Dr. G. Borothen-Schoeler Verlag, Viena, 1963). En español: *Sobre la agresión, el pretendido mal*, trad. de Félix Blanco, revisada por Armando Suárez, México, Siglo XXI Editores, 1971.

bos y de perros, por el hecho de que el vencido ofrece su garganta al vencedor y que éste entonces lo perdona. Aquí se trata evidentemente para él de una inhibición de origen filogenético, que va en el sentido de la supervivencia en animales que han desarrollado armas peligrosas (prueba de ello es que ésta no aparece en aquellos cuyos combates no implican heridas demasiado graves).

¿Pero en el hombre? Se encuentra según Lorenz, a partir del guerrero de Homero que pide gracia, con la cabeza inclinada, hasta nuestra moral social moderna. Es decir que Lorenz considera extremadamente importante el aspecto filogenético de la agresividad humana bajo sus diversas formas; al considerar que sus efectos nocivos —que Freud intentó explicar por una pulsión específica de muerte— provienen “simplemente del hecho de que la presión de la selección intraespecífica ha hecho evolucionar en el hombre, desde la época más antigua, una cantidad de pulsiones agresivas, para las cuales no encuentra una válvula adecuada en la sociedad actual”.⁷² Es lo mismo que en la “hipertrofia pulsional” que se manifiesta en la criminalidad, simple “modificación del comportamiento relacionada con la domesticación”.

Así, en la perspectiva de Lorenz, la psicología —y no solamente la psicología animal— se convierte en subsidiaria de la biología. Implícita y explícitamente:

Cada ser vivo es un sistema, resultado de un devenir histórico, y cada una de sus manifestaciones vitales sólo puede ser verdaderamente comprendida si una investigación causal racional estudia el proceso de su génesis filogenética. Se trata de un hecho evidente para cualquiera que en la actualidad reflexione sobre la biología. En cambio, la idea de que el mismo punto de vista es válido para todos los fenómenos del comportamiento psíquico y que nuestras producciones psíquicas e intelectuales no son independientes de todo el fenómeno de la vida, se abre camino muy difícilmente y con extrema lentitud. Aun en los psicólogos contemporáneos se encuentra todavía una gran reticencia para admitir que a cada comportamiento —pero también a todo lo que pasa en nuestra conciencia— corresponde, de una manera paralela, un proceso neuro-psicológico.⁷³

Se trata entonces de que en él resurge, bajo una nueva forma, la vieja idea del paralelismo. Implica, en este caso, la renuncia a ver que la “espontaneidad” admitida sea humana, la expresión de una vida psíquica irreductible; y la voluntad de someterla a un estudio

⁷² *Ibidem*, p. 259.

⁷³ *Essais sur le comportement animal et humain*, *op. cit.*, p. 409.

que la enlaza a procesos neurológicos de los cuales la ciencia puede dar cuenta. Un naturalismo tal no podría convencer a todos los espíritus. Ya tuve ocasión de observar, al exponer sus teorías sobre el comportamiento de los animales, que la manera como él ve la “espontaneidad” adelgaza singularmente el momento psíquico. A *fortiori* en el nivel humano la actividad espiritual en su universalidad concreta, o si se quiere la subjetividad como fuente y fundamento del mundo fenomenal parece en él muy comprometida. Aun si preconiza en palabras el *gnôthi seauton* (‘conócete a ti mismo’) del templo de Delfos, profundizado por Sócrates, al afirmar muy pertinentemente el deber de profundizar el conocimiento de nuestro propio comportamiento.⁷⁴ No es que Lorenz verdaderamente desconozca el carácter único del hombre. ¿No se basa explícitamente en Kant? Pero su Kant es una transcripción naturalista del de Königsberg, pues lo interpreta de una manera que asimila las formas y las categorías de la sensibilidad y del entendimiento *a priori* que existen en los animales.⁷⁵ Para él, en efecto, las estructuras cognoscitivas humanas tienen también un origen biológico y filogenético.

En estas condiciones, no hay ni qué decir que el deber moral en el sentido kantiano desaparece. Lorenz piensa efectivamente que hay que ignorar completamente la espontaneidad esencial de las pulsiones instintivas para creer que se podría disminuir o aun suprimir la agresión poniendo a la humanidad al abrigo de los estímulos que pueden desencadenar un comportamiento agresivo; o para imaginarse que es posible acabar con ella oponiéndole un veto moral.⁷⁶ Cree que el único valor que no puede ser puesto en duda, independientemente de toda moral racional o educación, es “el vínculo de amor y de amistad humana, fuente de toda bondad y caridad, y que representa la gran antítesis de la agresión”.⁷⁷

Con su humos y su radiante bonhomía, el hombre Lorenz es la antítesis del sabio al que podría acusarse de “deshumanizar” la ciencia. Pero no es esa la cuestión, sino la de saber si la manera en que él concibe la subjetividad humana puede verdaderamente explicarla. Según Erich Fromm, por ejemplo, para quien importa en primer lugar la actividad creadora y la adaptación dinámica del hombre a las estructuras de la sociedad, la insistencia de Lorenz sobre la herencia animal instintiva hace a un lado el problema específi-

⁷⁴ *Sobre la agresión...*, *op. cit.*, p. 292.

⁷⁵ Véase en particular *Kant's Lehre vom apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie* (Blätter für Deutsche Philos, 1941, 15, pp. 94-125).

⁷⁶ *Sobre la agresión...*, *op. cit.*, p. 292.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 301.

camente humano, que Freud mismo ve mejor a despecho de su propio "biologismo". Fromm se queja de que el naturalismo de Lorenz, *nolens volens*, acarrea agua al molino de una tendencia de la cultura contemporánea que él deplora: la de una especie de renuncia general del hombre ante el determinismo de los instintos, y por otra parte, ante las computadoras.⁷⁸

Una situación así, incita a evocar esta solemne advertencia de Lewis Mumford:

El hombre moderno se acerca... ahora al último acto de su tragedia, y no podría yo, aunque quisiera, disimular su finalidad o su horror. Hemos vivido lo suficiente para ser testigos de la reunión, en una íntima asociación, del autómatas y del ello, el ello que surge de lo más profundo del subconsciente, y el autómatas, pensador a imagen de la máquina y máquina a la imagen del hombre, que está completamente alejado de las otras funciones de preservación de la vida y de las reacciones humanas que descienden de las alturas del pensamiento consciente. Cuando la primera fuerza fue separada del conjunto de la personalidad, se mostró más brutal que las bestias más salvajes; la otra fuerza es de tal manera impermeable a las emociones humanas, a las angustias humanas, a los fines humanos, tan consagrada a no responder sino a la limitada gama de cuestiones para la cual fue concebido originalmente su mecanismo, que carece de la saludable inteligencia que le permitiría obstaculizar su propio determinismo, por más que precipite a la ciencia, lo mismo que a la civilización, hacia su propia pérdida.⁷⁹

Dentro de una preocupación muy distinta, el psicólogo Jean Piaget, quien como se sabe se preocupa mucho por elaborar una epistemología genética, se inquieta mucho más que Lorenz por la necesidad de relaciones cognoscitivas *a priori*.

Explicar sólo por la selección, en el sentido del mutacionismo, por qué el cerebro humano ha sido capaz de construir estructuras lógico-matemáticas tan admirablemente adaptadas a la realidad física es... impensable, porque los factores de utilidad y de sobrevivencia no habrían conducido más que a instrumentos intelectuales groseramente aproximativos, ampliamente suficientes para la vida de la especie y de los individuos, y no a esta precisión ni sobre todo a esta necesidad intrínseca que exige a las dos una explicación mucho más profunda de la adaptación que la selección *a posteriori* en el seno de las variaciones aleatorias.⁸⁰

⁷⁸ *Espoir et révolution*, París, Stock, 1970, p. 62.

⁷⁹ *In the name of Sanity*, citado por Fromm, *op. cit.*, pp. 62-63.

⁸⁰ *Biologie et connaissance* (Collection "L'avenir de la Science", Gallimard, 1967), p. 316.

Si es loable la exigencia de una "explicación mucho más profunda", expresada en este caso por Piaget, sin duda no está pensando en la filosofía (a cuya intención y desarrollo es alérgico), sino en su "epistemología genética", única capaz de fundar un conocimiento válido. Desgraciadamente el problema fundamental que Lorenz resuelve a su manera es metafísico y, como tal, no podría ser solucionado perentoriamente por ningún esquema técnico, aun el más perfeccionado. Si tales esquemas responden más o menos eficazmente al "cómo" que el hombre plantea a la realidad, igualmente los "porqués" que plantea no pueden separarse sino sobre la base de un científicismo que los consideraría como una extrapolación sin importancia.

En lo que respecta a las conductas, por ejemplo, aun en el campo de la psicología animal, en la que Lorenz sobresale, ciertas de sus descripciones que "rozan" el antropomorfismo repudiado en principio, expresan la dificultad de una explicación científica completa. Ahora bien, esta dificultad es de otra manera mayor cuando se trata de la subjetividad humana, de sus orígenes y de sus móviles profundos. Hay ahí un aspecto del conocimiento que los investigadores especializados reconocen plenamente.

De esta manera, Thure von Uexküll, por ejemplo, observa que todos los programas de acuerdo con los cuales se realizan las acciones, y según los cuales se construyen y funcionan las máquinas, dejan en la sombra lo que los engendró. Que el hombre quiera desembarcar en la luna, explorar el cinturón de radiaciones que rodea a la tierra, o fotografiar Venus, éstos son también *hechos* de cierta naturaleza, e inexplicables científicamente. Es decir, entonces, que una parte de la realidad —y que interesa al hombre total— no puede sino ser eludida y no resuelta por los esquemas técnicos.⁸¹

⁸¹ Thure von Uexküll, *La médecine psychosomatique* (Idées, Gallimard, 1966), cap. vii.

XXIV. FENOMENOLOGÍA Y PSICOLOGÍA

I. HUSSERL Y LA PSICOLOGÍA

EDMUND HUSSERL (1859-1938), el promotor de la fenomenología contemporánea, se consideraba como el discípulo de Brentano, a cuyos cursos asistió en Viena.¹ Al igual que Descartes, se da a la tarea de repensar los fundamentos del saber, con la preocupación de encontrar una certidumbre que permita al pensamiento superar un estado de crisis que abarca toda la vida cultural; que se caracteriza, según Husserl, por la pérdida de intencionalidad filosófica y por un desbordamiento del método matemático fuera de los que deberían ser sus límites.

La aparición de la fenomenología a principios de este siglo, estuvo dirigida por un impulso que se apoyaba en una singular exigencia. Se consideraba a sí misma como un recomienzo radical. Empezó sin duda en una época "vacía" desde el punto de vista filosófico. El mundo universitario, por lo menos en Alemania, estaba dominado por los seguidores de un kantismo que había degenerado en pura metodología de la ciencia positiva. Ya no se reconocía a Nietzsche como a un pensador metafísico. En general, desde la "decadencia del idealismo alemán", la metafísica no ocupaba ya ningún lugar.²

¹ Franz Brentano (1838-1917) fue sacerdote y se separó de la Iglesia. Se nutre de Aristóteles y de la escolástica, de Leibniz y de Locke. Afirma con mucho vigor, en la época del naturalismo, la primacía de la psicología sobre las ciencias naturales: lo que es fenómeno no es verdaderamente real, y lo que es verdaderamente real no se convierte en fenómeno. Ahora bien, los fenómenos físicos son los signos de cualquier cosa real: su certidumbre es mediata. En cambio, y esto es su privilegio, la certidumbre de los hechos psíquicos es inmediata. A la psicología de los contenidos, Brentano opone así una psicología de los actos: la vida de la conciencia está ligada a los actos directamente vividos de la apercepción, de la representación, del juicio, del amor; actos que están ellos mismos dirigidos sobre sus objetos. Antes que Husserl, Brentano pone de esta manera el acento en una noción que debía conocer una singular fortuna en el pensamiento contemporáneo: la de la *intencionalidad* de la conciencia, que está siempre dirigida hacia alguna cosa.

Véase de Franz Brentano: *Psychologie du point de vue empirique*, trad. M. de Gandillac, Aubier, 1914. También Lucie Gilson, *Méthode et métaphysique selon Franz Brentano*, Vrin, 1955, y *La psychologie descriptive selon Franz Brentano*, Vrin, 1955 (cada una de estas obras tiene una bibliografía).

² Eugen Finck, "L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative", en *Problèmes actuels de la Phénoménologie*, Desclée de Brouwer, 1951,

No sería cuestión de exponer aquí la fenomenología husserliana, sino únicamente de señalar su orientación y su influencia sobre las ciencias psicológicas. Por su oposición a ellas, esta teoría se inscribe en la línea inaugurada por Bergson; por su crítica, en todo caso, de su pretensión de no admitir como válida sino una psicología positiva, objetiva, experimental. Porque Husserl, precisamente reprocha a la psicología concebida de esta manera, que apele, para fundarse, al postulado realista del sentido común, que no podría satisfacer a un pensamiento cuidadoso de lo esencial. Si es verdad que el sujeto empírico forma parte del mundo, también es verdad que el mundo no es otra cosa que un objeto "intencional" para el sujeto que lo piensa. No se puede entonces tratar debidamente al hombre como a una cosa entre las cosas, como el producto de influencias físicas, fisiológicas, sociológicas que lo determinarían desde afuera. La psicología misma, cualquiera que sea su método, es antes un *proyecto*, una intención de conocer mejor al hombre y su comportamiento. Aun cuando sus concepciones muestren alguna ambigüedad a este respecto, Husserl intenta menos oponer a la psicología científica otra psicología que marcar los límites de la primera; que demostrar que el desarrollo de las ciencias psicológicas no resuelve la exigencia antropológica de reducir a un común denominador el doble aspecto de la interioridad racional y de la objetividad que ellas reclaman. Los psicólogos han asimilado tal intento a una tentativa de restaurar la introspección de la que desconfían, ya que no la quieren exponer al desprecio público. Tal interpretación es justa y es falsa. Es falsa en tanto que la fenomenología husserliana se opone al intelectualismo idealista tanto como al empirismo naturalista. Describe al psiquismo humano siempre y en su conjunto en "relación con el mundo"; repudia, por lo menos en sus intenciones, toda universalidad abstracta, al sustituir los pasos de la filosofía especulativa, por el retorno "a las cosas mismas", lo que constituye como el *leitmotiv* de la revolución metodológica husserliana. Por otra parte, se puede dudar de que el *análisis intencional* pueda, como tal, sustituir sin equívoco a la metafísica especulativa y a la problemática que de ella se desprende. Pero cualquiera que sea este problema filosófico no se trata para Husserl de restaurar la introspección en el sentido de un conocimiento puramente interior privilegiado: lo que él quiere establecer es que no puede haber psicología verdaderamente fundamentada más que intencional e intersubjetiva. Esta última noción, que implica una relación de reconoci-

p. 59. (En general se considera a Eugen Finck como al intérprete más penetrante de Husserl y de Heidegger.)

miento recíproco de las personas en una humanidad común, tendrá en él siempre mayor importancia. Pero me basta con señalar aquí que su fin es el de superar a la vez la metafísica tradicional, por un rigor totalmente científico; y las ciencias, por el carácter original y no derivado de la investigación. Ya señalé la influencia que ejerce la fenomenología husserliana en los promotores de la *Gestalt*, quienes, por sus descripciones del "campo psicológico", situaron los problemas en un nivel anterior a aquel en que se establece categóricamente la distinción entre sujeto y objeto, entre interior y exterior.

Husserl no invita a trascender las experiencias (*Erlebnisse*), sino a deducir su sentido. La orientación de la conciencia sobre ciertos objetos "intencionales", permite lo que él llama el "análisis eidético", distinguiendo, a este respecto, una conciencia "explícita" del objeto, propia del yo actual, y una conciencia implícita, "potencial".

Si la preocupación dominante por el *sentido*, que caracteriza a la fenomenología husserliana, puede recordar a la que obsesionó a Sócrates hasta su muerte, no hay que confundir, sin embargo, el "análisis eidético con una dialéctica de tipo platónico. En efecto, Husserl se opone no solamente al naturalismo, que tiende a encerrar al comportamiento humano en una red de causas y efectos expresables en tercera persona, sino también al idealismo, en la medida en que éste reduce al hombre a un conjunto conceptual organizado. Como término medio entre estas dos tendencias, la fenomenología es la fuente del llamado "existencialismo" contemporáneo. No es que la *existencia* (en el sentido del hombre que se aparece como "ser en el mundo") sea un concepto husserliano, sino que se ha deducido, sin demasiados problemas, por el juego de otras influencias (Kierkegaard, Nietzsche), del de *Lebenswelt* o "mundo vivido", que reviste una importancia esencial en el pensamiento más maduro de Husserl, para designar la presencia del mundo frente a la reflexión de un nivel de lo vivido inmediato, en el origen de todo conocimiento. Es decir que Husserl concibe a la "cosa misma" como lo dado, como lo intuido. Todas las ciencias presuponen esta *Lebenswelt* como su *humus* originario, pero todas se alejan de ella enseguida para construir el mundo "depurado" del conocimiento científico. Ahora bien, Husserl se propone aclarar el valor imprescriptible de esta experiencia ingenua y originaria, que no puede describirse sino como una relación del ser, como un conjunto organizado de significaciones a diferentes niveles. Hay que entender que este vínculo con el mundo, que está en el origen de todas las conductas humanas y en los sentidos que ellas manifiestan, no puede expresarse evidentemente en términos tomados de las

ciencias naturales, ni en aquellos que utiliza el idealismo para expresar la construcción del objeto por el sujeto.

Se trata de instaurar una "reflexión radical", capaz de descubrir los prejuicios provenientes del medio y de las condiciones exteriores; de hacer consciente nuestra relación con el mundo físico, social, cultural; de superar la singularidad en tanto que una conciencia no es solamente una sucesión de estados y de acontecimientos, sino que estos acontecimientos tienen un sentido revelable. Bajo este aspecto, la fenomenología se inscribe en la perspectiva abierta por Hegel y no innova nada. La originalidad está más bien en la manera de llenar el hiato entre la lógica y la psicología sin "despegarse" de la experiencia, por una intuición o visión de las esencias (*Wesenschau*) que permiten acceder a un saber válido para todos.

El error común al psicologismo y al positivismo, según Husserl, es el de no asignar un valor más que a los datos individuales de los sentidos, mientras que podemos ver espiritualmente los *objetos generales* concibiéndolos como fenómenos. Por ejemplo, antes de proceder empírica y psicológicamente al estudio de la percepción o del juicio, la reflexión intuitiva debe elucidar lo que son en su esencia una percepción y un juicio. De esta manera, la fenomenología se da como tarea una investigación científica, no de los hechos, sino de las formas de la conciencia de los objetos, los que se definen por un acto de la conciencia. Por ello, la fenomenología se acerca a la vía seguida por Kant.³

No hay ya lugar para detenernos aquí en una empresa que implica problemas de orden filosófico, muy particularmente por su pretensión de volver a empezar desde cero, según el ejemplo cartesiano, y de encontrar las "cosas en sí mismas" en una realidad que está impregnada en toda la historia.⁴

Se trata más bien de señalar la influencia que la fenomenología ha ejercido sobre las ciencias psicológicas y las consecuencias que ha tenido en autores que se dicen seguidores directos de ella. Su influencia ha sido considerable, ya lo he señalado, en primer lugar particularmente sobre todas las nuevas teorías que se dicen de la "existencia"; con el apoyo de su intuición del hombre como "ser en el mundo",⁵ han explotado su descubrimiento del campo de las significaciones y su "análisis intencional" propio para elucidarlas.

³ Véase la primera parte de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, 1962.

⁴ Véase Pierre Thévenaz, "Qu'est-ce que la phénoménologie?", *Rev. de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, 1952, núms. I, II y IV (bibliografía). También Jean/F. Liotard, *La phénoménologie*, P.U.F., 1954 (bibliografía).

⁵ Esta es una idea ya fuertemente acentuada en Hegel, eclipsada, no obs-

2. LA INFLUENCIA DE LA FENOMENOLOGÍA

Antes de actuar sobre la cultura francesa, la fenomenología husserliana ejerció una influencia profunda en el pensamiento alemán, muy particularmente sobre la filosofía existencial de Karl Jaspers y sobre la "existenciaria", de Martin Heidegger. A menudo, a través de ellas la fenomenología repercute en las ciencias psicológicas, en particular en la psicoterapia. Jaspers, quien fue psiquiatra y psicólogo antes de consagrarse a la filosofía, ya insiste, en su grueso volumen de "psicopatología general",⁶ sobre la relación personal que debe establecer el médico con el paciente, sobre la necesidad de tener en cuenta todos los elementos que puede revelar este contacto directo, sin tomar como una entidad el concepto general de enfermedad:

la mejor relación del médico con su paciente es una *comunicación existencial* que supera toda terapéutica, es decir, todo lo que puede ser organizado o puesto en escena metódicamente. Por lo tanto, la cura se realiza y se circunscribe a la comunidad de dos seres dotados de razón, en el plano de la existencia posible. [*De la psychothérapie*, P.U.F., 1956, p. 1.]

Jaspers insiste sobre la importancia primordial de la responsabilidad del psiquiatra, de su compromiso personal; y sobre el hecho de que una formación médica, somática y psicopatológica, si bien es evidentemente necesaria, no podría sino tenerla en cuenta:

Como todas las empresas humanas, la psicoterapia tiene también sus *peligros propios*. En lugar de mostrar el camino a aquellos que están en el aprieto, puede convertirse en una especie de religión, análoga

tante, por la barroca arquitectura de su sistema. Merleau-Ponty ha señalado muy justamente esta exigencia de la *Fenomenología del espíritu* del gran filósofo alemán. "Ya no se trata solamente, como en la *Crítica de la razón pura teórica*, de saber en qué condición es posible la experiencia científica, sino de saber, de una manera general, cómo es posible la experiencia moral, estética, religiosa, de describir la situación fundamental del hombre frente al mundo y frente a los otros, y de comprender las religiones, las morales, las obras de arte, los sistemas económicos y jurídicos como otras tantas maneras para el hombre de huir de las dificultades de su condición o de hacerles frente... No es ya el experimento de laboratorio, es la prueba de la vida." (*Sens et non-sens*, Nagel, 1948, pp. 129-130.)

⁶ *Allgemeine Psychopathologie*, Berlín, Springer, 1913; tercera edición revisada y aumentada, 1923. Versión francesa de Kastler y Mendousse: *Psychopathologie générale*, París, Alcan, 1928.

a las sectas gnósticas de hace quince siglos. Puede ofrecer sucedáneos de la metafísica y del amor, de la fe y de la voluntad de poder, dar libre curso a impulsos sin escrúpulos. Con la apariencia de exigencias nobles, puede rebajar la conciencia y corromperla. [*Ibidem*, p. 43.]

En el campo psiquiátrico, Jaspers fue uno de los primeros en considerar el delirio como una experiencia primaria irreductible, es decir, como una cierta manera de estar en el mundo, de percibirlo y de significarlo. Después, en su obra posterior, *Psychologie der Weltanschauungen* (1919), debía abrir el camino al "existencialismo", al describir las "versiones del mundo" como actitudes existenciales frente al universo y que se manifiestan por medio de sistemas objetivos.

En la corriente fenomenológica se sitúa igualmente el psiquiatra suizo Ludwig Binswanger, creador del "análisis existencial" (*Daseins-Analyse*), cuyo pensamiento se vincula también a otras fuentes filosóficas:

Desgraciados serían nuestros pacientes si, para sanar, estuvieran obligados a comprender a Heráclito o a Hegel; no obstante, nadie sanará ni estará verdaderamente sano en lo profundo de su ser si el médico no logra hacer brotar en él esta pequeña llama de espiritualidad cuya vigilancia debe revelar la presencia del soplo del espíritu.⁷

La exigencia hegeliana de un *universal-concreto* parece orientar su análisis existencial:

en todo tratamiento psicológico serio, y sobre todo en el psicoanálisis, hay momentos en los que el hombre debe decidir si desea conservar su pensamiento individual, su "teatro privado" como dice una paciente, su arrogancia, su orgullo y su desafío o bien si, en manos del médico, mediador iniciado entre el mundo particular y el mundo en general, entre la ilusión y la verdad, el hombre quiere despertar de su sueño y tomar parte en la vida universal...⁸

Si Binswanger debe mucho al psicoanálisis freudiano, amplía no obstante su horizonte recurriendo a los métodos descriptivos de la fenomenología y se separa de Freud en un punto esencial: el hombre no es un ser de naturaleza y hay que sustituir las relaciones causales por la búsqueda del *sentido*. Es posible observar que esta

⁷ *La rêve et l'existence*, trad. del alemán de Jacqueline Verdeaux (Desclée de Brouwer, 1954, p. 184).

⁸ *Ibidem*.

exigencia no es verdaderamente extraña al psicoanálisis, sobre todo cuando se la interpreta (como lo hace Merleau-Ponty) más allá de sus formulaciones literales. En realidad, es más bien la "tonalidad" del sentido lo que se cuestiona: "...nosotros, los hombres, ¿quiénes somos y qué somos?, ninguna época y menos aún la nuestra, ha podido dar respuesta y, actualmente, nos encontramos de nuevo ante el primer inicio de una nueva búsqueda de este 'nosotros'..."⁹

Ni qué decir que esta preocupación esencial por el sentido, de inspiración heideggeriana, no excluye en Binswanger el aporte de las ciencias biológicas y psicológicas; concilia este doble aspecto en la noción de un *Daseinerkenntnis* (conocimiento de la existencia). Su fin es proporcionar una orientación a la psicopatología, al mostrar que el cuadro de enfermedad se aclara recurriendo a tres coordenadas esenciales: el sujeto, el movimiento existencial, el esquema del mundo. Tomando de Heidegger los *existenciarios* de su ontología, visualiza al ser humano en su movimiento de trascendencia, presionado a elegir una actitud ante el mundo; y al considerar que la existencia tiene dos constituyentes esenciales: la tarea (el trabajo) y el amor. Fenomenológicamente, Binswanger admite que la unidad hombre-mundo es fundamental, y que la conciencia de sí es el corolario de la conciencia del mundo, constitutiva de la *ipseitas*, se realiza por la formación de un mundo inteligible, siempre concreto e histórico, propio para cada tipo de individuo. De esta manera, la enfermedad como tal a sus ojos importa menos que el individuo en una cierta situación de enfermedad. En un sentido que no se aleja mucho del que Adler atribuía al "estilo de vida", pero con una estructura filosófica más elaborada, considera que el clínico debe esforzarse en comprender concretamente la manera de ser de su paciente, en tanto que se trata de una experiencia vivida, un "proyecto" insertado en una historia, pues cada uno recorta a su manera un universo en la complejidad del mundo social y cultural. El objeto del tratamiento es que el enfermo reviva, en comunicación con el psicoterapeuta, las etapas sucesivas de esta experiencia vital, y esta reinterpretación del pasado debe reconciliarlo con este organismo psico-biológico que es el cuerpo, lo que no deja de recordar la famosa *Aufhebung* de Hegel. Estas concepciones conducen a Binswanger a penetrantes análisis sobre el espacio y sobre el lenguaje: sobre el espacio, en tanto que la subjetividad humana, inseparable de una dimensión corporal, es necesariamente especializante; sobre el lenguaje, en tanto que la constitución del pensamiento, ligada a la construcción de un mundo, utiliza necesariamente el lengua-

⁹ *Op. cit.*, p. 139.

je.¹⁰ En tal perspectiva, Binswanger estudió en particular la esquizofrenia, que considera como una transformación de las "estructuras específicas" de la condición misma del ser. Si el esquizofrénico está verdaderamente escindido, es porque en él los "campos vitales", desprendidos de la existencia, constituyen una amenaza extraña para el ello (la región más íntima del ser). No ha asumido los fundamentos de su ser y de su *Dasein*; para huir de la angustia existencial, permanece aferrado a ideales inaccesibles. Por no haber sabido dominarlo, su destino no es auténtico, y su historia no es más que el lugar donde se encuentran circunstancias y situaciones.¹¹ Los puntos de vista de Binswanger fueron el centro de las discusiones que se desarrollaron en el IV Congreso Internacional de Psicoterapia, que se reunió en Barcelona del primero al 7 de septiembre de 1958, cuyo tema fue precisamente "Psicoterapia y análisis existencial".

La importancia de la experiencia vivida fue igualmente muy valorizada por el psiquiatra francés de origen ruso Eugène Minkowski, autor, ya en 1933, de una importante obra con un significativo subtítulo: "Estudios fenomenológicos y psicopatológicos."¹² Proclamándose a la vez seguidor de Bergson y de Husserl, Minkowski —en quien la experiencia clínica se une a una vasta cultura filosófica— apela, para la consideración de las psicosis, a la experiencia auténtica inmediata, es decir, no deformada todavía por los métodos y el instrumental científicos. En esta perspectiva, el "tiempo vivido" se convierte para él en una noción central, la sintonía¹³ representa a sus ojos la expresión de la armonía entre el ritmo de desarrollo de las cosas y el de la duración subjetiva. De la misma manera, el "contacto vital" con el medio y los acontecimientos, que remite al *impulso vital* bergsoniano,¹⁴ le parece un elemento esencial. Este contacto está presente en el sintónico, deficiente o ausente en el esquizotímico; su manera diferente de "vivir" el tiempo le permite a Minkowski ampliar y profundizar a la vez la explicación de las afecciones mentales, muy particularmente de la esquizofrenia y de la psicosis maniaco-depresiva: esta manera está sometida en el esquizofrénico, a lo que Minkowski llama "principio de yuxtaposición" por carencia justamente de contacto vital con el mundo objetivo;

¹⁰ *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zurich, Niehans, 1953; *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Berna, Francke, 1955. Véase Niel, "La psychanalyse existencial de Ludwig Binswanger", en *Critique*, octubre de 1957.

¹¹ *Schizophrenie*, Neske, Pfallingen, 1957.

¹² *Le temps vécu* (París, d'Artrey, 1933) (F. C. E.: *El tiempo vivido*, 1973) también *La schizophrénie* (París, Payot, 1927).

¹³ Véase el capítulo xxxii, § 6.

¹⁴ Véase cap. xix.

mientras que el "principio de penetración", por responsable que sea de la salud del sintónico, puede transformarse en el excitado maniaco en una especie de precipitación febril; como, por el contrario, estancarse en las fases depresivas.

La influencia que ha ejercido la fenomenología en las ciencias psicológicas implica muchos otros aspectos. A este respecto, será útil consultar la ponencia que le ha consagrado el doctor A. Hesnard, entonces presidente de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis,¹⁵ en la que declara:

Por primera vez en la historia de la cultura, un movimiento filosófico,¹⁶ accesible al psiquiatra, afirma que la consciencia, vía intencional, es al mismo tiempo fuente de significación y de valor y medio del universo. Que todo ser humano piensa y existe, no en, sino *por* su medio humano. Doctrina esencialmente humanista, frente a la cual, la psiquiatría, ciencia del hombre, no podría permanecer indiferente.

3. LA PSICOLOGÍA FENOMENOLÓGICA EN JEAN-PAUL SARTRE

La exigencia de esclarecer fenomenológicamente ciertas grandes manifestaciones del comportamiento humano, anima desde el principio el pensamiento de Sartre,¹⁷ quien estudia el pensamiento de Husserl en Berlín, en el curso del año 1933-1934, en el instituto francés en el que había sucedido a Raymond Aron. Ve en aquél un método que permite remontar las manifestaciones particulares del comportamiento, por las que el hombre se realiza como ser-en-el-mundo, hacia lo que funda la unidad sintética de su existencia. El psicólogo, observa él, no se compromete. Acepta una noción del hombre completamente empírica, y por seguir a una ciencia positiva, apela a la experiencia entendida de dos maneras: exterior, dada por la percepción espacio-temporal de los cuerpos organizados; e interior, proporcionada por la introspección. Pero independientemente del hecho de que siempre puede uno preguntarse si no hay otras experiencias posibles (esencias o valores, por ejemplo, o experiencia religiosa), metodológicamente queda la cuestión de saber si los dos tipos de experiencia generalmente admitidos son complementarios, si deben ser subordinados uno al otro, o si uno de los dos debe ser separado.

¹⁵ *Apport de la Phénoménologie à la Psychiatrie contemporaine* (Ponencia al Congreso de Psiquiatría y de Neurología de Lengua Francesa, LVII sesión, Tours, 8-13 de junio de 1959), Masson et Cie. editores.

¹⁶ El doctor Hesnard piensa menos en Husserl que en Merleau-Ponty.

¹⁷ *L'Imagination*, P.U.F., 1936; *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann et Cie., 1939.

Los psicólogos no están verdaderamente de acuerdo sino en la necesidad de partir de *hechos*, es decir, de lo que se encuentra en el curso de una investigación y que se presenta como un enriquecimiento y una novedad en relación a los hechos anteriores. Por lo tanto, no se puede esperar que los hechos se organicen por sí solos en una totalidad sintética signifiicante:

Los psicólogos no se dan cuenta, en efecto, de que es tan imposible alcanzar la esencia acumulando accidentes, como llegar a la unidad agregando indefinidamente cifras a la derecha de 0.99. Si no tienen como meta acumular conocimientos de detalles, no hay nada que decir; simplemente no se ve qué interés pueda tener este trabajo de coleccionadores. Pero si en su modestia están animados por la loable esperanza en que más tarde se realizará, sobre la base de sus monografías, una síntesis antropológica, están en plena contradicción con ellos mismos.¹⁸

Al estudiar particularmente *lo imaginario y la emoción*, Sartre intenta mostrar que la experimentación y la medida no podrían aclararnoslos verdaderamente. Pues la imagen, en tanto que es "ausencia de objeto que quiere hacerse pasar por presencia de objeto", no es un contenido de la conciencia, sino una operación en la que se compromete toda entera; de la misma manera que la emoción es un acto total de la conciencia en su relación con el mundo. Según los principios y los métodos de los psicólogos, el conocimiento de la emoción no puede sino ajustarse *desde* afuera a los otros conocimientos de la vida psíquica; no puede sino ser admitida como un fenómeno *sui generis* en relación a otros (atención, memoria, percepción, etc.), sin que por ello pueda así descubrir verdaderamente su relación esencial con ellos. Y de la misma manera que por la experiencia se atribuyen emociones al hombre, se recurre a ella para establecer los límites de su definición. Se tratará, por lo tanto, de determinar los factores de este estado complejo, distinguiendo en él principalmente sus manifestaciones corporales y *el estado de conciencia* propiamente dicho, con el fin de formular ciertas leyes. En esta búsqueda basada en la observación de los procesos de la emoción, Sartre opone un método fenomenológico que se refiere a lo que serían las estructuras esenciales de la "realidad humana". A la manera de Heidegger, ve en la emoción una de las grandes actitudes humanas y considera que, en este sentido, su estudio puede ser particularmente esclarecedor. En el nivel de los hechos, ciertas

¹⁸ *Esquisse...*, *op. cit.*, 2ª ed., 1948, p. 5.

teorías han establecido con respecto a ellos una relación causal que da preferencia al aspecto interior, atribuyendo a las discordancias en las representaciones estos fenómenos afectivos que constituyen la emoción: palidez, rubor, temblor, lágrimas, sudor, diarrea, etc. Otras, muy particularmente la de William James, han invertido el proceso, al pretender que la dificultad orgánica era la causa y no el efecto de la emoción. Cualesquiera que puedan ser desde entonces los progresos registrados por la psicofisiología, en particular en lo que se refiere al papel que desempeñan en estas circunstancias los centros básicos del cerebro y que hacen aparecer caduca la teoría periférica de James, se trata siempre de una explicación que apela a los hechos, mientras que Sartre intenta descubrir la *significación* de la emoción. Y lo que significa es la conciencia misma en una de sus actitudes esenciales. En este caso una actitud "mágica" que concreta una "degradación espontánea y vivida de la conciencia frente al mundo". Le interesan aún los psicólogos que han abordado su estudio en términos de conducta. Ciertos análisis de Pierre Janet y de Kurt Lewin le parecen susceptibles de una interpretación que apoya sus preocupaciones fenomenológicas. Su crítica de los puntos de vista de Pierre Janet, por ejemplo, constituyen más una corrección que una oposición. El psicólogo francés había estudiado la emoción rodeando a través de las *conductas*, con la preocupación de salvaguardar el aspecto psíquico del fenómeno, pero sin por ello abandonar el terreno de la objetividad científica; y su concepción de una fuerza psíquica distribuida de manera diversa según los individuos, lo había incitado a ver en la emoción el paso de una conducta adaptada a una conducta inadaptada o de "fracaso". Según Sartre este paso permanecería ambiguo en Janet, en razón de una incertidumbre en cuanto a la intervención de la conciencia. El papel de ésta no se limita a "tomar conciencia" de los procesos fisiológicos de la conducta de fracaso, porque ella misma podría terminar la emoción y hacer de ella una verdadera "conducta", es decir, conferirle el sentido de un fracaso en relación a otra. El error de Janet habría sido en suma el de yuxtaponer dos concepciones, una mecanicista y la otra subrepticamente finalista. Cuando refiere, por ejemplo, el caso de pacientes que venían a él para contarle algo y que no podían llegar al final de su confesión, terminaban por estallar en sollozos y hasta entraban en crisis de nervios, su posición no le permite decidir si tales dificultades nacen *porque* estos pacientes no pueden decir nada o *para* no decir nada. Sartre no duda, por su parte, en poner todo el acento en la intencionalidad, considerando que la emoción es un sistema que se utiliza para en-

mascarar, para remplazar una conducta que se rechaza. De otra manera, piensa él, no se podrían explicar las diferencias cualitativas de la emoción, ni por qué hay diversas conductas de fracaso, ya que un individuo puede reaccionar a una brusca agresión por miedo o por cólera. Para Sartre, una emoción particularizada representa un medio particular de eludir una dificultad, una escapatoria, en cierta manera un engaño. En una situación que parecía inextricable, ante un peligro que parece insuperable, surge como una conducta mágica de evasión. Si la muchacha de la consulta con Janet¹⁹ fue presa de una crisis de nervios en el momento de confesarse con él, es porque así queda en la imposibilidad de hablar, y su conducta "mágica" tenía como fin conmover al médico, transformar su insensibilidad de sabio en un interés afectuoso. Su conducta tendía a eludir la responsabilidad que la situación implicaba. Como las lágrimas y los hijos la sacudían, le estaba vedada toda posibilidad de hablarle, y ésta es una manera de huir del penoso sentimiento de que el acto estaba realmente en su poder.²⁰

En resumen, dentro de la perspectiva de Sartre, el sujeto utilizaría su energía para crear una situación ficticia al transformar su manera de estar presente en el mundo; y su cuerpo desempeña como "mimo" esta transformación. Ésta puede llegar hasta el desvanecimiento frente a un peligro, lo que llega a suprimirla como objeto de conciencia. Hay que ver entonces, en la conducta "mágica", la evasión de una situación real, negada en tanto situación presente a través de un recurso a lo imaginario.

Al comentar los trabajos de los *gestaltistas* sobre este tema, particularmente los de Kurt Lewin,²¹ Sartre ve en ellos la prueba de que la cólera, por ejemplo, no es ya un instinto ni un hábito o un cálculo razonado, sino la solución brusca de un conflicto, una manera de cortar el nudo gordiano con el objeto de obtener a buen precio cierta satisfacción. Es el caso de la persona que desgarró la hoja que tiene una exposición que no puede comprender; o de la que se irrita en una discusión en el momento en que se encuentra corta de argumentos. El único error de los *gestaltistas* es el de no explicar verdaderamente el paso de una forma a otra; por ejemplo, del estado de búsqueda al de cólera. Pues no se puede explicar el proceso si no se coloca primero a la conciencia, cuya actividad

¹⁹ Véase *De l'angoisse à l'extase* (1926); también, *L'obsession et la psychasthenie*, 1903.

²⁰ *Esquisse...*, op cit., p. 37.

²¹ Véase nuestro capítulo XXXI, 3, e.

sintética rompe y reconstruye sin cesar las formas y que puede explicar solamente la finalidad de la emoción.

Todos los análisis de Sartre, siempre penetrantes, se inclinan sin embargo a una excesiva esquematización, tiende a probar que las conductas humanas se desarrollan siempre sobre un fondo de conciencia. En este principio metodológico funda su crítica al psicoanálisis freudiano y su teoría de la mala fe. Si hace tanto caso al psiquiatra vienés Stekel, es porque este último llegó a pensar que el nudo de la neurosis es en realidad consciente.²² Contra Freud, Sartre afirma que una tendencia reprimida no puede disimularse más que por un proyecto oculto de disimulo. El error de Freud fue el de hipostasiar, "cosificar" este proceso de "mala fe", de unir las articulaciones (censura y represión) en una unidad mágica, a la manera del que une, en la participación primitiva, la persona hechizada a la figura de cera modelada a su imagen.²³ El psicoanálisis freudiano, según Sartre, quien lo interpreta mucho más literalmente que Merleau Ponty, sin duda es objetivista (introduce a la libido como una cosa) y causal (admite una acción mecánica del medio social sobre el sujeto). El simbolismo general que ha creado para la interpretación de los sueños, se funda en esta "cosificación" de la vida psíquica. Sartre le opone un psicoanálisis "existencial" al que atribuye como fin no descubrir un dato escondido en las tinieblas del inconsciente, sino al de una elección libre. Un "psicoanálisis existencial" que considera falaz todo simbolismo general y que le importa menos confeccionar una lista de conductas, de tendencias y de inclinaciones, que *interrogarlas* para *descifrarlas*.²⁴

Como el inconsciente queda de esta manera en entredicho, Sartre debe atribuir la dimensión de conciencia a todas las manifestaciones psíquicas. En el caso de la emoción, hemos visto que es la conciencia misma la que se convierte en conciencia-emocionada, y no hay por qué buscar fuera de ella una significación puramente interna. Esta significación está lejos de ser siempre explícita, y Sartre debe admitir grados de condensación y de claridad muy diversos. Francis Jeanson,²⁵ para apoyar la teoría de su maestro de que la

²² "No creo en el inconsciente, creí durante mi primera época, pero después de mi experiencia de treinta años, encontré que todos los pensamientos reprimidos son preconcientes (paraconscientes) y que los pacientes tienen siempre miedo de ver la verdad." (Wilhelm Stekel, *La femme frigide*, Gallimard, 1949, página 20.)

²³ *El Ser y la Nada*, trad. de Miguel Ángel Virasoro, tres volúmenes, Buenos Aires, Iberoamericana, 1949.

²⁴ *Ibidem*, vol. II.

²⁵ *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Edit. du Myrte, París, 1947.

emoción es una conducta de la conciencia aun si aquel que la experimenta cree sufrirla, llama en su auxilio a la incertidumbre del lenguaje. ¿No se puede decir *emocionarse*, por estar emocionado; *alegrarse*, por estar alegre; *entristecerse*, por estar triste; *enojarse*, por estar enojado? Esta ambigüedad revelaría que el ser humano a menudo se aferra a su juego, se complace en sus propias reacciones ante los acontecimientos, de ahí que sufriría al admitir, para dar la razón a Sartre, que nosotros "ponemos ahí algo de lo nuestro" desde el principio. En pocas palabras, se trata de afirmar que la vida de la conciencia se ejerce ya en lo irreflexivo, en un plano en que ésta no se distingue de su propio comportamiento, porque ella es entonces conciencia-mundo, anterior a la aparición de la conciencia clara, reflexiva; y que en la emoción esta conciencia-mundo, que no podría ser pasiva, es en cierta medida reforzada por una intención cuyos efectos se obtienen al precio de una evasión.

De todas maneras permanece el problema de: ¿qué es la emoción?, que se plantea solamente en el nivel de la conciencia reflexiva y que ésta aparece aquí entonces como sometida, aun si se afirma teóricamente que es intencional en el plano irreflexivo. Aquí hay un problema moral de primera importancia, cuya discusión estaría fuera de lugar. Conviene más bien recordar una vez más la teoría de lo imaginario en Sartre, que se vincula estrechamente a la de la emoción mental, pues él ve una similitud entre la emoción y la imagen mental.

De la misma manera que la emoción es una actitud "mágica", "...el acto de imaginación es un acto mágico. Es un encantamiento destinado a hacer que aparezca el objeto en el cual se piensa, la cosa que se desea, de tal manera que se pueda entrar en su posesión. En este acto hay siempre algo de imperioso y de infantil, una negativa a tener en cuenta la distancia, las dificultades."²⁶

En la perspectiva de Sartre (la conciencia es el acto por el cual nos dirigimos a un objeto), hay que liberarse evidentemente de lo que aparece entonces como un prejuicio, es decir, atribuir a la conciencia el valor de un continente que encerraría sensaciones, recuerdos, emociones, deseos, etc. No hay nada *en* la conciencia y muy seguramente tampoco imágenes. Nos encontramos solamente en presencia de una *conciencia imaginante* que se dirige al objeto a su manera, del mismo modo que hay una conciencia reflexiva—sujeta a los objetos del mundo en el que se encuentra situada—y una conciencia amante. Éstos son otros tantos tipos fundamenta-

²⁶ *Lo imaginario*, trad. de Manuel Lamana, Buenos Aires, Losada, 1964 (Biblioteca Filosófica), p. 157.

les de comportamiento a los que el universo novelesco de Sartre proporciona una ilustración. Las situaciones que viven sus personajes recuerdan a menudo la transformación del *campo psicológico* descrita por los *gestaltistas*, en tanto que la conciencia afectiva espontánea se revela ahí idéntica a la del objeto que inspira los sentimientos experimentados. De esta manera, aparece en el Sartre novelista un mundo cerrado de desesperación, un mundo vacío del aburrimiento, un mundo amargo del resentimiento, etcétera.

La "conciencia imaginante" es esencialmente aquella que rehúsa momentáneamente los objetos del mundo, que se evade de su situación real por una visión negativa de este tiempo-aquí, de este espacio-aquí. Esta liberación respecto a lo real culmina en el sueño; las imágenes y las escenas del sueño se toman como reales, todo lo absurdas que puedan parecer al despertar, en relación a la conciencia que percibe.

Aislado de los objetos del mundo, el objeto imaginado no puede observarse, sino mirarse, y esta mirada no profundiza el conocimiento. Sartre retoma por su cuenta una observación de Alain sobre la imagen mental del Partenón: uno intenta representársela, cree verla y... es imposible enumerar las columnas. Pobres en determinaciones, las imágenes están orientadas, reciben un sentido y una consistencia por un saber implícito. Quien vuelve a ver la cara de una persona ausente, sabe que se trata de ella y a ella dirige su mirada. Hay una relación vivida por la conciencia que forma la imagen cuando se dirige sobre un objeto que considera ausente. Si Sartre insiste tanto en la esencia de la imagen como falsa presencia, como *nada* que quiere darse como un ser y esto forzosamente en un nivel en el que la distinción clara de lo percibido y de lo imaginario es por así decir demasiado clara, es que su análisis fenomenológico de lo imaginario se dirige esencialmente, como el de la emoción, a fundar su teoría principal de la absoluta libertad humana:

Para que una conciencia pueda imaginar, tiene que escapar al mundo por su naturaleza, tiene que sacar de ella misma una posibilidad de separación respecto al mundo... [es decir, tiene que ser libre] si fuera posible concebir un instante una conciencia que no imaginase, habría que concebirla como totalmente pegada a lo existente y sin posibilidades de aprehender más que existente.²⁷

La imaginación aparece así como la oposición de la conciencia del mundo; manifiesta su poder de negar su "ser-aquí" colocando

²⁷ *Lo imaginario, op. cit.*, p. 231.

una "nada". Una imagen es siempre el mundo negado desde cierto punto de vista; y el mundo relegado al último plano permanece como horizonte sobre el que se destaca la forma irreal de la imagen.

Por la imaginación, la conciencia se libera momentáneamente del mundo, pero no deja de permanecer en situación en el mundo. De ahí se desprende, según Sartre, un carácter engañoso de la imagen que no puede darnos un objeto sin señalarnos al mismo tiempo su ausencia. Esta ambigüedad define la conciencia misma, absolutamente libre, pero siempre "en situación". El poder de negación de la conciencia hace posible la imaginación que manifiesta empíricamente este poder. Imaginar es "nadar" el mundo, pero oponiéndole cualquier cosa asible intuitivamente, a la medida de este escape que para Sartre, caracteriza a la libertad del sujeto frente a la inercia del objeto.

Esta aprehensión intuitiva es, según Sartre, la fuente de todo conocimiento:

No hay otro conocimiento que el intuitivo. El razonamiento, el discurso, impropriamente llamados conocimientos, son sólo instrumentos que conducen a la intuición... y si se pregunta lo que es la intuición, Husserl responderá, de acuerdo con la mayor parte de los filósofos, que es la presencia de la "cosa" en persona ante la conciencia. El conocimiento pertenece al tipo de ser que describimos en el capítulo precedente bajo el nombre de "presencia ante". Pero hemos establecido justamente que el en-sí no podría por sí mismo en ningún caso, ser *presencia*. El ser presente, en efecto, es un modo de ser extático del para-sí. Estamos obligados entonces a invertir los términos de nuestra definición y decir: la intuición es la presencia de la conciencia ante la cosa.²⁸

Afirma a este respecto: "El sostén metafísico de toda revelación intuitiva del ser es precisamente lo que debemos esperar que el psicoanálisis descubra."²⁹

En pocas palabras, su "psicología fenomenológica", que desemboca en un "psicoanálisis existencial", implica una ontología que finaliza ella misma en "percepciones metafísicas".³⁰ Filosóficamente, la cuestión es saber si la intuición a la manera sartreana garantiza verdaderamente una "revelación" directa del ser; y comprender verdaderamente lo que la distingue de la reflexión. Esto no podría abordarse en algunas páginas, ya que Sartre le consagra más de 700 en *El Ser y la Nada*.

²⁸ *El ser y la nada, op. cit.*, pp. 220-221.

²⁹ *Ibidem*, vol. III, p. 280.

³⁰ *Ibidem*, vol. III, Conclusión.

En tanto que se quiere "fenomenológica", esta intuición no podría asimilarse a la de Bergson, quien si creía que su intuición podía permitir un conocimiento absoluto de la realidad,³¹ estaba en una ilusión, pues por ella no llegaba sino a lo "psíquico" y no a la "conciencia" concebida como "Para-sí":³² "Los caracteres de la duración psíquica son, para Bergson, un hecho dependiente de la experiencia: así son porque así se les encuentra: eso es todo".³³

La teoría bergsoniana del conocimiento influyó en Proust; un pasaje sobre la temporalidad, que Sartre consagra a éste en *El Ser y la Nada*, es particularmente esclarecedor. Porque para él se trata de mostrar la deficiencia de un análisis que "por descomposición intelectualista en la sucesión temporal de los estados psíquicos", pretende encontrar las ligas de causalidad racional entre estos estados:

Porque en cuanto Swan podía representarse a Odette sin horror, leyendo la bondad de su sonrisa y *sin que los celos superpusieran a su amor el deseo de quitársela a otro*, ese amor tomaba preferentemente la forma de deleite ante las sensaciones que le daba la persona de Odette y ante el placer de admirar como un espectáculo o interrogar como un fenómeno su modo de alzar los ojos, el formarse de una sonrisa suya o la emisión de una entonación de su voz. Y ese placer, distinto de cualquier otro, *acabó por crear en él una necesidad que sólo ella podía saciar* con su presencia o con sus cartas... Así, *con aquella alquimia de su enfermedad*, una vez que *había hecho celos con su amor*, se ponía a *fabricar cariño* y compasión hacia Odette.³⁴

¿Cómo, se pregunta Sartre, pueden los celos "superponer" al amor el "deseo de quitársela a otro"? ¿Cómo este deseo una vez agregado al amor le impide *tomar la forma* de un "deleite ante las sensaciones que le daba la persona de Odette"? ¿Cómo puede el placer "crear" una necesidad? ¿Cómo puede el amor "fabricar" estos celos que en reciprocidad le "superpondrá" el deseo de quitar a Odette a otro? Y ¿cómo, liberado de este deseo, va de nuevo a "fabricar" cariño?

Estas cuestiones provocan en él un comentario:

Proust trata de constituir aquí un "quimismo" simbólico, pero las imágenes químicas de las que se sirve son simplemente capaces de

³¹ Véase la *Introduction a la métaphysique* (*Revue de Métaphysique et de morale*), 1903, pp. 1 ss.

³² *El Ser y la Nada*, vol. I, p. 190.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Por el camino de Swan*, primer volumen de *En busca del tiempo perdido*, trad. de Pedro Salinas, Alianza Editorial, Madrid, 1966, pp. 360-361. (Los subrayados son de Sartre.)

enmascarar motivaciones y acciones irracionales. Se ensaya arrastrarnos a una interpretación mecanicista de lo psíquico que, sin ser más inteligible, deformará completamente su naturaleza. Y sin embargo, no pueden impedirse mostrarnos entre los estados, extrañas relaciones casi interhumanas (crear, fabricar, agregar) que dejarán casi suponer que esos objetos psíquicos son agentes animados. Dentro de las descripciones de Proust, el análisis intelectualista marca a cada instante sus límites: no puede operar sus descomposiciones y clasificaciones sino superficialmente y sobre un fondo de total irracionalidad.³⁵

¿Por qué entonces hay que remplazar esta fisiología fundada en una intuición "intelectualista"? ¿Cómo remediarlo?

Es preciso renunciar a reducir lo irracional a la causalidad física: esta causalidad es la degradación en la mágica, en un en-sí que es lo que es en su lugar, de un para-sí extático que es un ser a distancia de sí, la acción mágica a distancia y por influencia es el resultado necesario de este aflojamiento de los lazos del ser. El psicólogo debe describir esas conexiones irracionales y aprehensivas como datos primeros del mundo físico.³⁶

De esta manera, se nos conduce de nuevo —independientemente de la cuestión de saber lo que válidamente se puede "describir" en tal contexto— a la ontología dualista de Sartre; la del en-sí y el para-sí víctima de una "degradación mágica".

Si la intuición es "presencia de la conciencia en la cosa", y su revelación, en tanto que "cualidad" la hace ser en la conciencia, ¿cómo concebir las relaciones del cuerpo propiamente dicho con la conciencia? La conciencia espontánea e irreflexiva, nos dice Sartre, "existe su cuerpo", que es por medio del cual descubre las cosas. Solamente por los otros, el cuerpo se convierte en un objeto del mundo, una cosa entre cosas: "Yo vivo mi cuerpo: tal es la primera dimensión del ser. Mi cuerpo es utilizado y conocido por otro: tal es la segunda dimensión. Pero cuando *soy para otro*, ese otro se me revela como el sujeto para el cual soy objeto".³⁷

Es por referencia al punto de vista de los otros que este cuerpo se convierte en objeto para el sujeto mismo: "Vivo entonces por mí como conocido por otro a título de cuerpo. Tal es la tercera dimensión ontológica de mi cuerpo."³⁸

³⁵ *El Ser y la Nada*, vol. I, p. 253.

³⁶ *Ibidem*, p. 257.

³⁷ *Ibidem*, vol. II, p. 195.

³⁸ *Ibidem*, p. 195.

Aunque no podemos considerar aquí toda la filosofía de Sartre, conviene precisar que el término de "facticidad", tomado de la lengua filosófica alemana, designa según él lo que existe como hecho puro para un ser que está ya en el mundo. La "facticidad" del "para sí" (o de la conciencia) designa la doble contingencia de su existencia y de su compromiso en una situación determinada. Dicho de otra manera, la existencia del para-sí no es necesaria y no es necesario tampoco que ésta tome conciencia de sí misma en *este* país, en *esta* familia, etc. De ahí que la corporeidad debe ser concebida esencialmente como una dialéctica entre el cuerpo-instrumento (proyecto) y el cuerpo-facticidad (ser-aquí) ya que, por una parte, "el cuerpo es el instrumento que soy yo" y que es, por otra parte, "...el cuerpo original... existente para cada conciencia como su propia contingencia...".³⁹

Esta dialéctica de la corporeidad da lugar en él a análisis muy sutiles, en particular sobre la "mirada" de los otros, que nos constituye de tal manera que "el para-sí" nos remite siempre al "para-otro", porque es por intermedio de otro que el para-sí individual está en la posibilidad de hacer un juicio sobre sí como si él fuera un objeto. La vergüenza, por ejemplo, siempre es vergüenza, ante otro. En pocas palabras, como no podemos existir para nosotros sino existiendo para otros, nos resignamos a vernos por los ojos de los otros.

Estas concepciones conducen a Sartre, en *El Ser y la Nada*, a considerar las relaciones humanas bajo un punto de vista pesimista. Retoma la famosa lucha a muerte de las conciencias de Hegel. Pero mientras que este último la consideraba como un viacrucis necesario para el advenimiento y finalmente el triunfo del Espíritu, Sartre se complace en describir la intersubjetividad bajo el aspecto de este conflicto de las libertades que se utilizan "cosificándolas" en su provecho y recíprocamente. Sus análisis de la mirada, que es siempre una mirada fría de juicio o de enemigo, una mirada que "desposee", van todos en este sentido. "Me miran" tiene, según él, el sentido de: me convierto en los proyectos de otros en un medio para sus fines que yo ignoro. Soy esclavo en la medida en que la libertad de los otros está sobre mí y esta libertad que se expresa por la mirada de los otros se me escapa, porque sólo puedo captar su cuerpo, de la misma manera que el otro no puede constituirme como cosa sino captándome como cuerpo.

Si la *Crítica de la razón dialéctica* (1960) marca a este respecto una vuelta en la perspectiva sartreana, al introducir la dimensión social y la solidaridad que instaura, sus obras anteriores, muy par-

³⁹ *Ibidem*, p. 181.

ticularmente *El Ser y la Nada*, ponían a menudo el acento en los perjuicios que necesariamente sufren las libertades en conflicto. ¿Ser tolerante? Es precipitar a los demás en un mundo cercano de la indiferencia, despojado de ciertos valores. ¿El amor? Es una especie de apuesta precaria, el que ama quiere que el otro desee ser amado por este amor que le da y pretende por su parte captar no solamente un cuerpo, sino una conciencia, es decir, una libertad. La dificultad es todavía más clara en las "conductas de fracaso". En el que el individuo "se renuncia" vanamente en provecho de la mirada y del proyecto de los otros, sin poder olvidar su propio proyecto masoquista, es decir, una complacencia teñida de mala fe; en el sadismo, donde basta una sola mirada de la víctima que no sea implorante sino de desprecio o de odio, para evocar una libertad a la que no se puede matar ni reducir como al cuerpo, al estado de puro objeto. Sartre describe además otras maneras más sutiles o más solapadas de evadir esta libertad que es el hombre mismo, pues no hay "naturaleza humana", si el hombre es libre, si es totalmente libertad. Una libertad proyecto y elección ya en el plano irreflexivo, lo que llega a quitar todo sentido a la distinción generalmente establecida entre los actos libres y los actos obligados. Según Sartre, uno se elige indolente, valiente, tímido o celoso, de la misma manera que se elige antisemita o elegante. Esto parece muy teórico. Concretamente, parece que la libertad, en el sentido de una voluntad que se determina a esto o a aquello, se manifiesta cuando ya existe un "carácter". Ahora bien, este carácter, Sartre lo disuelve en un "proyecto fundamental" que no se sabe dónde hay que situarlo. Ciertamente hay razón para desconfiar del acto libre considerado a la manera clásica: una deliberación seguida de una decisión; insistir a este respecto sobre la importancia del *instante* que puede ser el de una "elección existencial" decisiva. Hay de modo riguroso razón también para haber marcado vigorosamente lo que hay de imprescriptible en el acto libre: esta voluntad de decir "no" a toda forma de tiranía, si se aceptan en absoluto las consecuencias del rechazo. Se sabe que los estoicos afirmaban ya este poder del hombre. Pero se sabe también que esta voluntad era según ellos algo que se ha podido llamar una *nolición*. Ellos admitían una naturaleza humana, establecían una distinción capital entre interior y exterior, y consideraban esta "nolición" en el doble sentido de un dominio de sí y de una aceptación del destino fundada en su fe en el orden universal. Según Sartre es muy distinto; toma de Hegel y de Marx la idea de una voluntad que debe "morder" en la realidad y toma además por su cuenta la fórmula de Jules Lequier: *hacer y en el ha-*

Aunque no podemos considerar aquí toda la filosofía de Sartre, conviene precisar que el término de "facticidad", tomado de la lengua filosófica alemana, designa según él lo que existe como hecho puro para un ser que está ya en el mundo. La "facticidad" del "para sí" (o de la conciencia) designa la doble contingencia de su existencia y de su compromiso en una situación determinada. Dicho de otra manera, la existencia del para-sí no es necesaria y no es necesario tampoco que ésta tome conciencia de sí misma en *este* país, en *esta* familia, etc. De ahí que la corporeidad debe ser concebida esencialmente como una dialéctica entre el cuerpo-instrumento (proyecto) y el cuerpo-facticidad (ser-aquí) ya que, por una parte, "el cuerpo es el instrumento que soy yo" y que es, por otra parte, "...el cuerpo original... existente para cada conciencia como su propia contingencia..."³⁹

Esta dialéctica de la corporeidad da lugar en él a análisis muy sutiles, en particular sobre la "mirada" de los otros, que nos constituye de tal manera que "el para-sí" nos remite siempre al "para-otro", porque es por intermedio de otro que el para-sí individual está en la posibilidad de hacer un juicio sobre sí como si él fuera un objeto. La vergüenza, por ejemplo, siempre es vergüenza, ante otro. En pocas palabras, como no podemos existir para nosotros sino existiendo para otros, nos resignamos a vernos por los ojos de los otros.

Estas concepciones conducen a Sartre, en *El Ser y la Nada*, a considerar las relaciones humanas bajo un punto de vista pesimista. Retoma la famosa lucha a muerte de las conciencias de Hegel. Pero mientras que este último la consideraba como un viacrucis necesario para el advenimiento y finalmente el triunfo del Espíritu, Sartre se complace en describir la intersubjetividad bajo el aspecto de este conflicto de las libertades que se utilizan "cosificándolas" en su provecho y recíprocamente. Sus análisis de la mirada, que es siempre una mirada fría de juicio o de enemigo, una mirada que "desposee", van todos en este sentido. "Me miran" tiene, según él, el sentido de: me convierto en los proyectos de otros en un medio para sus fines que yo ignoro. Soy esclavo en la medida en que la libertad de los otros está sobre mí y esta libertad que se expresa por la mirada de los otros se me escapa, porque sólo puedo captar su cuerpo, de la misma manera que el otro no puede constituirme como cosa sino captándome como cuerpo.

Si la *Crítica de la razón dialéctica* (1960) marca a este respecto una vuelta en la perspectiva sartreana, al introducir la dimensión social y la solidaridad que instaura, sus obras anteriores, muy par-

³⁹ *Ibidem*, p. 181.

ticularmente *El Ser y la Nada*, ponían a menudo el acento en los perjuicios que necesariamente sufren las libertades en conflicto. ¿Ser tolerante? Es precipitar a los demás en un mundo cercano de la indiferencia, despojado de ciertos valores. ¿El amor? Es una especie de apuesta precaria, el que ama quiere que el otro desee ser amado por este amor que le da y pretende por su parte captar no solamente un cuerpo, sino una conciencia, es decir, una libertad. La dificultad es todavía más clara en las "conductas de fracaso". En el que el individuo "se renuncia" vanamente en provecho de la mirada y del proyecto de los otros, sin poder olvidar su propio proyecto masoquista, es decir, una complacencia teñida de mala fe; en el sadismo, donde basta una sola mirada de la víctima que no sea implorante sino de desprecio o de odio, para evocar una libertad a la que no se puede matar ni reducir como al cuerpo, al estado de puro objeto. Sartre describe además otras maneras más sutiles o más solapadas de evadir esta libertad que es el hombre mismo, pues no hay "naturaleza humana", si el hombre es libre, si es totalmente libertad. Una libertad proyecto y elección ya en el plano irreflexivo, lo que llega a quitar todo sentido a la distinción generalmente establecida entre los actos libres y los actos obligados. Según Sartre, uno se elige indolente, valiente, tímido o celoso, de la misma manera que se elige antisemita o elegante. Esto parece muy teórico. Concretamente, parece que la libertad, en el sentido de una voluntad que se determina a esto o a aquello, se manifiesta cuando ya existe un "carácter". Ahora bien, este carácter, Sartre lo disuelve en un "proyecto fundamental" que no se sabe dónde hay que situarlo. Ciertamente hay razón para desconfiar del acto libre considerado a la manera clásica: una deliberación seguida de una decisión; insistir a este respecto sobre la importancia del *instante* que puede ser el de una "elección existencial" decisiva. Hay de modo riguroso razón también para haber marcado vigorosamente lo que hay de imprescriptible en el acto libre: esta voluntad de decir "no" a toda forma de tiranía, si se aceptan en absoluto las consecuencias del rechazo. Se sabe que los estoicos afirmaban ya este poder del hombre. Pero se sabe también que esta voluntad era según ellos algo que se ha podido llamar una *nolición*. Ellos admitían una naturaleza humana, establecían una distinción capital entre interior y exterior, y consideraban esta "nolición" en el doble sentido de un dominio de sí y de una aceptación del destino fundada en su fe en el orden universal. Según Sartre es muy distinto; toma de Hegel y de Marx la idea de una voluntad que debe "morder" en la realidad y toma además por su cuenta la fórmula de Jules Lequier: *hacer y en el ha-*

cer hacerse. Pero la esencia, en Hegel mismo, precede a la existencia, mientras que el rechazo de Sartre de toda naturaleza humana facilita poco la plena inteligencia de su posición. Aparece en él que la voluntad —en el sentido ordinario del término— depende de la "elección fundamental" tanto como depende del complejo para el psicoanalista. Ahora bien, para este último, justamente, existe este psiquismo inconsciente que Sartre no admite. No se puede saber entonces cuándo interviene por primera vez esta "elección fundamental". Empíricamente, se puede observar que el niño viene al mundo llorando, lo que podría dar lugar a una interpretación "existencial": el niño manifiesta así su angustia por dejar un medio mullido, protegido, por un medio frío, ruidoso, es decir, un abandono, un "desamparo" en el sentido heideggeriano si se quiere. No obstante, queda que el "para-sí" en el sentido de conciencia, de interrogación, interviene a partir de cualquier cosa que parezca bien en relación a ella, "inconsciente". Los niños que vienen al mundo no se comportan de la misma manera y parecen mostrar de golpe "potencialidades" diferentes. Pero lo que importa también es que el bebé no dice "yo" en el curso de los primeros años de su vida, mientras que se constituye ya un cierto "carácter". Sartre nos dice que la "conciencia del cuerpo se confunde con la afectividad original",⁴⁰ estableciendo, al mismo tiempo, teóricamente una radical separación entre el *para-sí* y el *en-sí*. En un pasaje de *El Ser y la Nada*, a propósito del sadismo, que es uno de los temas de su predilección, nos dice:

el sadismo no busca suprimir la libertad de aquel a quien tortura, sino constreñir esa libertad a identificarse libremente con la carne torturada. Por esa razón, el momento del placer es, para el verdugo, aquel en que la víctima se reniega y se humilla. En efecto, cualquiera que sea la presión ejercida por la víctima, la abjuración sigue siendo *libre*, es un producto espontáneo, una respuesta a la situación; manifiesta la realidad humana cualquiera que haya sido la resistencia de la víctima y, por mucho que haya esperado para pedir gracia, hubiera podido, a pesar de todo, aguantar diez minutos, un minuto, un segundo más. Ha *decidido* el momento en que el dolor se le hacía insostenible y la prueba es que vivirá sin abjuración, en lo sucesivo, dentro de remordimiento y de vergüenza. Así, aquel momento, le es enteramente imputable.⁴¹

Teóricamente se sostiene. Si la víctima ha resistido diez minutos,

⁴⁰ *El Ser y la Nada*, p. 395.

⁴¹ *Ibidem*, vol. II, pp. 266-267.

habría podido "contenerse" un minuto más. Pero ¿ella decide ceder? El propio cuerpo no es una "facticidad" de la misma manera que el cuerpo de otro, y parece claro que la "nadización" del pasado que lo constituye no puede ser tan radical como lo pretende Sartre.

Dos años después de la publicación de *El Ser y la Nada*, Merleau-Ponty, al rendir homenaje a un libro en el que las descripciones "plantean agudamente y con profundidad nueva el problema central de la filosofía tal como se presenta a partir de las adquisiciones de los últimos siglos", señaló muy bien la dificultad que implica a este respecto el sartrismo:

A nuestra manera de ver, es demasiado exclusivamente antitético: la antítesis de mi punto de vista sobre mí mismo y el de los otros sobre mí, la antítesis del para-sí y del en-sí a menudo parecen alternativas en lugar de describirse como el vínculo vivo de uno de los dos términos con el otro y como su comunicación. En lo que respecta al sujeto y la libertad, es visible que el autor busca ante todo presentarlos fuera de todo compromiso con las cosas, y que se reserva para estudiar en otra parte la "realización" de la nada en el ser, que es la acción y que hace posible la moral. *El Ser y la Nada*, muestra primero que el sujeto es libertad, ausencia, negatividad, y que en este sentido, la nada es. Pero esto también quiere decir que el sujeto no es *sino* nada, que tiene necesidad de ser llevado al ser, que no es pensable sino en el fondo del mundo, y en fin que se nutre del ser como los muertos en Homero se nutrían de la sangre de los vivos. Podemos entonces esperar, después de *El Ser y la Nada*, toda clase de aclaraciones y de complementos.⁴²

No es dudoso que las preocupaciones que animaron las investigaciones de Merleau-Ponty hayan ejercido una influencia sobre Sartre. Por otra parte, la experiencia de la guerra lo había hecho sensible al problema del compromiso y de la responsabilidad en la historia, y debía llegar a dar primero su total adhesión al movimiento revolucionario, con la salvedad de que desaprobaba su ideología.⁴³ Esta actitud engendra nuevas críticas esta vez mucho más fuertes, por parte de Merleau-Ponty, quien denuncia el "ultra-bolchevismo" de Sartre. Pronunciarse en favor del comunismo, rechazando su filosofía, lo que lo priva de toda justificación teórica, observa él, no da lugar sino a una pura decisión de voluntad, lo que no ha sido ni será jamás concebido sino como una liberación subjetiva con res-

⁴² *Sens et non-sens*, Nagel, 1948, p. 144 (*La querrelle de l'existencialisme*).

⁴³ "Les communistes et la paix" (*Temps modernes*, julio-octubre de 1952).

pecto a determinaciones existentes. La actitud de Sartre, en pocas palabras, le parece una manera de instalarse en lo imaginario.⁴⁴

Vino después el artículo de Sartre (1957) en la revista polaca *Tworczość* sobre "marxismo y existencialismo", que anunciaba la *Crítica de la razón dialéctica* (1960), en el que afirma que el marxismo es la única filosofía viva de nuestro tiempo, insuperable a largo plazo mientras no se haya terminado la socialización del mundo y que el existencialismo, propio para dar vida a un marxismo fosilizado, debe subordinarse. Merleau-Ponty lo había precedido en este camino, quien concluía en el artículo de 1945 antes citado: "Un marxismo vivo debería 'rescatar' la búsqueda existencialista e integrarla a él en lugar de asfixiarla".⁴⁵ Este mismo motivo anima a la *Crítica de la razón dialéctica*. La antropología marxista tiene necesidad de un fundamento humano que evite la deshumanización que amenaza al Saber, cuando éste se objetiva hasta el punto de olvidar su raíz existencial. Interrogar al hombre y permitir que éste se interroge, tal es la tarea de la filosofía en tanto que ideología existencial. En esta obra enorme, cuya tipografía no facilita la lectura, Sartre aborda lo que él llama el *enigma* de la inteligibilidad histórica: la oposición de la libertad y de la necesidad, de la interioridad y de la exterioridad, al describir el "lugar de la historia", es decir, aquél en el que se enfrentan las libertades individuales —que se convierten en "comunes" dentro de los grupos y de las inercias contrarias que éstas dejan en las instituciones. Si es verdad que la persona se determina en "Una sociedad que se construye sin cesar asignando a cada uno de sus miembros un trabajo, una relación con el producto de su trabajo y unas relaciones de producción con los otros miembros, todo en un incesante movimiento de totalización...", estas determinaciones mismas son:

sostenidas, interiorizadas y vividas (en la aceptación o el rechazo) por un proyecto *personal* que tiene dos caracteres fundamentales: no puede en ningún caso definirse por medio de conceptos; en tanto que proyecto humano es siempre *comprehensible* (de derecho si no de hecho). *Explicitar* esta comprensión no conduce de ninguna manera a encontrar las nociones abstractas cuya combinación podrá restituirla al Saber conceptual, sino a reproducir el movimiento dialéctico que parte de los datos experimentales y se eleva a la actividad significativa.⁴⁶

⁴⁴ *Las aventuras de la dialéctica*, traducción de León Rozitchner, Buenos Aires, Leviatán, 1957, cap. v.

⁴⁵ *Sens et non-sens*, *op. cit.*, p. 164.

⁴⁶ *Critique de la raison dialectique*, p. 105. En español: *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 1966.

La *Crítica de la razón dialéctica* interesa más directamente a la filosofía y a la sociología que a la psicología; me limito a señalar que se funda en la distinción que establece Sartre entre el *agrupamiento-objeto*, "colectivo inerte", "agrupamiento serial", y el *grupo-sujeto* que es *praxis*, libertad individual y común a la vez. La consideración del hombre como *praxis* es el elemento nuevo que aporta esta última obra, en la que la transformación de lo real por la acción constituye lo esencial de la investigación. La conciencia del problema aparece ya en la conclusión de *El Ser y la Nada*. A pesar de los análisis "dialécticos" de la sociedad humana y de la historia, hechos a la manera brillante del autor, no podría afirmarse que quedan superadas todas las dificultades inherentes a sus perspectivas anteriores. Contra Marx, Sartre se apoya particular y ampliamente en la "escasez" y en la amenaza permanente que constituye para los hombres, que no sólo llega de fuera, sino que afecta interiormente, influyendo en la cualidad de sus relaciones recíprocas.

El cambio se refiere sobre todo a la admisión de una "totalización" de la historia, a propósito de la cual Sartre anuncia un segundo tomo de la *Crítica de la razón dialéctica*; en él intentará establecer que "hay un historia humana con una verdad y una inteligibilidad. No es el caso de considerar el contenido material de esta historia, sino de demostrar que una multiplicidad práctica, cualquiera que ella sea, debe totalizar sin cesar interiorizando a todos los niveles su multiplicidad".⁴⁷

4. LA PSICOLOGÍA FENOMENOLÓGICA DE MAURICE MERLEAU-PONTY

El pensamiento de Merleau-Ponty y el de Sartre, considerando su fraternización del principio con la fenomenología, después su interés común por el marxismo, presentan evidentemente muchas analogías: igual esfuerzo por penetrar y describir el mundo vivido, pre-reflexivo; igual voluntad de cuestionar todo esto que la costumbre nos presenta como un misterio y de remontarse a los procesos que parecen los más originales de la actividad perceptiva. Pero ésta es más "carnal", menos doctrinaria, animada por la preocupación de no sacrificar nada de los problemas sino para imponerles una teoría decisiva.

Para Merleau-Ponty, quien tiene una especie de fobia por el pensamiento superficial, la conciencia está verdaderamente comprometida en el propio cuerpo como una cierta experiencia de lo real de la cual válidamente no podría "desprenderse":

⁴⁷ *Ibidem*, p. 156.

El presente efectúa la mediación del para-sí y del para-el-otro, de la individualidad y de la generalidad. La verdadera reflexión me presenta a mí mismo no como una subjetividad ociosa e inaccesible, sino como idéntico a mi presencia en el mundo y con el otro, tal como la realizó ahora: soy todo lo que veo, soy un campo intersubjetivo, no a pesar de mi cuerpo y de mi situación histórica, sino, por el contrario, por ser este cuerpo y esta situación y todo lo demás a través de ellos.⁴⁸

Sus penetrantes y minuciosos análisis tienden a mostrar sobre todo cómo se pueden adquirir, a través de una conciencia *ingenua*, las significaciones proyectadas sobre el mundo; probar que las experiencias de la conciencia, que implican también para ella una ontología, fundan en último análisis todas las representaciones, ya sean científicas, de la realidad llamada "objetiva"; y sus referencias a la psicología científica, particularmente a los datos clínicos de la patología nerviosa y mental, los utiliza en un sentido que intenta conducir de nuevo a esta experiencia originaria:

Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido, y si queremos pensar la ciencia misma con rigor y apreciar exactamente su sentido y su alcance, nos es menester despertar ante todo esta experiencia del mundo de la que la ciencia es la segunda expresión. La ciencia no tiene y no tendrá jamás el mismo sentido de ser que el mundo percibido, por la simple razón de que es una explicación o determinación del mismo.⁴⁹

Por ello es que ni la psicología "científica" ni la psicología "racional" pueden, según él, aportar respuestas decisivas al problema del comportamiento, el que presenta ya en el nivel de la vida irreflexiva una imbricación de significaciones que deben ser interpretadas. A propósito de la psicología genética de Piaget,⁵⁰ observa que los niños deben tener de alguna manera "razón contra los adultos o contra Piaget" y que es necesario que los "pensamientos bárbaros de la primera edad permanezcan como adquisiciones indispensables bajo aquellos de la edad adulta, si es que ha de considerarse como adulto a un único e intersubjetivo". Para que la lucha pueda empezar a partir del *cogito* es menester "que éstas tengan un terreno común y que rememoren su coexistencia pacífica en el mundo

⁴⁸ *Fenomenología de la percepción*, F. C. E., p. 515.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 2-3, t. VI.

⁵⁰ Véase nuestro capítulo xxxii, § 5.

del niño".⁵¹ ¿No testimonia el amor, en los adultos, la persistencia de este estado de indivisión? "Nuestras conciencias tendrán a bien, a través de nuestras situaciones propias, construir una situación común en la cual se comuniquen, pero siempre proyecta cada uno este mundo 'único' a partir del fondo de su subjetividad".⁵²

Realmente no me parece que Piaget, quien muestra cómo se forma la inteligencia al integrarse las estructuras anteriores, pretenda que no sobrevive nada de estas últimas. La divergencia se refiere sobre todo a la significación y al alcance que se atribuyen a esta inteligencia cuya construcción describe; son preocupaciones de muy distinto orden, lógicas e intelectualistas en Piaget, ontológicas y existenciales en Merleau-Ponty, cuyo pensamiento se mueve siempre según una dialéctica alimentada por una tensión vivida, entre dos polos que constituyen para él una experiencia originaria y la teoría del conocimiento. Lo que le interesa en primer lugar, es —a partir de una naturaleza que no sólo es objeto de conocimiento sino un *humus* de donde procede la distinción lógica del sujeto y el objeto— el comportamiento entendido como una manera en que el hombre se realiza en tanto que "subjetividad encarnada", de proyectarse hacia el mundo a partir de una situación. Un mundo siempre dado, pero siempre inacabado y ambiguo, aunque no fuese sino porque resulta de nuestras percepciones y las de los otros, y que es de su confrontación de donde surge un sentido. Es decir que Merleau-Ponty repudia todo "sistema" a la manera clásica para introducir una descripción de la vida humana en términos de movimiento y de relación:

La existencia es indeterminada en sí, a causa de su estructura fundamental, en tanto que es la operación misma por la cual lo que no tenía sentido toma un sentido, lo que no tenía más que un sentido sexual toma una significación más general, el azar se vuelve razón en tanto que es la retoma de una situación de hecho. Llamaremos trascendencia a ese movimiento por el cual la existencia retoma por su cuenta y transforma una situación de hecho.⁵³

La existencia no comprende jamás la totalidad del ser y del tiempo, pero está situada siempre en el ser y en el tiempo. De ahí surge un nuevo aspecto de esta "ambigüedad" que, según Merleau-Ponty, no es una imperfección de la conciencia o de la existencia, sino su definición.⁵⁴

⁵¹ *Fenomenología de la percepción*, p. 391.

⁵² *Ibidem*, p. 40.

⁵³ *Ibidem*, p. 174.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 367.

Si digo que estoy encerrado en mi presente, como después de todo se pasa por transición insensible del presente al pasado, de lo próximo a lo lejano, y como por otra parte es imposible separar rigurosamente el presente de lo que sólo está apresentado, la trascendencia de las lejanías conquista mi presente e introduce una sospecha de irrealidad, aun en experiencias con las cuales creo coincidir; si estoy aquí y ahora, no estoy ni aquí ni ahora.⁵⁵

Para formar un mundo, las cosas y los instantes no pueden articularse los unos sobre las otras sino a través de "este ser ambiguo que se llama una subjetividad"; no pueden hacerse copresentes sino desde un cierto punto de vista y de intención. Es esta preocupación permanente de una subjetividad encarnada la que orienta su interpretación del psicoanálisis. Le atribuye el mérito de haber descubierto la importancia de la sexualidad al considerar que en ella proyecta el hombre su manera de ser respecto al mundo y a los otros: "Si la historia sexual de un hombre da la clave de su vida, es porque en la sexualidad del hombre se proyecta su manera de ser en el mundo, es decir, su manera de ser relativamente al tiempo y a los otros hombres."⁵⁶

Y la noción de complejo, entendida como *estructura de conciencia*, le parece válida para designar el núcleo a partir del cual toma sentido el comportamiento del sujeto al constituirse para él en la fuente de toda significación.

Su interpretación del freudismo es muy libre porque para él se trata de volver a pensar en términos de verdaderas conductas las descripciones psicoanalíticas:

lo singular del freudismo está en mostrar que no hay... instinto sexual en el hombre, que el niño, "perverso polimorfo", no establece, cuando lo hace, una actividad sexual llamada normal sino al término de una historia individual difícil. La capacidad de amar, tanto en su estructura como en sus fines, camina a través de una serie de obstáculos que se aproximan a la forma canónica del amor, anticipo y regreso, se repite y se supera sin que se pueda pretender jamás que el amor sexual llamado normal no sea otra cosa que él mismo. El vínculo del niño con sus padres, tan poderoso para empezar cuanto para retrasar esta historia, no es él mismo de carácter instintivo. Para Freud es un vínculo espiritual. No es porque el niño tenga la misma sangre que sus padres que él los ama, es porque sabe que ellos lo cuidan y porque los ve inclinados hacia él, de esta manera se identifica con ellos, se concibe a su imagen, los concibe a su imagen. Para

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 366-367.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 174.

Freud la realidad psicológica última es el sistema de atracciones y tensiones que el niño atribuye a las figuras paternas y después a través de ellas a todas las otras y en el cual intenta a su vez diferentes *posiciones*, de las cuales la última será su actitud adulta.⁵⁷

Aun cuando su positivismo no le permite escapar a explicaciones causales y objetivas, Freud ha mostrado que todo acto humano, como lo declara explícitamente en su *Introducción al psicoanálisis*, "tiene un sentido". En tanto que redujo las superestructuras a infraestructuras instintivas, observa Merleau-Ponty, Freud mostró en la infancia una vida adulta prematura; en tanto que explica lo psicológico por el cuerpo, ha mostrado la significación psicológica del cuerpo, su lógica secreta o latente, relacionando, por ejemplo, las conductas esfinterianas con la primera elección de las relaciones de generosidad o de avaricia que el niño establece con los demás. Es en este sentido que Merleau-Ponty quiere despojar a la noción de inconsciente de lo que en Freud tiene de demasiado rígida, si se puede decir, de demasiado impermeable a la conciencia que no puede conocer sino los resultados de este proceso; para sustituirla por esta conciencia latente o implícita, lo que en cierta medida la acerca a la teoría sartreana de la "mala fe", pero de una manera menos radical, más matizada y de una tonalidad distinta, considerando que hay que tener en cuenta una "existencia pesada" que jamás puede recuperarse completamente y adquirir su transparencia exterior; una "percepción ambigua" estaría en la fuente de esta conciencia implícita no conceptual "que roza los objetos, los elude en el momento en que los va a captar, como el ciego, tiene en cuenta los obstáculos... y que sustenta nuestros actos y conocimientos expresos."⁵⁸

En resumen, lo que Merleau-Ponty toma del psicoanálisis interpretado de esta manera, al invocar el *análisis existencial* de Binswanger,⁵⁹ es la idea de que "el espíritu pasa al cuerpo como inversamente el cuerpo pasa al espíritu".⁶⁰

Pero ¿qué puede significar este término de *espíritu*, en una teoría que reduce todo el psiquismo a la "estructura del comportamiento"? Simplemente una nueva forma de unidad. Aun cuando en este caso recurre a él, Merleau-Ponty considera, como Sartre, que el vocabulario clásico es inadecuado para dar cuenta del compor-

⁵⁷ *L'homme et l'adversité*, conferencia dictada en los Encuentros Internacionales de Ginebra en 1951, publicada en el volumen *La connaissance de l'homme au XX^e siècle*, Éditions de la Baconnière, Boudry.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 58.

⁵⁹ Véase *Fenomenología de la percepción*, *op. cit.*, primera parte, cap. v.

⁶⁰ *L'homme et l'adversité*, *op. cit.*, p. 57.

tamiento, ya se trate de vida interior o exterior, de mecanicismo o de finalismo, etc. El *behaviorismo* watsoniano, que en principio decreta la exclusión de la dimensión interior, en cuanto a ello, permanece cerrado. Con respecto a ello, Merleau-Ponty estima que lo que hay de "sano y de profundo" en la institución del comportamiento, es decir, "la visión del hombre como debate y 'explicación' perpetua con un mundo social", se encuentra comprometido por una "filosofía indigente".⁶¹ Según él, la distinción de lo psíquico y lo somático, que se justifica en patología, pierde sus derechos cuando se trata de comprender al ser normal, es decir, integrado, porque en él los procesos somáticos no se desarrollan en forma aislada, sino que están insertos en un ciclo más extenso de acciones. No se trata de dos órdenes de hechos externos el uno al otro, sino de dos tipos de relaciones, de las cuales la segunda integra a la primera:

El espíritu no es una diferencia específica que vendría a agregarse al ser vital o psíquico para hacer un hombre. El hombre no es un animal que razona. La aparición de la razón y del espíritu no deja intacta en él una esfera de instintos cerrados sobre sí mismos. Las dificultades gnósicas que afectan a la actitud categorial se traducen en la pérdida de iniciativas sexuales.⁶² La alteración de las funciones superiores alcanza hasta los montajes llamados instintivos y la ablación de los centros superiores entrafía la muerte, mientras que los animales descerebrados pueden, bien que mal, subsistir... El hombre no puede jamás ser un animal: su vida está siempre más o menos integrada que la de un animal. Pero si los pretendidos instintos del hombre no existen *aparte* de la dialéctica espiritual, esta dialéctica, correlativamente, no se concibe fuera de situaciones concretas en las que encarna. No se trata del espíritu solo, el espíritu no es nada o es una transformación real y no ideal del hombre. Porque no es una

⁶¹ *La structure du comportement*, 4ª edición, P.U.F., 1960, p. 3 (Pierre Naville, defensor en Francia del *behaviorismo*, evidentemente no aprobaría este juicio de Merleau-Ponty. La indigencia, replica él, está más bien "en el filósofo obsesionado por la ontología". Afirma que la dialéctica se ha degradado de Hegel a Heidegger y que el comportamiento "dialéctico" de Merleau-Ponty, acausal y antimecanicista, es en realidad un "comportamiento místico": "Tal es el círculo vicioso de la psicología existencial, si se puede llamar así. Por este extraño camino, Merleau-Ponty espera hacer desaparecer las adquisiciones positivas del *behaviorismo* en el viejo molino de palabras de la filosofía clásica." (Pierre Naville, *Les conditions de la liberté*, Paris, Edit. du Sagittaire, 1947, página 87.)

⁶² K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, 1934, p. 301. Versión francesa: *La structure de l'organisme*, Gallimard, 1951. (Merleau-Ponty debe mucho a los trabajos de Goldstein y lo reconoce plenamente.)

nueva especie de ser, sino una nueva forma de unidad, no puede reposar en sí mismo.⁶³

Piensa que el nuevo concepto del hombre, tal como se desprende de la filosofía, de la psicología, de la literatura, del arte y de la política de nuestro tiempo, hace estallar los marcos tradicionales del espiritualismo y del materialismo, del optimismo y del pesimismo. El hombre no es un puro espíritu; es un cuerpo, pero un cuerpo que siente y también percibe, que prevé y transforma el medio en el que vive.

Tal concepto implica evidentemente el de la imposibilidad de llegar solo a la verdad, ya que la percepción es co-percepción y que el propio cuerpo forma parte de la incorporeidad que nos revela los unos a los otros. La verdad se constituye en la comunicación, en la relación infinita de cada uno con los otros y con las cosas. En tal perspectiva, hay que renunciar tanto a la objetividad entendida como algo dado cuanto a lo absoluto del sujeto, que no es más que un término en el proceso de intersubjetivación. En otras palabras, si los hechos están siempre en relación con la conciencia (es decir, los fenómenos) la conciencia es siempre interrelación de sujetos que no son ni absolutos ni solipsistas.

El papel y el alcance que Merleau-Ponty atribuye a la noción de estructura debe evidentemente mucho también a la *Gestalttheorie*, cuyos trabajos le parece que exigen un cuestionamiento de las condiciones y de los límites de un saber científico, muy particularmente en el campo de la psicología animal. Conserva de los experimentos de Köhler la aclaración del hecho de que las relaciones estímulo-respuesta están condicionadas por cierta estructura del universo animal de que se trate, y que una descripción válida no podría hacer abstracción de ello. Pero los *gestaltistas*, según Merleau-Ponty, no han podido extraer todas las consecuencias implicadas en sus investigaciones. Por amor a las fórmulas precisas, han estudiado de preferencia formas que ponen en juego las funciones sensoriales anónimas, en detrimento de formas más complejas que interesan a la personalidad entera; formas más difíciles de descubrir, en tanto que dependen menos directamente de las condiciones exteriores dadas, pero que son más valiosas para el conocimiento del comportamiento humano. Por otra parte, un prejuicio científico los ha incitado generalmente a creer que la totalidad de los fenómenos pertenece al universo de la física y que los progresos de esta ciencia, ligados a los de la fisiología, permitirán comprender finalmen-

⁶³ *La structure du comportement*, *op. cit.*, p. 196.

te cómo las formas más complejas reposan, en último análisis, en las más simples.⁶⁴

En realidad: "... la diferencia entre la *Gestalt* del círculo y la significación círculo consiste en que la segunda es reconocida por un entendimiento que la engendra como lugar de los puntos equidistantes de un centro; la primera, por un sujeto familiar con su mundo y capaz de captarla como una modulación de este mundo, como fisonía circular."⁶⁵

Es difícil, sin traicionarla por una exposición superficial, resumir una dialéctica tan concreta y sutil como la de Merleau-Ponty que se esfuerza por describir la experiencia humana uniendo todos los aspectos de lo dado. Pensamiento ambiguo, se sabe de sobra,⁶⁶ algunas veces desconcertante. La manera misma de abordar los problemas, en una especie de claro-oscuro, a medio camino entre lo inmediato y lo conceptual, entre la descripción y la explicación, según se trate de *estructura* o de *significación*, que pretende determinar un modo mixto de existencia, a la vez cosa y conciencia, no podría satisfacer a todos los espíritus. Con respecto a él y a Sartre, puede uno preguntarse si la vida conceptual encuentra plenamente su ventaja. Al acabar *La structure du comportement* se da bien cuenta de la dificultad:

¿Cuáles son las relaciones de esta conciencia natural y la pura conciencia de sí? ¿Se puede pensar la conciencia perceptiva sin suprimirla como modo original, mantener en ella la especificidad sin hacer impensable su relación con la conciencia intelectual? Si lo esencial de la solución criticista consiste en empujar la existencia a los límites del conocimiento y en encontrar la significación intelectual en la estructura concreta y, si como se ha dicho, la suerte del criticismo está vinculada a esta teoría intelectualista de la percepción, en el caso de que no fuera aceptable, habría que definir de nuevo la filosofía trascendental de modo de integrar ahí hasta el fenómeno de lo real. La "cosa" natural, el organismo, el comportamiento de los otros y el mío no existen más que por su sentido, pero el sentido que surge de ellos no es todavía un objeto kantiano, la vida intencional que los constituye no es todavía una representación, la "comprensión" a la que da acceso no es entonces una intelección.⁶⁷

⁶⁴ *Sens et non-sens*, París, Nagel, 1948, pp. 165-196 (*La métaphysique dans l'homme*).

⁶⁵ *Fenomenología de la percepción*, p. 470.

⁶⁶ Ferdinand Alquié, *Une philosophie de l'ambiguïté*, en la revista *Fontaine*, tomo XI, p. 59; A. de Waelens, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Lovaina, 1951.

⁶⁷ *La structure du comportement*, *op. cit.*, p. 124. (El subrayado es mío.)

Al final de la *Fenomenología de la percepción*, declara:

Encontramos por debajo de la intencionalidad de acto o tética, y como su condición de posibilidad, una intencionalidad operante, que ya trabaja antes de toda tesis o de todo juicio, un "Logos del mundo estético", un "arte escondido en las profundidades del alma humana", y que, como todo arte, "sólo se conoce por sus resultados".⁶⁸

Aquí Merleau-Ponty piensa en Husserl, pero puede también recordar a Benedetto Croce, quien escribió una *Esthétique comme science de l'expression et linguistique générale* (1900) precisamente para dar cuenta de una "intuición pura" que considera como la forma inmediata e ingenua del conocimiento, anterior a todo juicio de realidad; pero elaboró después una *Logique comme science du concept pur* (1905), de la que hace una especie de *universal-concreto* de Hegel del que se distinguen dos pseudo-conceptos, para explicar igualmente la autonomía del pensamiento conceptual y para justificar su capacidad de recuperar, en cierta forma, en el plano de la vida reflexiva, las intuiciones de la vida inmediata y los resultados de la *praxis* humana.⁶⁹

Es entonces otra en particular la diferencia de intención y de tonalidad, el problema de la naturaleza y del alcance del concepto que se cuestiona. Si Croce, en su "filosofía del espíritu", lo resuelve de una manera que puede criticarse, me parece que en el existencialismo de Sartre y de Merleau-Ponty se diluye más de lo que verdaderamente se aclara.

Pero cualquiera que sea este problema de orden esencialmente filosófico, queda por afirmar que Merleau-Ponty, por su reflexión lúcida y profunda sobre las ciencias humanas, nutridas de una rara información sobre sus métodos y sobre sus resultados, ha ejercido una influencia no sólo en ciertas investigaciones particulares sino en la vida cultural en general, a la manera de Bergson, de Croce y de Sartre. Filósofo "comprometido", su excepcional erudición estaba al servicio de un apasionado interés por todas las formas de la actividad humana, y se había convertido para muchos hombres en un maestro del pensar.

Más discreto que Sartre, no disponía de sus medios de expresión,

⁶⁸ *Fenomenología de la percepción*, *op. cit.*, p. 470.

⁶⁹ Si Merleau-Ponty hace alusión a Croce en *Signes* (Gallimard, 1960), pp. 195-196, no dice nada en *Las aventuras de la dialéctica* de su transformación de la dialéctica hegeliana que había precedido de una crítica, por otra parte demasiado especulativa, del marxismo (*Matérialisme historique et économie marxiste*, 1900).

asombrosamente variados, y se eclipsó un poco a los ojos del gran público. Poco después de su muerte, Sartre restableció honestamente la verdadera naturaleza de su colaboración.⁷⁰ Si la partida inesperada de Merleau-Ponty a los 53 años no la han resentido verdaderamente sino quienes conocían al hombre o a su pensamiento, es probable que el tiempo hará más intensamente sensible la importancia de una obra interrumpida demasiado temprano, que estaba sin duda lejos de estar acabada. Una obra, que en el campo del que se ocupa este volumen, ha animado principalmente a los experimentadores de psicología animal y a los practicantes de psicopatología a transformar sus perspectivas.⁷¹

También aparece Merleau-Ponty como uno de los que más han contribuido a restablecer, entre las ciencias psicológicas y la filosofía, estos vínculos que los primeros psicólogos intentaban romper definitivamente.

CONCLUSIÓN

AL TÉRMINO de este estudio, espero haber sacado a luz algunos aspectos esenciales del drama del hombre occidental en su afán de conocerse mejor; cómo ha llegado a la elaboración de una psicología vacía, en la medida en que quiere ser "científica", de la sustancia misma que el término designa etimológicamente; y cuál ha sido, en sus grandes rasgos, la evolución de esta nueva psicología.

Después de haber ido a remolque del positivismo, ha experimentado otras influencias, en particular la de la fenomenología de Husserl, que la ha incitado a estudiar más profundamente el juego de la percepción.

Desde la época de Wundt, cuando las investigaciones versaban sobre los fenómenos psíquicos considerados elementales, muchas revoluciones han alterado las perspectivas iniciales. La de Freud, durante largo tiempo ignorada por las psicologías de laboratorio, ha sido decisiva. También la de la *Gestalttheorie*. Así la una como la otra han impuesto la exigencia de estudiar al hombre en su totalidad, y ya no deshumanizado por un fraccionamiento artificial. Los *tests* mentales, después de la gran boga que tuvieron, han perdido buena parte de su prestigio. Si no se puede discutir su utilidad en el campo de la psicotécnica, hoy se reconoce, en general, que un verdadero diagnóstico de la personalidad no puede ser sino el fruto de un juicio y de una estimación complejos.

En pocas palabras, la evolución de la "psicología experimental" demuestra que era ilusoria la pretensión de reducirla a una ciencia natural, de calcarla sobre la fisiología, en total solución de continuidad con los problemas de la filosofía. Inclusive se puede observar que la fisiología, de lo sucesivo, ha tendido a menudo a integrarse en una antropología, en virtud de una verdadera inversión de las perspectivas. En diciembre de 1878, en una conferencia dada en la Universidad de Ginebra, el psicólogo Théodore Flournoy declaraba:

¡Cuántos capítulos de psicología llamada científica, positiva, en los que la toma de partido metafísica se transparenta casi a cada paso entre líneas, y cuyo tono se acerca más al *odium theologicum* que a la serena indiferencia de la ciencia en materia de creencia filosófica!

Al complicarse y diversificarse, la psicología ya no se ha encerrado en una actitud hostil, ni siquiera "de serena indiferencia" hacia la

⁷⁰ "Merleau-Ponty vivant", en *Les temps modernes*, 1961, núm. 184-185.

⁷¹ Véase el capítulo xxii, § 4, y el xxiv, § 2.

filosofía. Animada por una ambición nueva, ha aspirado frecuentemente al conocimiento total del comportamiento y de la vida interior. Ahora bien, sin desconocer la importancia de sus descubrimientos, no solamente útiles, sino capaces de aclarar muchos aspectos del psiquismo humano: automatismos, hábitos, conductas neuróticas, etc., fuerza es reconocer que no siempre evita el escollo de dar como explicación una extrapolación; ni de confundir, subrepticiamente, el conocimiento de condicionamientos con el de la realidad condicionada.

Hoy como ayer la pregunta fundamental sigue siendo: ¿qué es el hombre? Y excluye, en principio, toda respuesta dada en el solo terreno de las ciencias biológicas y psicológicas. Pues no se trata del hombre en cuanto producto de la naturaleza, en cuanto objeto entre todos los objetos que pueblan nuestro universo, sino el del hombre como sujeto.

No todos los psicólogos, cierto es, tienen la audacia de Watson y admiten la realidad *sui generis* del psiquismo humano. Pero sus métodos lo objetivizan fatalmente, inclusive cuando no lo descomponen ya en elementos que pueden yuxtaponerse, inclusive cuando hablan en términos de funciones, de actividades o de campos perceptivos. Independientemente de la diversidad de las escuelas, irreducibles a un denominador común, todas las variantes introducidas en el instrumental mental que utiliza la psicología científica para experimentar, describir y clasificar los procesos psíquicos, no podrían cambiar en nada este carácter objetivador. No constituye, de ninguna manera, un vicio rehibitorio, pero le impide a la psicología aspirar a la hegemonía ante este problema esencial: ¿cómo surge del mundo biológico el ser humano, con su inteligencia y sus criterios de valor, estéticos, lógicos, morales? Esta aparición de la conciencia de sí constituye, hoy como ayer, el acontecimiento irreductible y fundamental, del cual reciben su significación los fenómenos y los procesos, físicos, biológicos o psicológicos.

Solamente en este extraño poder de hacerse, a la vez, sujeto y objeto, estriba el principio originario de la humanidad y de su historia, el que funda todos los demás, y, con mayor razón, todas las explicaciones particulares.

Desde este punto de vista, no podría haber ruptura total entre la antigua y la nueva psicología. Una y otra, por vías y métodos diferentes, no pueden sino aportar su contribución, y aun alguna dimensión nueva, a este conocimiento de sí, por sí, preconizado ya por el viejo Sócrates.

BIBLIOGRAFÍA SUMARIA

- George Sidney Brett, *A History of Psychology*, Londres (George Allen and Unwin Ltd.) y Nueva York (The Macmillan Company), 3 vols., 1912-1921.
- Histoire générale de la Médecine*, bajo la dirección de Laignel-Lavastine, 3 vols., París, Albin Michel, 1938-1949.
- Rudolf Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker, eine des Lebensproblems der Menschheit-Entwicklungsgeschichte - von Plato bis zur Gegenwart* (Mte. Auff., Leipzig, 1917).
- L'Anima*, a cura di Michele Federico Sciacca, diversos colaboradores. Stab, Tip. Soc. Ed. "Cremona Nuova", Cremona, 1954. Obra publicada "con aprobación eclesiástica".
- Erwin Rohde, *Psyché*, el culto del alma entre los griegos y su creencia en la inmortalidad. Traducción francesa por Auguste Reymond (Payot, París, 1928).
- Adriano Tilgher, *La visione greca della vita*, Roma, Bardi, 1922.
- Paul Foulquié y Gérard Deledalle, *La Psychologie contemporaine*, P.U.F., 1951.
- Lucien Daumas, *La psychologie de la fin du moyen âge au début du XX^e siècle*; François le Terrier y Gilbert Simondon, *La psychologie moderne* (en la Enciclopedia de La Pléiade, V, *Histoire de la science*, pp. 1627-1702).
- Maurice Reuchlin, *Histoire de la Psychologie*, P.U.F., 1957 (se trata solamente de la "nueva psicología").
- Paul Guillaume, *Introduction à la psychologie* (París, Vrin, 1954).
- Jean Delay y Pierre Pichot, *Abrégé de psychologie* (París, Masson et Cie., 1964).
- Jean Laplanche y J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse* (P.U.F., 1967).

ÍNDICE

<i>Prólogo</i>	7
<i>Prólogo a la cuarta edición</i>	11

Primera Parte

LA NOCIÓN DE ALMA ENTRE LOS GRIEGOS

I. <i>La Grecia primitiva</i>	15
1. El animismo, 15; 2. El mundo homérico, 17; 3. El culto de Dionisos, 19; 4. El mito órfico, 20	
II. <i>El nacimiento de la exigencia racional</i>	22
1. Los primeros jonios, 22; 2. Heráclito y el devenir, 23; 3. Parménides y el ser inmóvil, 27; 4. Alcmeón de Crotona, 28; 5. Los cuatro elementos de Empédocles, 29; 6. El <i>nous</i> de Anaxágoras, 33; 7. Diógenes de Apolonia, 35	
III. <i>La psicología médica en la Antigüedad</i>	37
1. Los orígenes de la medicina hipocrática, 37; 2. Las causas y la curación de las enfermedades, 38; 3. La energía vital y el papel del cerebro, 39; 4. El hombre en el universo, 40; 5. La sabiduría hipocrática, 42; 6. Aspectos psicoterapéuticos, 44; 7. De Hipócrates a Galeno, 46	
IV. <i>La enseñanza de los sofistas y el método socrático</i>	48
1. El descubrimiento de la subjetividad, 48; 2. El relativismo de Protágoras, 49; 3. Georgias y el lenguaje, 51; 4. La búsqueda socrática, 52	
V. <i>La psicología de Platón</i>	55
1. La espiritualidad del alma y su destino, 55; 2. El proceso del conocimiento, 56; 3. Una psico-fisiología finalista, 58; 4. Los trastornos psíquicos y los factores inconscientes, 60	
VI. <i>La psicología de Aristóteles</i>	63
1. Aristóteles y sus precursores, 63; 2. La oposición a Platón, 64; 3. El alma como "forma" del cuerpo, 65; 4. Lo propio del hombre, 66; 5. La primacía ontológica, 67; 6. El objeto de la psicología, 68; 7. Las sensaciones y la percepción, 69; 8. La imaginación, la memoria, los sueños, 73; 9. El principio de perfección, 76	

- VII. *La psicología del epicureísmo y del estoicismo* 78
 1. La exigencia imanentista, 78; 2. Las condiciones históricas, 78; 3. Los átomos y el *clinamen*, 79; 4. La materialidad del alma y el conocimiento, 80; 5. La psicoterapia epicúrea, 83; 6. El panteísmo estoico, 85; 7. El *pneuma* divino, 85; 8. El mundo, el alma, la libertad, 88

Segunda Parte

LA CRISIS DEL MUNDO MEDITERRÁNEO Y LA ERA CRISTIANA

- VIII. *La irrupción del pensamiento hebraico* 93
 1. El sincretismo alejandrino, 93; 2. Filón y la tradición judía, 94; 3. El alma y el mundo exterior, 95; 4. La vida espiritual, 97; 5. El cambio de perspectiva, 99
- IX. *La cumbre del neoplatonismo: Plotino* 101
 1. Plotino y su tiempo, 101; 2. El alma universal, 102; 3. El dominio de la psicología, 104; 4. La inmaterialidad del alma y el *pneuma*, 105; 5. El organismo y las sensaciones, 106; 6. La imaginación, la memoria, la conciencia, 108; 7. La inspiración de Plotino, 110
- X. *La psicología cristiana* 112
 1. La nueva intuición del mundo, 112; 2. San Pablo, 113; 3. La psicología de los apologistas, 117; 4. Tertuliano, 117; 5. Clemente de Alejandría, 119; 6. Orígenes, 121
- XI. *San Agustín* 124
 1. El contexto metafísico, 124; 2. El hombre del pecado original, 125; 3. La evidencia inmediata del alma, 127; 4. Los grados y las funciones del alma, 129; 5. Los sentidos, la razón, la memoria, 132; 6. La influencia del agustinismo, 135
- XII. *Santo Tomás de Aquino* 137
 1. La orientación metafísica, 137; 2. El alma y sus "potencias", 138; 3. Los sentidos exteriores, 140; 4. El sentido común, 141; 5. El papel de las imágenes, 142; 6. El "papel" del intelecto agente, 143; 7. El dualismo tomista, 145

Tercera Parte

LA EDAD MODERNA

- XIII. *La ruptura con la tradición y la constitución del mundo moderno* 149
 1. La gran crisis del siglo xvi, 149; 2. La nueva imagen del uni-

- verso, 152; 3. La Reforma y la demonología, 154; 4. El hombre como objeto de investigaciones concretas, 155
- XIV. *Las ideas psicológicas en el Renacimiento* 160
 1. Leonardo da Vinci, 160; 2. Paracelso (1493-1541), 167; 3. Pietro Pomponazzi, 172; 4. Bernardino Telesio, 175; 5. Giordano Bruno (1550-1600), 178; 6. Michel de Montaigne (1533-1592), 186; 7. Francis Bacon (1561-1626), 195
- XV. *El dualismo cartesiano* 203
 1. La revolución metodológica, 203; 2. El dogmatismo de las dos sustancias, 204; 3. El espíritu y el cuerpo, 208; 4. Las imágenes y la percepción, 210; 5. La psicología concreta de Descartes, 213; 6. La psicoterapia cartesiana, 215; 7. La nueva problemática, 217
- XVI. *Las reacciones a Descartes* 219
 1. La psicología religiosa de Pascal y de Malebranche, 219; 2. Spinoza o el paralelismo de identidad, 224; 3. Locke o la exigencia empirista, 233; 4. Leibniz o el descubrimiento del inconsciente, 242; 5. Las investigaciones experimentales, 250
- XVII. *La psicología en el Siglo de las Luces* 253
 1. El surgimiento de las ciencias del hombre y la supervivencia del espíritu mágico, 253; 2. La psicología subjetiva de Berkeley, 257; 3. El mecanicismo de La Mettrie, 262; 4. El hombre de los enciclopedistas, 273; 5. El alma en Voltaire y en Rousseau, 288; 6. La psicología espiritualista de Condillac, 298; 7. El "sueño audaz" de Charles Bonnet, 302; 8. La psico-fisiología de Cabanis, 309; 9. La fenomenología de Hume, 315; 10. La psicología racional de Christian Wolff, 322
- XVIII. *La psicología en el pensamiento alemán del siglo xix* 324
 1. La importancia del pensamiento germánico, 324; 2. Las condiciones del conocimiento en Kant, 324; 3. La ilusión de la psicología racional, 325; 4. El carácter práctico de la psicología, 327; 5. Las dificultades de una psicología como ciencia, 329; 6. La intuición del alma como actividad, 330; 7. Hegel y lo universal concreto, 331; 8. El inconsciente en la filosofía alemana, 336
- XIX. *De Maine de Biran a Bergson* 339
 1. El "hecho primitivo" del yo y la primacía del esfuerzo voluntario, 339; 2. La tarea de la psicología, 341; 3. La libertad y la vida afectiva, 343; 4. La exigencia de una psicología espiritualista, 347; 5. El surgimiento del pensamiento de Bergson, 348; 6. Los "datos inmediatos" de la conciencia y el "yo profundo", 349; 7. Las dos memorias, 350; 8. La influencia del bergsonismo, 354

Cuarta Parte

LA "NUEVA" PSICOLOGÍA

XX.	<i>El nacimiento y el desarrollo de la psicología científica</i>	359
	1. El clima positivista, 359; 2. El empirismo inglés, 360; 3. La psicología experimental en Alemania, 363; 4. La obra de Théodule Ribot (1839-1916), 368; 5. Las ciencias psicológicas en 1900, 370; 6. La introspección rehabilitada, 374	
XXI.	<i>La formación de las escuelas en el siglo xx</i>	376
	1. La psicología "de las profundidades", 376; 2. La reflexología y el "behaviorismo", 406; 3. La <i>Gestalttheorie</i> , 413	
XXII.	<i>Los principales campos de investigación</i>	420
	1. El problema de los criterios, 420; 2. El empleo de los tests y sus límites, 421; 3. La psicofisiología, 430; 4. La psicología animal, 433; 5. La psicología genética, 449; 6. La caracterología, 470	
XXIII.	<i>La psicología social</i>	485
	1. Los principios de la psicología social, 485; 2. El "culturalismo" norteamericano, 488; 3. El enfoque experimental, 508; 4. Psicología social, ciencia y filosofía, 527	
XXIV.	<i>Fenomenología y psicología</i>	536
	1. Husserl y la psicología, 536; 2. La influencia de la fenomenología, 540; 3. La psicología fenomenológica en Jean-Paul Sartre, 544; 4. La psicología fenomenológica de Maurice Merleau-Ponty, 559	
	<i>Conclusión</i>	569
	<i>BIBLIOGRAFÍA SUMARIA</i>	571

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de junio de 2003 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. Se tiraron 2 000 ejemplares.

BIBLIOTECA UDES

f.-l. mueller



historia de la psicología

Los orígenes de lo que ahora conocemos como psicología —una disciplina científica articulada, sistemática— se remontan a la antigüedad griega, y en especial a ese momento en el cual el hombre se inclina sobre sí mismo para interrogar su propia existencia, sus poderes, sus múltiples enigmas. F.- L. Mueller ha escrito esta *Historia de la psicología* como un documento narrativo que atiende sobre todo a las modalidades de cada época histórica del desarrollo de esta ciencia. La psicología experimentó un prodigioso avance a partir de la segunda mitad del siglo xix. El positivismo fue la matriz donde se generaron los grandes cambios. La transformación fue total; se abandonaron bagajes metodológicos, en particular aquellos que tomaban como modelo a las ciencias naturales; se alcanzó una concepción global del ser humano, en contraste con la anterior parcelación, y se recibió el influjo fecundante de las modernas filosofías y de los acervos de la teoría de la *Gestalt* y del psicoanálisis freudiano y posfreudiano.



fondo de cultura económica

Este libro fue distribuido por cortesía de:



Para obtener tu propio acceso a lecturas y libros electrónicos ilimitados GRATIS hoy mismo, visita:

<http://espanol.Free-eBooks.net>

Comparte este libro con todos y cada uno de tus amigos de forma automática, mediante la selección de cualquiera de las opciones de abajo:



Para mostrar tu agradecimiento al autor y ayudar a otros para tener agradables experiencias de lectura y encontrar información valiosa, estaremos muy agradecidos si

["publicas un comentario para este libro aquí"](#)



INFORMACIÓN DE LOS DERECHOS DEL AUTOR

Free-eBooks.net respeta la propiedad intelectual de otros. Cuando los propietarios de los derechos de un libro envían su trabajo a Free-eBooks.net, nos están dando permiso para distribuir dicho material. A menos que se indique lo contrario en este libro, este permiso no se transmite a los demás. Por lo tanto, la redistribución de este libro sin el permiso del propietario de los derechos, puede constituir una infracción a las leyes de propiedad intelectual. Si usted cree que su trabajo se ha utilizado de una manera que constituya una violación a los derechos de autor, por favor, siga nuestras Recomendaciones y Procedimiento de Reclamos de Violación a Derechos de Autor como se ve en nuestras Condiciones de Servicio aquí:

<http://espanol.free-ebooks.net/tos.html>