

BIBLIOTECA CIENTÍFICO-FILOSÓFICA

BOSQUEJO

DE UNA

PSICOLOGÍA

BASADA EN LA EXPERIENCIA

POR

H. HÖFFDING

NUEVA EDICIÓN, REVISADA

POR

SANTOS RUBIANO



MADRID

DANIEL JORRO, EDITOR

23, CALLE DE LA PAZ, 23

1926

ENCICLOPEDIA CIENTÍFICA

TOMOS PUBLICADOS

BECHTEREW (W.)—*Las funciones de los centros nerviosos.*—Traducción de Luis de Hoyos Sáinz. Madrid, 1917.—7 pesetas.

BUSQUET (H.)—*La función sexual.*—Traducción de Anselmo González. Madrid, 1913.—7 pesetas.

CORDIER.—*Turbinas de vapor.*—Traducción de Luis Inglada Ors.—Madrid, 1921.—9 pesetas.

CHARBONNIER (P.)—*Balística exterior racional.*—(Problema Balístico principal). Traducción y notas por Francisco de P. Ripoll. Con 78 figuras en el texto. Madrid, 1916.—15 pesetas.

DUPRAT (G. L.)—*Solidaridad social.*—Traducción de F. Peyró Carrió. Madrid, 1913.—7 pesetas.

GUYOT (Y.)—*El comercio y los comerciantes.*—Traducción de Rafael Urbano. Madrid, 1914.—7 pesetas.

JOTEYKO (J.)—*La función muscular.*—Traducción de Anselmo González. Madrid, 1920.—7 pesetas.

MAZZARELLA (J.)—*Los tipos sociales y el Derecho.*—Traducción de Carlos G. Posada, 1913.—7 pesetas.

OCAGNE (M.)—*Cálculo gráfico.*—Traducción de L. Gutiérrez del Arroyo. Madrid, 1914.—9 pesetas.

RENARD (Georges)—*Sindicatos, trade-unions y corporaciones.*—Traducción aumentada con un prólogo, un apéndice y un índice bibliográfico sobre el movimiento obrero español, por Manuel Núñez de Arenas. Madrid, 1913.—9 pesetas.

RICHARD (Gastón)—*Pedagogía experimental.*—Traducción de Anselmo González. Madrid, 1913.—7 pesetas.

SEBILLOT (Pablo)—*El paganismo contemporáneo en los pueblos celto-latinos.*—Traducción de F. Peyró Carrió. Madrid, 1914.—7 pesetas.

VALLAUX (Camilo)—*El suelo y el Estado.*—(Geografía social). Traducción de Carlos G. Posada. Madrid, 1914.—7 pesetas.

Estas obras constan de tomos de 400 a 500 páginas, tamaño 19 × 12, con o sin figuras en el texto, encuadernados en tela con planchas.

Así nace el Bosquejo

1947

BOSQUEJO
DE UNA
PSICOLOGÍA
BASADA EN LA EXPERIENCIA

*H69416
OR
2591*

BIBLIOTECA INTERNACIONAL

DE

PSICOLOGÍA EXPERIMENTAL

NORMAL Y PATOLÓGICA

- Baldwin.**—EL PENSAMIENTO Y LAS COSAS. EL JUICIO Y EL CONOCIMIENTO.— Traducción de Francisco Rodríguez Besteiro. Con figuras. Madrid, 1911.
- Claparède.**—LA ASOCIACIÓN DE LAS IDEAS.—Traducción de Domingo Barnés. Con figuras. Madrid, 1907.
- Cuyer.**—LA MÍMICA.—Traducción de *Alejandro Miquis*. Con 75 figuras. Madrid, 1916.
- Dugas.**—LA IMAGINACIÓN.—Traducción del Dr. César Juarros. Madrid, 1905.
- Duprat.**—LA MORAL.—Fundamentos psico-sociológicos de una conducta racional. Traducción de Ricardo Rubio. Madrid, 1905.
- Grasset.**—EL HIPNOTISMO Y LA SUGESTIÓN.—Traducción de Eduardo García del Real. Con figuras. Madrid, 1906.
- Malapert.**—EL CARÁCTER.—Traducción de José María González. Madrid, 1905.
- Marchand.**—EL GUSTO.—Traducción de Alejo García Góngora. Con 33 figuras. Madrid, 1906.
- Marie (Dr. A.)**—LA DEMENCIA.—Traducción de Anselmo González. Con figuras. Madrid, 1908.
- Nuel.**—LA VISIÓN.—Traducción del Dr. Víctor Martín. Con 22 figuras. Madrid, 1905.
- Paulhan.**—LA VOLUNTAD.—Traducción de Ricardo Rubio. Madrid, 1905.
- Pillsbury.**—LA ATENCIÓN.—Traducción de Domingo Barnés. Madrid, 1910.
- Pitres y Régis.**—LAS OBSESIONES Y LOS IMPULSOS.—Traducción de José María González. Madrid, 1910.
- Sergi.**—LAS EMOCIONES.—Traducción de Julián Besteiro. Con figuras. Madrid, 1906.
- Toulouse, Vaschide y Pieron.**—TÉCNICA DE PSICOLOGÍA EXPERIMENTAL (*Examen de sujetos*).—Traducción de Ricardo Rubio. Con figuras. Madrid, 1906.
- Van Biervliet.**—LA MEMORIA.—Traducción de Martín Navarro. Madrid, 1905.
- Vigouroux y Juquelier.**—EL CONTAGIO MENTAL.—Traducción del Dr. César Juarros. Madrid, 1914.
- Woodworth.**—EL MOVIMIENTO.—Traducción de Domingo Vaca. Con figuras. Madrid, 1907.

Constan estas obras de tomos de 350 a 500 páginas, tamaño 19 × 12 centímetros. Seis pesetas cada tomo.

BIBLIOTECA CIENTÍFICO-FILOSÓFICA

BOSQUEJO
DE UNA
PSICOLOGÍA
BASADA EN LA EXPERIENCIA

POR

H. HÖFFDING

NUEVA EDICIÓN, REVISADA

POR

SANTOS RUBIANO



Fondo bibliográfico
Dionisio Ridruejo
Biblioteca Pública de Soria

2591

MADRID
DANIEL JORRO, EDITOR
23, CALLE DE LA PAZ, 23
1926

ES PROPIEDAD

MADRID.—Imprenta del Colegio Nacional de Sordomudos y de Ciegos,
Paseo de la Castellana, núm. 69

SUMARIO

I.—OBJETO Y MÉTODO DE LA PSICOLOGÍA.....	1
1. Definición provisional de la psicología como ciencia del alma.—2. La percepción externa precede a la percepción interna.—3. Prueba obtenida del lenguaje.—4. Desarrollo psicológico de la distinción entre el yo y el no yo.—5. Concepción mitológica del alma.—6. Conocimiento directo e indirecto de la vida psíquica.—7. Psicología y Metafísica.—8. Método de la Psicología: <i>a.</i> Dificultad de la observación interna; <i>b.</i> Influjo de las diferencias individuales; <i>c.</i> Análisis psicológico; <i>d.</i> Psicología experimental; <i>e.</i> Psicología subjetiva y objetiva; <i>f.</i> Relaciones mutuas entre los diferentes métodos.—9. Relaciones de la Psicología con la Lógica y la Moral.	
II.—ALMA Y CUERPO	47
1. El punto de vista empírico (fenomenológico).—2. La ley de la conservación de la energía.—3. La vida orgánica y la conservación de la energía.—4. <i>a.</i> Función del sistema nervioso; <i>b.</i> Movimiento reflejo; <i>c.</i> Centros nerviosos secundarios; <i>d.</i> El cerebro; <i>e.</i> El cerebro y los centros inferiores. 5. Determinación provisional de los caracteres de la vida consciente.—6. Paralelo entre la conciencia y el sistema nervioso.—7. Proporcionalidad entre la vida consciente y la actividad cerebral.—8. <i>a.</i> Hipótesis dualista e idealista; <i>b.</i> Hipótesis monista y materialista; <i>c.</i> Hipótesis monista y espiritualista; <i>d.</i> Hipótesis de la identidad (monismo).	
III.—LO CONSCIENTE Y LO INCONSCIENTE	115
1. Definición de lo inconsciente.—2. Resultados intelectuales conscientes de un trabajo preliminar inconsciente.—3. Percepciones sensibles conscientes resultantes de un trabajo preliminar inconsciente.—4. Intermediarios inconscientes.—5. Instinto y hábito.—6. Actividades consciente e inconsciente simultáneas.—7. Génesis inconsciente del sentimiento.—8. El estado de ensueño.—9. El despertar por la relación psíquica de la excitación.—10. Hipótesis sobre la extensión de la vida psíquica.—11. Psicología y mecánica física.	

IV.—DIVISIÓN DE LOS ELEMENTOS PSICOLÓGICOS.....	139
1. División de los elementos pero no de los estados.—2. La división psicológica en tres clases.—3. Esta división no es una división original.—4. Evolución de la conciencia individual.—5. Diferenciación psicológica durante la evolución de la raza.—6. Condiciones de la diferenciación.—7. <i>a.</i> No hay conocimiento sin sentimiento. <i>b.</i> No hay conocimiento sin voluntad. <i>c.</i> No hay sentimiento sin conocimiento. <i>d.</i> Conexión del sentimiento y de la voluntad. <i>e.</i> La voluntad como primero y último elemento.	
V.—PSICOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO.....	161
A. <i>Sensación</i>	161
1. Significación psicológica de cuestión de la simplicidad e independencia de las sensaciones.—2. Simplicidad de las sensaciones.—3. Independencia de las sensaciones.—4. Cualidad de las sensaciones.—5. La ley de la relación en el dominio de las sensaciones.—6. Sensaciones kinestésicas.—7. Percepción sensible y movimiento.	
B. <i>Representación</i>	194
1. Sensación y percepción.—2. Representaciones libres.—3. Sensación, percepción y representación libre.—4. Cómo las representaciones libres se distinguen de las percepciones.—5. Unidad formal y real de la conciencia.—6. Conservación de las representaciones.—7. <i>a.</i> Recuerdos imágenes, alucinaciones, ilusiones; <i>b. α.</i> El recuerdo condicionado por las circunstancias de la fijación; <i>β.</i> El recuerdo condicionado por las circunstancias de la reproducción; <i>γ.</i> El recuerdo condicionado por la naturaleza de las representaciones.—8. <i>a.</i> La asociación de las representaciones está sometida a leyes; <i>b.</i> Leyes de la asociación de las representaciones; <i>c.</i> Ley fundamental de la asociación; <i>d.</i> Leyes del olvido.—9. Representaciones elementales, imágenes e ideas individuales, ideas generales.—10. El lenguaje y las representaciones.—11. La asociación de ideas y el pensamiento.—12. Formación de las imágenes individuales libres (imaginación).	
C. <i>Ideas de tiempo y de espacio</i>	289
1. Condiciones de la representación del tiempo.—2. Su desarrollo.—3. Su carácter simbólico.—4. Apreciación del tiempo.—5. La forma del espacio, ¿es primitiva?—6. La percepción de la distancia, es primitiva?— <i>a.</i> La percepción de la superficie, ¿es primitiva? <i>b.</i> Excitaciones simultáneas; <i>c.</i> Signos locales.—8. Teorías nativista y genética.—9. Base orgánica de la intuición de espacio.—10. La idea de espacio.	
D. <i>La percepción de lo real</i>	324
1. El contenido del conocimiento, en cuanto es expresión de una realidad.—2. La coherencia, criterio de la realidad.	

3. <i>a.</i> La idea de causa; <i>b.</i> El principio de causalidad.—	
4. Evolución psicológica de la idea de causa.—5. Límites del conocimiento.	
VI. — PSICOLOGÍA DEL SENTIMIENTO.....	347
A. Sentimiento y sensación.....	347
1. Unidad de la vida afectiva.—2. El sentimiento difiere de la sensación.—3. El sentimiento y los sentidos particulares: <i>a.</i> El sentimiento vital; <i>b.</i> Sentimientos provocados por el contacto y el movimiento; <i>c.</i> Sentimientos provocados por el gusto; <i>d.</i> por el olfato; <i>e.</i> por la vista y el oído.—4. Marcha de la evolución natural de los sentimientos elementales.	
B. Sentimiento y representación.....	366
1. Prioridad del sentimiento.—2. <i>a.</i> Aversión, disgusto, odio; <i>b.</i> Amor, alegría, simpatía; <i>c.</i> Tendencia, deseo, inclinación; <i>d.</i> Esperanza, temor; <i>e.</i> Sentimientos mixtos.—3. Ley de la evolución del sentimiento.—4. Memoria afectiva.	
C. Egoísmo y simpatía.....	382
1. Centro de gravedad egoísta.—2. Génesis psicológica de la simpatía.—3. Base fisiológica de la simpatía.—4. El amor y la simpatía.—5. La simpatía se refuerza por la herencia y la tradición.—6. Satisfacción ideal de la simpatía.—7. Simpatía desinteresada.—8. Sentimiento moral y religioso.—9. Sentimiento intelectual y estético.	
D. Fisiología y biología del sentimiento.....	423
1. Base fisiológica del sentimiento.—2. Importancia biológica del sentimiento.—3. El sentimiento y las condiciones vitales.	
E. Valor de la ley de relación con respecto a los sentimientos.....	435
1. La ley de relación es común al conocimiento y al sentimiento.—2. Contraste y ritmo en la vida afectiva.—3. Sentimientos de relatividad.—4. Efecto de la repetición en el sentimiento.—5. Emoción y pasión.—6. El pesimismo y la ley de relación.—7. No hay estados neutros.—8. El sentimiento de lo sublime.—9. El sentimiento de lo ridículo; <i>a.</i> Risa sin ridículo; <i>b.</i> Risa, expresión de un sentimiento de fuerza y de libertad; <i>c.</i> Risa simpática (humor); <i>d.</i> El ridículo se basa en un efecto de contraste; <i>e.</i> Lo sublime y lo ridículo.	
F. Influjo del sentimiento sobre el conocimiento.....	467
1. El sentimiento como poder de inhibición, de conservación y de elección.—2. Impulso afectivo y asociación de ideas.—3. La teleología del sentimiento y el mecanismo del	

conocimiento.—4. La expansión del sentimiento: *a.* Efecto de anticipación y de realización; *b.* Efecto de idealización; *c.* Influjo estimulante y excitante.

VII.—PSICOLOGÍA DE LA VOLUNTAD.....	483
A. <i>Prioridad de la voluntad</i>	483
1. La voluntad es a la vez la más primitiva y la más derivada de las manifestaciones psíquicas.—2. Movimientos espontáneos.—3. Movimientos reflejos.—4. El instinto; lo espontáneo y lo reflexivo.—5. Atención espontánea y reflexiva.—6. <i>a.</i> La voluntad y las representaciones kinestésicas. <i>b.</i> Aislamiento y combinación de los movimientos.— <i>c.</i> Importancia del fondo innato.	
B. <i>La voluntad y los demás elementos de la conciencia</i>	500
1. La evolución superior de la voluntad tiene por condición la del conocimiento y el sentimiento: <i>a.</i> Psicología de la tendencia; <i>b.</i> El deseo; <i>c.</i> Deliberación, propósito y resolución.—2. Reacción de la voluntad sobre el conocimiento y el sentimiento; <i>a.</i> Reacción de la voluntad sobre el conocimiento; <i>b.</i> Reacción de la voluntad sobre el sentimiento; <i>c.</i> Reacción de la voluntad sobre sí misma.—3. Relación de oposición entre la voluntad y los demás elementos de la conciencia (concentración y diferenciación).—4. La conciencia de la voluntad; <i>a.</i> Conciencia de la volición; <i>b.</i> El problema de lo real en la esfera de la voluntad.—5. La voluntad y la vida psíquica inconsciente; <i>a.</i> El centro de la conciencia no es siempre el de nuestro ser; <i>b.</i> Determinismo e indeterminismo.	
C. <i>El carácter individual</i>	537
1. Diferencias individuales típicas.—2. Elementos físicos, sociales y hereditarios.—3. La individualidad psíquica, límite positivo de nuestro conocimiento.—4. La psicología y la hipótesis de la evolución.	
<i>Índice de nombres propios</i>	553
<i>Índice alfabético de materias</i>	561



BOSQUEJO

DE UNA

PSICOLOGÍA BASADA EN LA EXPERIENCIA

I

OBJETO Y MÉTODO DE LA PSICOLOGÍA

1. Definición provisional de la psicología como ciencia del alma.
2. La percepción externa precede a la percepción interna.—3. Prueba obtenida del lenguaje.—4. Desenvolvimiento psicológico de la distinción entre el yo y el no yo.—5. Concepción mitológica del alma.
6. Conocimiento directo e indirecto de la vida psíquica.—7. Psicología y metafísica.—8. Método de la psicología: *a.* Dificultad de la observación interna; *b.* Influjo de las diferencias individuales; *c.* Análisis psicológico; *d.* Psicología experimental; *e.* Psicología subjetiva y objetiva; *f.* Relaciones mutuas entre los diferentes métodos.—
9. Relaciones de la psicología con la lógica y la moral.

1. DEFINICIÓN PROVISIONAL DE LA PSICOLOGÍA COMO CIENCIA DEL ALMA.—La psicología es la ciencia del alma: tal es la definición más concisa que pudiéramos dar del objeto de las investigaciones que vamos a emprender; definición meramente provisional, que no da una idea clara y distinta, pero que opone la psicología, ciencia de lo que está dotado de sensación, percepción, pensamiento, sentimiento y voluntad, a la física, ciencia de lo que se mueve en el espacio y le ocupa. Designamos las sensaciones, percepciones, pensamientos, sentimientos y voliciones por la expresión abreviada de fenómenos de conciencia; y, todo lo que es extenso, ocupa espacio y se mueve, con la de fenó-

menos materiales. Fenómeno es todo lo que puede ser objeto de experiencia. Ahora bien, como la experiencia consiste en sensación, percepción y pensamiento, no conocemos los fenómenos materiales sino por mediación de los fenómenos de conciencia. El conocimiento es uno de estos últimos. Sin embargo, la física hace abstracción del modo como los fenómenos materiales existen para nosotros; no trata más que de describirlos y explicarlos. La oposición entre la psicología y la física es, pues, relativa al *contenido* de nuestra experiencia, el cual se compone, por un lado, de fenómenos de conciencia, de otro, de fenómenos materiales. En este doble campo se hallan circunscritos todos los objetos posibles de las investigaciones humanas. La psicología no está más obligada a comenzar por explicar lo que sea el alma, que la física lo está a comenzar por explicar lo que es la materia. Y esta consideración general acerca del objeto de la psicología no implica tampoco ninguna hipótesis sobre la cuestión de saber en qué medida el alma existe o no como ser independiente, distinto de la materia. Nos esforzamos en mantener la psicología en los estrictos límites de una ciencia empírica y en separar claramente el dato de las hipótesis que sirven para introducir orden en ella y hacerla accesible a la inteligencia.

Admitiendo desde el principio que los fenómenos psíquicos se distinguen de los materiales por caracteres definidos, damos por supuesto un conocimiento que no ha aparecido sino en un cierto momento de la evolución del espíritu, y del que ni aun puede decirse todavía que haya llegado a su completo desarrollo. Aclaremos más el objeto de la psicología, si caracterizamos en algunos rasgos el modo como se ha desarrollado en la especie humana y cómo se desenvuelve también en cada individuo el conocimiento de los hechos psicológicos.

2. LA PERCEPCIÓN EXTERNA PRECEDE A LA PERCEPCIÓN INTERNA.—Ocurre en la visión del espíritu lo que en la del

cuerpo: empieza por dirigirse al exterior. El ojo percibe los objetos exteriores, sus colores y sus formas, y solamente mediante artificios, aprende a conocerse a sí mismo, en su contenido. Aun en lo que concierne a los objetos exteriores, el ojo se inclina naturalmente a los más lejanos; experimentamos cierta fatiga cuando nuestra vista ha de acomodarse a los objetos cercanos, que se convierte en sentimiento de alivio y descanso cuando dirigimos la mirada, de lo cercano a lo que está lejos. De igual modo, somos solicitados por los objetos exteriores, bastante antes de pensar en la sensación, en la percepción y en el pensamiento mismos mediante los cuales existen para nosotros. Nuestra vida inmediata, natural, se desenvuelve en la percepción sensible y la imaginación, no en la reflexión. Depende esto, de que el hombre es práctico antes de llegar a ser especulativo. Su bien y su mal tienen por condición que pueda olvidarse de sí mismo, para absorberse en el mundo exterior. Observar la vida de los animales y de los hombres, el aspecto de las plantas y los frutos, el curso de los cuerpos celestes, etc., es cosa de mayor importancia, durante las bases más primitivas de la lucha por la existencia, que observarse a sí mismo. Es necesario un alto grado de cultura para poder tomar como lema el «Conócete a tí mismo», y abrir así el camino a la investigación psicológica directa.

3. PRUEBA OBTENIDA DEL LENGUAJE.—Como el lenguaje se ha desarrollado bajo el influjo de la atención dirigida hacia el mundo exterior, adviértese que las expresiones que designan los fenómenos psíquicos están primitivamente tomadas del mundo corpóreo. El mundo interno del espíritu se designa por símbolos tomados del mundo exterior del espacio. Esta observación, hecha ya en otro tiempo por Locke y Leibnitz, ha sido confirmada por la ciencia moderna. «Todas las raíces, es decir, todos los elementos materiales del lenguaje, expresan tan sólo impresiones exteriores, y puesto que todas las palabras, aun las

más abstractas y sublimes, se derivan de raíces, la filología comparada adopta enteramente las conclusiones a que Locke había llegado» (1). Interesantes ejemplos son las palabras que, en las distintas lenguas, designan el espíritu y el alma, los nombres de las facultades mentales y el sentido de las preposiciones. «Es preciso acordar que todas las preposiciones propiamente dichas designan en los orígenes exclusivamente relaciones de espacio; resultado al que se ha llegado remontando hasta su fuente todos los significados particulares, sino también... porque estas relaciones de espacio eran las únicas que se podían mostrar, y porque tenían relieve tal, que podía establecerse el acuerdo con las palabras que se añadían y aplicaban. El fin del lenguaje fué la necesidad que los hombres sentían cuando hablaban de hacer percibir las relaciones no espaciales de las representaciones, mediante la analogía que ofrecían con las relaciones de espacio, reduciéndolas a estas últimas» (2).

4. DESARROLLO PSICOLÓGICO DE LA DISTINCIÓN ENTRE EL YO Y EL NO YO.—Mas, si el primer círculo de representaciones en que el hombre se desenvuelve toma sus elementos de la naturaleza exterior, ¿cómo es, pues, que podamos llegar de modo general a establecer distinción entre nuestro propio yo y los objetos exteriores?

Es muy difícil decidir en qué momento comienza la

(1) Max Müller. *Nouvelles leçons sur la science du langage*, trad. Harris y Perrot, II, pág. 55. Locke cita como ejemplos: *to imagine, comprehend, conceive, spirit*. Müller añade entre otras: *animus* de *ánima*, soplo; véase el sanscrito *an* soplar, en griego *aenai*, y el sanscrito *anila*, en griego *anemos*, viento.

(2) J.-N. Madvig. *Sprogvidenskabelige Strøbemærkninger*. (Observaciones relativas a la ciencia del lenguaje. Copenhague, 1871. Programa de la Universidad, pág. 9).—Es lo que Leibnitz había ya hecho notar muy bien. *Nouv. Essais*. III 5 (Op. ed. Erdmann, página 298.)

vida consciente de un hombre. Ciertamente, no puede ponerse en duda la existencia de una vida consciente antes del nacimiento, aunque vida tal haya de ser necesariamente muy vaga y como un sueño. De los sentidos exteriores, uno solo puede funcionar, el tacto; y aun cabe dudar que sea activo, dado que el feto, durante sus movimientos, con frecuencia muy vivos, recibe excitaciones de las partes que le rodean. Quizás también estos movimientos, que parecen ser expresión de acumulada energía, por abundante nutrición, estén también enlazados a sensaciones (sensaciones kinestésicas). Podrían admitirse, además, las sensaciones vitales, es decir, las correspondientes al ejercicio de las funciones orgánicas, particularmente de la nutrición, y que estarían provocadas mediante excitaciones producidas en el encéfalo por los órganos interiores. A estas diversas sensaciones, principalmente a las sensaciones vitales, estarían unidos sentimientos más o menos intensos de placer o de dolor. Si se quisiera hallar en el estado del feto un germen de oposición entre el yo y los objetos, sería preciso buscarlo en la oposición que existe, de un lado, entre la sensación vital, la del movimiento, los sentimientos de placer y de dolor, que están inmediatamente enlazados con el estado del individuo, y de otro lado, las sensaciones táctiles correspondientes a las excitaciones externas que obran sobre el tierno organismo. Pero no podría evidentemente tratarse, en esta conciencia aun crepuscular, de una oposición clara y precisa. La conciencia naciente debe tener un carácter caótico. Es preciso admitir al propio tiempo que se produce en esta vaga vida consciente una evolución gradual, respondiendo a la del cerebro durante el estado embrionario.

Si la revolución operada por el movimiento no consiste en una *animación* en el sentido literal de la palabra, habría que ver en ella el resultado de un gran cambio de las condiciones vitales, tanto internas como externas. Las sensaciones vitales y el sentimiento vital (placer o dolor unidos a

la sensación vital) se habrán de modificar, porque el alimento y el aire, en vez de venir directamente del organismo materno, al cual el feto ha estado unido hasta entonces en una unidad viva, deben en adelante tomarse del exterior y ser asimilados por órganos distintos (tubo digestivo y pulmones). Además de una mayor energía e independencia de las funciones internas, habría aquí oscilaciones más fuertes de la sensación vital, porque la llegada del alimento y el aire, hasta entonces continua, es ahora periódica y discontinua. La distribución de la sangre llega a ser distinta a consecuencia del cambio de posición; durante la vida fetal el niño estaba cabeza abajo. Luego, todas las impresiones de un mundo exterior ensanchado vienen a asaltar a la vez al tierno organismo, que ha de ser muy sensible a las impresiones del frío y el contacto. El grito de dolor con que el recién nacido comienza la vida halla su explicación más verosímil no sólo en la necesidad de respirar, provocada por su separación del organismo materno y en la excitación del frío, sino también, y no en la menor parte, en la presión ejercida sobre la cabeza y el cuerpo del niño durante el acto del nacimiento (1).

Aun cuando la sensación vital siga aún por el momento desempeñando el papel más importante, sin embargo, tal diversidad de elementos afluye poco a poco a la nueva conciencia, ocasionando una oposición algo más precisa entre dos partes, una subjetiva, otra objetiva, de su contenido. De igual modo que, a consecuencia de la oposición mayor que se establece con el mundo exterior, los sentimientos de placer, la sensación vital y la sensación de movimiento revisten forma más intensa, las impresiones recibidas del mundo exterior son también más precisas y fuertes. Gracias a las impresiones luminosas y sonoras, el

(1) Adolf Kussmaul, *Untersuchungen über das Seelenleben des neugeborenen Menschen*, pág. 27 y sig.—W. Preyer, *Die Seele des Kindes*, 3.^a edic., pág. 77 (trad. franc., páginas 79 y 91).

niño puede discernir los objetos y orientarse entre ellos con mucha más agudeza de la que permitieran las solas sensaciones de tacto y de movimiento. La resistencia opuesta por el mundo duro y compacto a los movimientos del niño es bastante más enérgica que la que éstos encontraban a su alrededor en las sustancias blandas y líquidas del organismo materno. En tanto que la temperatura del cuerpo de la madre era constante, ahora empiezan a darse sensaciones de temperatura variadas y aun opuestas. Finalmente, se forma un círculo de recuerdos y de representaciones que bien pronto se opone a las sensaciones y a las percepciones. Examinemos este punto más detenidamente.

La luz obra muy pronto sobre el niño recién nacido, y, en este respecto como en los demás, danse inmediatamente diferencias individuales. La impresión de la luz parece causar placer al niño y trata de volverse a ella (desde el segundo día después de nacer) para fijarla. La facultad de fijar objetos determinados se desarrolla a partir de la tercera semana; y, naturalmente, son los objetos cercanos más bajo los ojos los que fijan con preferencia la atención visual. Los objetos que atraen principalmente la atención son los claros, transparentes y que se mueven. Más tarde, el niño distingue los colores. El papel del recuerdo se dibuja igualmente; en vez de continuar llorando mientras siente hambre, el niño empieza a calmarse si ve que se va a satisfacer su apetito (tercera semana) y reconoce en su madre el origen de esta satisfacción (tercer mes), resultado a que contribuyen además las sensaciones del oído, porque el niño vuelve la cabeza del lado de donde la voz viene (1). Aun cuando las sensaciones luminosas, sonoras, térmicas y táctiles no parecen depender de la sensación de placer y dolor del individuo y de su movimiento activo, sin embargo, no entran directamente

(1) Kussmaul, páginas 26 y 39.—Vierordt, *Die Physiologie des Kindesalters*, páginas 154 y 159.

en lucha con este último. Esta lucha no comienza sino con la sensación de resistencia y de limitación. Estas sensaciones de movimiento detenido o impedido son, como hemos observado, posibles ya en el feto, pero llegan a ser ahora más diversas y fuertes. La energía vegetativa acumulada estalla de algún modo en el movimiento de los miembros, y el niño siéntese arrastrado a hacer experiencias con los objetos del mundo exterior, en las que insiste con mucho ardor, porque encuentra gran satisfacción en el ejercicio de su propia actividad y en los cambios que es capaz de producir. La experiencia activa es también para el adulto el medio más seguro de orientarse. El niño no espera que el mundo exterior venga a él; por sus movimientos involuntarios se incorpora él mismo desde el principio al mundo y en él adquiere el mejor conocimiento de los límites que le separan de su propia persona. En los puntos en que el movimiento tropieza con una resistencia, sobre todo si ésta produce un dolor, comienza el no yo.—Cuando los recuerdos se acumulan y encadenan, aparece un tercer momento, muy importante, señalado por la oposición de las impresiones más claras y fuertes (las producidas inmediatamente, sin previsión y muchas veces sin enlace) y de las imágenes más débiles que permanecen en toda circunstancia a disposición de la conciencia, es decir, en suma, la oposición de las sensaciones y de los recuerdos.

Veamos lo que se atribuye el yo. No se atribuye por entero inmediatamente el propio organismo. Poco a poco va descubriendo su propio cuerpo. El primer miembro de su organismo que llega a serle familiar son las manos; el niño las explora principalmente mediante los labios y la lengua; así, coloca, a veces desde el primer día, los dedos en la boca para chuparlos. Más tarde aprende a fijarlos con los ojos; muy pronto se establece una sólida asociación entre la sensación que acompaña al movimiento de las manos y la vista de este movimiento. Más tarde aún, descubre sus pies, lo que no es posible sino cuando puede sen-

tarse derecho y verlos, o cuando, acostado sobre la espalda, puede levantar las piernas en el aire para observarlas y tender sus manos para cogerlas. El gran interés con que el niño observa sus miembros y sus movimientos depende quizás de la circunstancia notable de que hay, en este caso, algo visible, perceptible y resistente que, sin embargo, participa de movimiento activo. Es un objeto que, sin embargo, pertenece al sujeto. El niño realiza entonces la misma experiencia que el perro que da vueltas queriendo cogerse la cola. Cuando al final del segundo año ofrece un bizcocho a su propio pie, considera ciertamente a éste todavía como un ser independiente. Por los contactos recíprocos de los miembros y por la resistencia de los unos a los movimientos de los otros, se separa poco a poco la representación del propio cuerpo, considerándolo a su modo como análogo y como diferente de los demás objetos. Esta representación alcanza su más alto grado de claridad cuando el niño se acusa a sí mismo de un dolor, tratando las partes de su organismo como un simple objeto.

Un nuevo paso que todavía no se da, sino en edad más avanzada, y no por todos los hombres ni en todos los tiempos: el cuerpo propio, distinguido hasta aquí del no yo, parecía, no obstante, poseer sus mismos caracteres esenciales, cae en la esfera de los sentidos y puede ofrecer resistencia. Queda así opuesta al sentimiento de placer y de dolor la afluencia interna de los recuerdos y de las representaciones. Lo que sentimos es el objeto de nuestra percepción externa, no *la sensación misma*, facultad de la conciencia. Podemos ver el rojo, pero no la sensación del rojo. Podemos quizás, por medio de nuestra facultad sensible, percibir lo que es ocasión de nuestro sentimiento de placer o de dolor, pero no *el sentimiento mismo*. Aquello de que nos acordamos y que nos representamos puede ser el objeto de nuestra percepción externa, pero no *el recuerdo y la representación mismos*. Esta oposición es tan decisiva que la representación del cuerpo, bajo su aspecto objetivo,

puede colocarse en el no yo, no quedándonos así más que la representación *yo* como sujeto del pensamiento, de la sensibilidad y de la voluntad. La oposición entre lo interno y lo externo se ha sutilizado y no conservamos la expresión de «interno» sino a guisa de metáfora para designar el dominio del alma, por oposición al dominio «externo» del cuerpo. La *experiencia interna* comprende, pues, las sensaciones, representaciones, sentimientos, voliciones, como estados psíquicos; la *experiencia externa* comprende lo que es visible y capaz de resistir al movimiento en el espacio.

5. CONCEPCIÓN MITOLÓGICA DEL ALMA. — La psicología de los pueblos nos enseña que el conocimiento de los hechos psíquicos ha pasado por etapas análogas en la historia de la especie humana y en la de cada individuo.

La tendencia que lleva al hombre, sobre todo en las épocas primitivas, a considerar e interpretar todos los fenómenos naturales como efectos de la intervención de un ser personal, no encuentra explicación suficiente en la necesidad que se le atribuye desde el origen de representarse todo a su imagen, ya que él mismo no se conoce propiamente desde un principio, puesto que la observación exterior precede a la de sí mismo, además de que el lenguaje nos enseña que se han formado expresiones para designar los fenómenos corporales antes de que las hubiera para designar los psíquicos. En cambio, esta tendencia puede explicarse en parte por una idea particular que se encuentra en todos los pueblos, en un grado poco adelantado de su desenvolvimiento.

Las investigaciones recientes (en particular las de Tylor, Lubbock y Spencer (1) han hecho ver que las imáge-

(1) Para la literatura danesa, remitimos a H. F. Feilberg: *Et Kapitel af Folkets Sjæleetro* (un capítulo de la creencia popular en el alma) y *Et nyt Kapitel af Folkets Sjæleetro* (nuevo capítulo, etcétera...) Aarbøger for dansk Kulturhistorie, 1894 y 1895.

nes del ensueño desempeñan papel de extraordinaria importancia en la evolución de las ideas que se forman acerca del mundo los «salvajes» (los «hombres en estado de naturaleza»). En el ensueño, el hombre se ve a sí mismo y a los demás, y como no tiene originariamente razón alguna para admitir diferencias entre las imágenes del ensueño y las percepciones, considera las primeras tan reales como las percepciones de la vigilia. Del mismo modo que el niño sonríe a los personajes de su ensueño, el hombre primitivo considera lo que ha experimentado en sueños como experiencias reales. Habrá, creído estar en países lejanos, aun cuando sea evidente que su cuerpo no ha variado de lugar; otros hombres habrán venido a visitarle, aun cuando conste que estaban muy lejos o muertos. Fuera de las imágenes del sueño, las de su propia persona y de los demás, reflejadas en los espejos, le dan cierta razón para admitir otra forma de existencia diversa de la que nos proporciona la presencia del cuerpo en un lugar determinado. Un salvaje al que se le hacía mirarse en un espejo, exclamó: «¡Veo en el mundo de los espíritus!» Uno de los hijos de Darwin, de nueve meses de edad, se volvía hacia el espejo cuando se pronunciaba su nombre. La sombra también fué considerada a veces como el alma del individuo: teniéndola primero por cosa real, enteramente como a las imágenes del ensueño y de los espejos. Las experiencias de este género hacen creer en una doble existencia; como espíritu, el hombre es un ser libre, etéreo; como cuerpo, está enlazado a puntos determinados y limitados del espacio; este dualismo ofrece un sólido punto de apoyo a la imaginación. Los fenómenos extraños —metamorfosis, aparición y desaparición, vida y muerte— encuentran ahora una explicación natural, suponiendo en todas partes un dualismo análogo. Las almas de los muertos, en particular, dan un importante elemento de explicación; de ellas es de lo que más se ocupan el ensueño y la imaginación, y se está, por con-

siguiente, dispuesto a hallar en todas partes su intervención.

Para explicar satisfactoriamente la tendencia que inclina a considerar todo en la naturaleza como efecto de la intervención de seres personales (lo que se denomina *animismo*) no hay que olvidar que el hombre está habituado a ver producirse cambios en la naturaleza por su propia intervención o la de los demás hombres. La comprobación involuntaria de su propia causalidad y el placer que de ello resulta desempeñan, como hemos visto ya, papel esencial en las experiencias, que enseñan al hombre a conocer el mundo exterior. Está, pues, inclinado a explicar de modo análogo los otros cambios que ve producirse.

Pero en vano se atribuye la mayor importancia a las imágenes del ensueño, de las sombras y los espejos, o aun a las experiencias que revelan al hombre su acción sobre las cosas; no por ello es menos necesario admitir que el hombre aprende pronto a suponer una vida consciente (sentimientos, inclinaciones, pensamientos, etc.) en otros seres que él. Es indispensable para su conservación que el hombre aprenda a interpretar la fisonomía y los movimientos de los demás hombres como signos de ciertos sentimientos y pensamientos en ellos despertados. Sin esto, ni puede recibir de ellos el socorro que necesita, ni precaverse contra ellos. Es la práctica la que enseña al hombre a realizar esta interpretación; tarea facilitada en alto grado por el instinto de imitación que caracterizan al niño y al hombre primitivo. El niño cambia involuntariamente de fisonomía según lo que le rodea, y toma sus mismas disposiciones. Así se inclina a reproducir en él las disposiciones ajenas y, por consiguiente, es inducido a comprender la vida consciente de los demás hombres en general, cuando ha aprendido a distinguir el yo del no yo con relación a sí mismo del modo descrito en el § 4. El niño descubre entonces que de igual modo que una parte de lo que él atribuye a su yo posee cualidades que son comunes con

las partes del no yo, también hay partes del no yo que tienen ciertas cualidades en común con el yo. En su forma consciente plena, esta inteligencia se funda en un razonamiento por analogía; se admite, en efecto, que las aptitudes o los movimientos que se perciben están en la misma relación con ciertos sentimientos o pensamientos de otro, que nuestras propias aptitudes y que nuestros movimientos lo están con nuestros propios sentimientos y pensamientos, aunque la relación no se percibe primeramente con toda claridad. En las épocas primitivas, se atribuye muy expeditamente a las cosas que nos rodean una conciencia de la misma especie que la nuestra.

En la etapa en que nos encontramos, se concibe el alma como un ser etéreo por oposición al cuerpo, ser más grosero y pesado. Este dualismo sufre todavía bastantes metamorfosis antes de terminar en la oposición de un ser incorpóreo y un ser corporal. Lentamente la idea del alma se depura de sus caracteres físicos. En la evolución mental de los griegos esta depuración se ha efectuado durante el período que transcurre entre Homero y Platón. La psicología de Homero no es, sin embargo, enteramente el animismo ordinario; ni es exacto considerar sus puntos de vista como la más antigua forma de las ideas griegas acerca del universo. En él las almas se disipan en sombras pálidas, sin energía, y no hay sino raras huellas de un culto de los manes propiamente dicho. Para Homero el alma no es más que una copia debilitada, un reflejo del cuerpo; según su modo de ver infantil, el yo propio de cada individuo es idéntico a su cuerpo. Por esto hace descender las *almas* de sus héroes a los infiernos (*Iliada*, I, versos 3 y 4) mientras que *ellos mismos* son presa de los perros y las aves. En cambio, he aquí lo que Platón hace decir por boca de Sócrates a sus amigos, en respuesta a una pregunta de Criton sobre el modo como desea ser enterrado: «No puedo, amigos míos, persuadir a Criton de que sea Sócrates quien ahora conversa con vosotros y dispone todas las partes de su dis-

curso; siempre imagina que yo soy el que va a ser muerto en seguida y me pregunta cómo deberá enterrarme» (*Fección*, 115). Estas palabras expresan una idea puramente espiritual del alma, haciendo consistir su esencia en la facultad de pensar. Esta idea clara, que ciertamente los antiguos filósofos no han desarrollado, se oscureció no obstante de nuevo durante la Edad Media, en la que las creencias sobre este punto tienen marcado carácter de materialismo, representándose, por ejemplo, la almas quemándose en el purgatorio. La misma relación que existía en la antigüedad entre Platón y Homero, existe en los tiempos modernos entre Descartes, para quien el alma es la conciencia, y la concepción de la Edad Media.

6. CONOCIMIENTO DIRECTO E INDIRECTO DE LA VIDA PSÍQUICA.—De que no conocemos directamente la vida psíquica sino en nosotros mismos, y de que fuera de nuestro yo no la descubrimos sino por analogía, es cosa de que podemos convencernos, colocándonos en el punto de vista fisiológico. En tanto que se explicaban las funciones y los movimientos orgánicos por una fuerza vital particular, o por la actividad inconsciente del alma, era posible, sin dificultad, extender la vida psíquica a todos los fenómenos orgánicos. Pero entonces surgió la cuestión de la relación entre el «alma» en el sentido amplio, la fuerza vital, y el alma en el sentido estricto, la conciencia. Fué Descartes quien primero estableció sagazmente un criterio puramente psicológico, para reconocer la vida psíquica, en oposición a la vieja concepción aristotélica, que daba también el nombre de «alma» al principio de la vida de nutrición. Eludía la palabra *ánima* (alma) a causa de su ambigüedad, empleando en su lugar *mens* (conciencia), cuando quería designar el objeto de la psicología. El dominio de las almas restringióse así notablemente. Descartes mismo, no hallaba razón para admitir una conciencia más que en los hombres: en cuanto a los animales, los consideraba

como puras máquinas. Era una paradoja, indicadora de una profunda reforma en la concepción de la naturaleza. La apelación a la intervención de fuerzas misteriosas, es reemplazada en adelante por una explicación puramente mecánica.

La *fisiología moderna*, interpreta los fenómenos de la vida orgánica por medio de las leyes físicas y químicas. Por este camino ha llegado a todas las explicaciones que ha conseguido dar hasta aquí. Así, la fisiología ha sido definida como una física orgánica (1). Aun cuando confiese que hay algo de misterioso en la producción y el desenvolvimiento de la vida, no conoce, sin embargo otro medio, para llegar a resolver este misterio, que reducir los fenómenos orgánicos a acciones físicas y químicas. No considera como explicación científica de un fenómeno orgánico, el recurrir a la «energía vital» o a la intervención del alma; no ve en esto más que una confesión de nuestra ignorancia, con relación a la naturaleza del fenómeno.

La fisiología no pone en duda naturalmente la existencia de la vida psíquica, entendida en el sentido de vida consciente. Busca, en cada caso particular, si los movimientos corporales que tenemos ante nosotros, permiten suponer que la conciencia esté enlazada con ellos. La cuestión replantéase para saber, por una parte, si los movimientos son de tal modo propios que debiéramos ver en ellos actos realizados con *reflexión*; de otra, si se asemejan a los que ejecutamos nosotros mismos cuando experimentamos *placer* o *dolor*. Los calificamos, muchas veces, indebidamente en cada uno de estos dos respectos.

Los movimientos, adecuados a un fin, son con frecuencia debidos a un mecanismo establecido por el ejercicio y el hábito. Son entonces simples *movimientos-reflejos*, es

(1) Panum, *Indledning til Physiologien*. (Introducción a la Fisiología). Copenhague, 1883, pág. 7.

decir, que resultan de que una impresión, transmitida por un nervio centrípeto a un órgano central, es reexpedida inmediatamente, «reflejada» por él en dirección al músculo, por medio de un nervio centrifugo. Muchos reflejos tienen lugar sin que el individuo los note. Es preciso pues, considerar como movimientos involuntarios e inconscientes de este género los que ejecuta una rana decapitada para sustraerse a una compresión o a la acción corrosiva de un ácido, aunque se haya creído, a causa de su apropiación, que pueda admitirse la existencia de un «alma medular» en el animal decapitado. El simple movimiento reflejo, que no va siempre unido a la conciencia y que no lleva siempre el sello de la adaptación a un fin, distínguese del *acto instintivo* en que, enteramente como el movimiento reflejo, se produce involuntariamente (es decir, sin ir precedido de la representación de un fin querido); es provocado por impresiones sensibles externas o internas, pero acompañado al mismo tiempo de un intenso sentimiento de placer e impulsivo, realizándose finalmente o esforzándose por realizar un fin importante para el individuo o la especie. Como este fin no ha sido previamente objeto de la conciencia, el acto instintivo lleva el sello de la razón, sin estar, empero, enlazado con la reflexión consciente. Sin embargo, no es fácil trazar el límite entre el acto puramente instintivo y el reflejo; porque las experiencias y los recuerdos no tardan en influir sobre el instinto.

La misma razón aumenta la dificultad que se experimenta para decidir qué grado de clara conciencia atestigua cada movimiento particular. Por lo que concierne al sentimiento de placer y de dolor, la fisiología, creyendo poder establecer un paralelismo entre el grado de desarrollo de la conciencia y el del sistema nervioso, sostiene que para los *animales inferiores* (radiados, moluscos, articulados), es preciso admitir «que en cada una de sus lesiones, no sienten dolores o torturas semejantes a las que podría

sentir el hombre y que merecerían su compasión». Sostiene que el dolor que pueden experimentar los *peces* y los *reptiles* es en extremo débil, casi como «la sensación provocada en el hombre por la picadura de una pulga o de un mosquito»; aún más: que el dolor de las *aves* no es comparable al que el hombre experimenta por lesiones semejantes (1). Cuando en los espasmos y estertores del moribundo se adivinan terribles sufrimientos, se incurre con bastante frecuencia en error. Cuando la muerte se produce de modo lento, los dolores cesan ya antes del comienzo de la agonía y muchas veces los espasmos no son más que reflejos que tienen lugar después de la suspensión de la circulación y de cesar la actividad cerebral (2). Por otra parte, un observador no experimentado podría creer que el envenenamiento por el curare dase enteramente sin dolor, a causa de la ausencia de todo espasmo y estertor. Pero este veneno no ataca primeramente más que los órganos que unen los nervios motores a los músculos e impide, por consiguiente, toda señal de sentimiento interno, durante el tiempo que transcurre hasta que el veneno paraliza el cerebro. Los sufrimientos más espantosos pueden, pues, acompañar a la muerte, sin ser notados al

(1) Panum. *Indledning* (Introducción), pág. 56. Entre los autores recientes que han tratado de la psicología animal, Romanes (*L'Evolution mentale chez les animaux*, traducida del inglés por el Dr. H. de Varigny) se muestra muy liberal en los sentimientos y emociones que concede a los animales. Por el contrario, Lloyd Morgan (*Animal Life and Intelligence*, London, 1890-91) y más aún Edward Thorndike (*Animal Intelligence*, Psychol. Review, 1898), dan prueba de una crítica más severa, y llaman nuestra atención sobre la facilidad con que nos dejamos llevar atribuyendo a la vida psíquica elemental del animal nuestra propia vida afectiva, mucho más desarrollada.

(2) E. Hornemann, *Om Menneskets Tilstand kort før Døden* (Acerca del estado del hombre poco antes de morir). Copenhague, 1874, pág. 18.

exterior. Claudio Bernard (1) cita precisamente este ejemplo para hacer notar bien que no podemos conocer con entera certidumbre la facultad de sentir (sensibilidad) sino por nuestra propia conciencia, y que caemos fácilmente en error, en cuanto pretendemos decidir si esta facultad se halla o no en seres distintos que nosotros.

Si queremos, por tanto, estudiar la vida consciente, deberemos hacerlo allí donde nos es *inmediatamente* accesible, a saber: en nuestra propia conciencia. Únicamente en esta experiencia inmediata puede tomar datos el fisiólogo, cuando trata de determinar el valor de los diversos órganos del cerebro para la vida psíquica. Es el punto de partida sólido de todos nuestros conocimientos acerca del mundo del espíritu.

7. PSICOLOGÍA Y METAFÍSICA.—¿Y qué es lo que abarca este punto de partida? El objeto de la psicología no es cosa que pueda ser dada a la imaginación o a los sentidos. No podemos encontrarlo directamente fuera de nosotros; muy al contrario, es transportado, conscientemente o no, de nosotros mismos a los demás, en ocasiones diversas. No tenemos, pues, derecho a tomar por base otra cosa que lo que nos revela la contemplación interior de nuestra propia conciencia. Pero es ciertamente algo cuya realidad nadie puede poner en duda. Nadie puede negar que haya sensaciones y pensamientos, sentimientos, apetitos y resoluciones, y cuando decimos que la psicología es la ciencia del alma, no entendemos de momento por alma sino el conjunto de todos estos datos internos. En este sentido, es decir, en el de alma=conciencia, la existencia de aquélla no es un problema, es, por el contrario, un postulado necesario. Pero hay, es verdad, otro sentido, con el cual se

(1) Claudio Bernard, *Le curare* (en *La Science expérimentale*, París, 1878). Panum. Ob. cit., pág. 74.

presenta la cuestión de saber qué actitud debe adoptar la ciencia con respecto a la existencia del alma. No contento con el simple punto de partida de la observación psicológica, el *espiritualismo* ha considerado necesario basar la psicología en la idea del alma, concebida como una individualidad independiente, existente por sí (como una substancia). Esta idea nos lleva históricamente al dualismo mitológico, depurado y transformado por motivos a la vez morales y teóricos. El gran motivo moral ha sido *el sentimiento del alto valor de la vida psíquica*, la idea de que todo lo que nos interesa se halla comprendido en este mundo interno de pensamientos y sentimientos, y que el mundo exterior de la materia no tiene valor para nosotros sino a título de objeto de nuestro pensamiento y de nuestra sensibilidad. Se ha elevado, por tanto, este mundo interno muy por encima del mundo material, separándolo de él muy estrictamente. Desde el punto de vista teórico, la concepción espiritualista se apoya en un *análisis de los caracteres de los estados psíquicos*. Sería propio de la conciencia reunir lo que está esparcido en el espacio y el tiempo. Conservo en mi memoria sucesos que he experimentado en tiempos y lugares diversos, y mi pensamiento abraza y compara en un instante cosas que en el mundo exterior están muy alejadas unas de otras. Todo lo que se manifiesta en mi conciencia forma un conjunto que se enlaza de modo mucho más íntimo que todas las combinaciones que pueden hallarse en el mundo material. Hay en este punto una unidad profunda, un enlace interno, al cual nada análogo podríamos oponer. ¿No nos autorizaría esto suficientemente a conferir al alma una existencia en sí y para sí peculiar de una substancia inmaterial?

Aun cuando pudieran ser invocadas algunas buenas razones, no podemos, sin embargo, reconocerlas desde el comienzo de la psicología. Lo que importa aquí ante todo es no apoyarse más que en la percepción externa. Además, esta hipótesis no nos es de utilidad alguna para compren-

der mejor las experiencias psíquicas. Se deduce, del carácter de ciertas experiencias, la existencia de una substancia del alma, pero nada se sabe de ella, sino lo que estas experiencias contienen.—Decir que el alma es la causa de una sensación o de un pensamiento, no es explicar esto, como no se explica la digestión o la respiración diciendo que «la fuerza vital» las pone en marcha. Una explicación no puede obtenerse sino si un fenómeno es susceptible de ser considerado como efecto de fenómenos antecedentes. La experiencia nos enseña, ciertamente, que lo peculiar de la conciencia, en oposición a los fenómenos corporales, es la unidad interna de todos los elementos diversos que constituyen su contenido, unidad que no se encuentra en el mundo del espacio; pero no nos dice que esta unidad sea absoluta, incondicional e independiente. En tanto se tome la idea de «substancia» en sentido estricto, es decir, como la de algo que por sí existe, sin depender de otra cosa o apoyarse en ella, no podemos apoyarnos en la experiencia para aplicarla al alma. Es lo que, por otra parte, ha visto muy bien Hermann Lotze, el más notable de los modernos partidarios de la psicología idealista (1). Al atribuirse al alma la substancialidad se pretende solamente representarla como un elemento independiente en el mundo, como un centro de acción y de pasión, sin decir nada acerca de su esencia absoluta. Reconócese, por consiguiente, también que de la substancialidad del alma así entendida, no podría obtenerse — como había pensado la antigua psicología idealista — más amplias conclusiones desde el punto de vista religioso y filosófico. No nos abre camino alguno nuevo para conocer el destino del alma, su origen, o las esperanzas que tiene derecho a concebir para el porvenir. Lotze está aún de acuerdo con Espinosa para reconocer

(1) Platón es el verdadero fundador del idealismo. Descartes es el renovador y Lotze el más eminente de sus defensores modernos.

que si se toma la palabra sustancia en su sentido más limitado, no podrá expresar más que una sola sustancia; porque no hay más que un ser infinito, sin nada fuera de él por el que pudiera ser determinado, que pueda «subsistir por sí». Un ser finito está siempre limitado por otra cosa de la cual depende, y si no puede determinarse *a priori* hasta dónde llega esta dependencia, la definición del alma como «sustancia» viene a ser tan engañosa como estéril.

Lo que Lotze ha tenido en cuenta principalmente, cuando define el alma como una sustancia, en el sentido de punto de partida y de centro independiente, es su relación con la materia. Es aquélla lo que debe resaltar precisamente de los caracteres esenciales de la naturaleza psíquica que por sí misma es algo diferente de la corporal, siendo necesario admitir una relación de acción recíproca entre alma y cuerpo, sea cualquiera el modo en que se la represente en detalle. Y todavía se concede más de lo que la experiencia permite. De la experiencia inmediata de nuestros estados interiores no podemos deducir absolutamente nada tocante a su relación y otras fases de la existencia. La experiencia psicológica nos enseña a conocer solamente los fenómenos psíquicos interiores mismos, pero no el modo como se enlazan a otros fenómenos. Es esta una cuestión aparte que la psicología no podría resolver sola ni directamente. Para ello sería necesario, aparte de las experiencias psíquicas, apelar a otros ciclos de experiencias, e importa mucho no introducir sin motivo, en cada ciclo empírico particular, representaciones que pueden implicar de antemano ésta o la otra orientación. No podemos decidir previamente si lo psíquico y lo corporal se fundan en dos principios o se dan en dos sustancias distintas. Dánse ante nosotros dos zonas de hechos, cada una con sus propiedades particulares, y las estudiamos, para tratar, siempre bajo la dirección de la experiencia, de determinar sus mutuas relaciones.

El espíritu humano no podrá dejar nunca de interrogarse acerca de los primeros principios del ser del que es una parte. Para representarse el Universo, concebirá ciertas ideas supremas y definitivas, es decir, creará una metafísica. Pero lo que debe aprender y debería ya saber, es que la metafísica no debe mezclarse en la práctica diaria del conocimiento empírico ni prejuzgar la solución de las cuestiones meramente experimentales. No es que la metafísica haya de esperar a que la experiencia se agote, porque esto no ocurrirá jamás. Pero el metafísico verdaderamente superior será el que oriente sus ideas en la dirección que dibujan ya las grandes líneas del conocimiento empírico. No hará así más que expresar las ideas que de un modo más o menos reflejo, constituyen la base de la investigación empírica y persiguen sus consecuencias. Buscará una hipótesis última y definitiva, fundándose en la ciencia de observación. Es que la metafísica *supone* tanto la psicología como las demás ciencias empíricas; así la idea de Lotze, según la cual la psicología no sería más que una metafísica aplicada, es cada vez menos sostenible con el andar del tiempo (1).

La psicología, tal como nosotros la comprendemos, es, pues, «psicología sin alma», en cuanto nada dice acerca del ser absoluto de la vida psíquica, o sobre la cuestión de saber en general si hay un ser absoluto de esta especie. No se pronuncia sobre las cuestiones trascendentes (que exceden de la experiencia) en la esfera de la naturaleza interna, más que la física lo hace en el dominio de la naturaleza exterior. Lo cual no implica que la psicología no pueda contribuir en parte esencial a la formación de una concepción general del universo. Nada tiene, por el contrario, mayor importancia en este respecto que el conoci-

(1) La palabra «metafísica» se usa en sentidos diferentes. Yo la considero aquí como el esfuerzo para resolver el problema de la naturaleza íntima del ser (problema del ser o problema cosmológico).

miento de los fenómenos psíquicos, de sus relaciones recíprocas y de las leyes de su evolución. El estudio de estos fenómenos, proseguido únicamente en el terreno de la experiencia, será precisamente el que pueda aclarar los puntos de vista y rectificar bastantes prejuicios.

Defendiendo así el carácter empírico de la psicología, en oposición a la especulación metafísica, excluimos de aquella ciencia tanto el materialismo como el idealismo. En lo que precede, hemos hablado principalmente de la psicología idealista, porque es la que ofrece mayor interés y tiene más sagaces defensores. Y será fácil ver que el *materialismo* comete las mismas usurpaciones. También él deduce la existencia de una substancia que habría de encontrarse oculta tras los fenómenos conscientes, pero que la halla en la materia y no en un principio espiritual. El idealismo se fija en la diferencia que existe entre la vida psíquica y los fenómenos materiales, y de aquí va a dar con una substancia particular del alma, que, en sí misma, nada tendría que ver con la materia. El materialismo, por el contrario, deduce de la unión de la vida psíquica y de la corporal, que el «alma» debe ser algo corporal. «Bástenos saber, dice Holbach (*Système de la nature*, I., pág. 118), que el alma se mueve y modifica por las causas materiales que sobre ella obran; así, estamos autorizados para deducir que todas sus operaciones y sus facultades prueban que es material». El materialismo, exactamente como el espiritualismo, excede del punto de vista de la psicología empírica; lo cual no implica que la psicología no pueda llevarnos por sus propias investigaciones a un punto en que nos hallemos capacitados para formular juicio acerca de estas hipótesis.

He aquí el mérito de la *escuela inglesa* al proclamar la independencia de la psicología, frente a la especulación metafísica. Sin duda, Descartes había dado un paso decisivo, librando la idea de alma de los equívocos mitológicos, y mostrando que está en la conciencia el carácter propio

de los fenómenos psíquicos, concepto que no quedó, sin embargo, firmemente unido al punto de vista empírico. Por el contrario, al definir el alma como una «substancia pensante» (*substantia cogitans*) puso precisamente los cimientos de una psicología metafísico-idealista, en vez de atenerse a los fenómenos de conciencia como a una base empírica sólida. La célebre reforma filosófica de Kant tuvo notables consecuencias para la psicología, por su crítica de la psicología metafísica (racional), crítica cuyo valor no ha sido quebrantado sino al pasar por los ensayos de restauración de la época romántica. En estos últimos tiempos, la independencia de la psicología se ha afirmado aún más, no sólo por haberse enlazado con las otras ciencias de observación, sino, además, por haberse constituido una psicología experimental.

8. MÉTODO DE LA PSICOLOGÍA. — Hemos tratado de asentar que la investigación psicológica es una tentativa distinta del estudio de la naturaleza exterior y de la especulación metafísica. La observación inmediata y la conciencia inmediata de sí, son la fuente común en que el fisiólogo y el metafísico vienen a inspirarse, pero que olvidan muchas veces, porque lo que esencialmente les interesa no es tanto esta observación inmediata como las consecuencias que de ella creen poder obtener. Pero una vez concedida la necesidad de recurrir a esta fuente se presenta la cuestión de saber cuál es el mejor modo de hacerlo, es decir, qué *método* conviene emplear en psicología. Esto nos conduce a investigar más de cerca cuáles son la naturaleza y los límites de la observación interna o subjetiva.

a. DIFICULTADES DE LA OBSERVACIÓN INTERNA.—La primera que se presenta proviene de que los fenómenos de conciencia no son cosas estables y fijas como los objetos de la percepción exterior. Los fenómenos de conciencia se

nos presentan en la forma del tiempo (simultánea o sucesivamente), pero no en la del espacio. Tampoco se ordenan para nosotros en imágenes tan claras y distintas como los fenómenos de la naturaleza exterior. En el momento en que mi atención se despierta por un fenómeno producido en mi conciencia, aquél puede ya estar a punto de cambiar o hasta de desaparecer. Esta gran inestabilidad de los fenómenos contiene ya una primera y grave dificultad para la observación propia.

Claro que no es siempre imposible mantener el fenómeno de conciencia que excita nuestra atención. Así, distintas series de representaciones y sentimientos pueden agitarse al mismo tiempo a través de nuestra conciencia; nuestro yo no es una unidad, en el sentido de que corrientes distintas y aun opuestas sean excluidas de él. Es, por tanto, posible concebir que en tanto la corriente principal consistiría, por ejemplo, en la contemplación y la admiración de una obra de arte, se produciría, al mismo tiempo, otra corriente inferior, inducida de la primera. Así, al tiempo que se admira, se puede estudiar la psicología de la admiración. Todos conocemos, por experiencia, esos estados en que un espectador interior interviene en nosotros constantemente, aun cuando parezcamos absortos para cualquier otra cosa que no sea nosotros mismos. Estados de este género son casi inevitables en los hombres, cuya reflexión se ha despertado una vez. Se pueden hacer de este modo observaciones muy importantes. Pero a esta división del yo en dos partes simultáneas, la una observante, la otra observada, van unidos dos inconvenientes. En primer término, la energía de que dispone la vida consciente se encuentra casi repartida, y cada una de las partes es naturalmente más débil que el estado total e indiviso. Ahora bien; algunos de los fenómenos psíquicos más originales e importantes, como la meditación profunda, la percepción sensible viva, la admiración, el amor, el miedo, etcétera, están justamente caracterizados por una absor-

ción completa que hace imposible una división semejante. Concediendo demasiado lugar a esta división, la psicología disminuiría, pues, la energía de sus propios objetos, sin poder, sin embargo, percibirlos por esto en su génesis natural. En segundo lugar, podían fácilmente producirse ilusiones, cuando la observación sea efectuada al mismo tiempo que el hecho de conciencia. A consecuencia de la rapidez de la ojeada, se puede ver en el objeto lo que en él no hay, exagerar ciertos elementos a expensas de ciertos otros. La atención, hasta puede modificar el estado en que se fija. Ocurre esto con tanta mayor facilidad cuanto la parte que observa y la observada no se dejan separar completamente en realidad. El hecho de esperar percibir en nosotros, pensamientos o sentimientos determinados, puede conducir, sin que lo notemos, a modificar el estado en el sentido de lo que esperamos, hasta llegar a creer que podemos observar la causa o el efecto de un estado psíquico, pero no el estado aislado directamente. En todo caso, el fenómeno de conciencia observado pierde su carácter espontáneo.

Cuando estos inconvenientes se hacen sentir en grado elevado, necesario es que el recuerdo venga en ayuda de la observación. No se producirá entonces división alguna y la energía podrá emplearse en su conjunto en recordar y representar el estado total. Al mismo tiempo, se podrá adoptar frente a él una actitud más libre.

Mientras que se experimentan los fenómenos, es preciso contentarse con «recoger de algún modo la red del suelo», con todo lo que contiene, o hacer como el botánico que reúne al azar todas las plantas que se presentan. Los hechos que nos hayan sorprendido por su intensidad y su claridad, quedarán en el recuerdo y podrán, gracias a él, ser estudiados. La sucesión rítmica del olvido y la conciencia de su propia personalidad hace posible el estudio psicológico de sí propio, y el talento psicológico depende de la facilidad y de la elasticidad con que se puede pasar

de uno de estos estados al otro, de suerte que en el momento en que se recuerda y en que se reflexiona, se conserva clara y distintamente la realidad inmediatamente vivida, pero sin dejar recíprocamente a la reflexión turbar la espontaneidad de los movimientos inmediatos. Y, sin embargo, los dos estados no quedarán por completo sin acción el uno sobre el otro. Inconscientemente — y, por consecuencia, sin inconveniente—, el ejercicio de la memoria y de la reflexión tendrá por efecto dar a la vida inmediata luz más intensa y acentuar más los elementos que ofrecen un interés psicológico particular. Podemos transformarnos en botánicos morales, que pusieran cuidadosamente aparte todo lo que interesa a nuestra observación e inteligencia psicológica, en tanto que pasaríamos deprisa sobre todo lo que no tiene valor de este género. Muchas veces el fenómeno podrá ser reproducido antes de su completa desaparición; será más fácil entonces hacerle reaparecer distintamente. Si se quiere estar seguro de que se han percibido o retenido bien los hechos—si se trata de hechos de conciencia cuya naturaleza es el ser espontáneos— será necesario, en este caso, esperar a que estos hechos aparezcan de nuevo. Si se trata, por el contrario, de fenómenos que pueden voluntariamente reproducirse sin perder nada de su originalidad, entonces será preciso hacer nuevas experiencias.

b. INFLUJO DE LAS DIFERENCIAS INDIVIDUALES. — Aun vencida la dificultad que acabamos de indicar, surge otra, que es la siguiente: a causa de las diferencias individuales de los observadores, nada garantiza que vean realmente una sola y la misma cosa. Porque aquí el objeto no está situado fuera ni entre ellos, sino que cada uno lo lleva en sí propio.

La misma dificultad dáse también, más o menos, en la observación física. Toda experiencia es un acto de conciencia (v. 1.); lo que cada uno observa existe para él tal

como lo observa, y sólo por comparación puede deducir que otros observan la misma cosa que él (por ejemplo, los colores). El que quiere mostrar una cosa a otro, debe guiarle a verla por sí mismo, es decir, excitar en él su propia facultad de observación. Un ejemplo de variación individual en la observación, es la que se da entre los tiempos obtenidos por dos astrónomos que observan el movimiento de una misma estrella, fundada en la diferencia de rapidez con que una impresión es percibida y anotada. Por esto (antes de que el uso de anteojos fotográficos permitió evitar los errores de la observación humana) generalmente se comenzaban las observaciones determinando «la ecuación personal» con relación a los demás observadores. Advirtiéndose que esta diferencia individual no era constante, sino que estaba sometida a oscilaciones de un día a otro, como también al curso de los años. Una comprobación mutua de este género — aunque naturalmente mucho más imperfecta — es el único medio de elevar las observaciones psicológicas por cima de lo puramente individual, o más bien, de distinguir entre lo que es individual y lo que ofrece un alcance más general. La distinción de lo típico y lo no típico debe ya comenzar en el seno del individuo; cuando éste quiere conocer su propia naturaleza interna está obligado a hacer abstracción de una multitud de observaciones porque están aisladas y no se deben más que a situaciones particulares y enteramente pasajeras. Cada cual hace ya sin quererlo una selección de este género y, también sin quererlo, nos vemos obligados por el trato diario de otros individuos, a distinguir, en nuestras observaciones personales, entre lo que hay de común y universal y lo puramente individual. El estudio psicológico no hace más que continuar en estos dos respectos lo que se ha comenzado sin intención expresa.

Pero es preciso notar bien que sería ilógico no considerar las diferencias individuales en la esfera de la vida consciente, sino como *obstáculos* a la investigación psicológica.

La diversidad de los observadores era un obstáculo en astronomía, porque eran diferentes de lo observado; mas como la psicología pretende justamente aprender a conocer la vida consciente real, lo que para la astronomía aparece como obstáculo, para la psicología es una ventaja, puesto que las diferencias individuales aportan rico material a la investigación psicológica; así no son obstáculos para la psicología, sino también — y es quizá este punto de vista el más esencial—*objetos*.

c. ANÁLISIS PSICOLÓGICO.—Las observaciones dispersas forman un caos que debe ser ordenado. La primera elaboración que se las hace sufrir consiste en una clasificación, por la cual se forman ciertos grupos o especies. Los estados aislados se agrupan en diversas clases, según sus caracteres más salientes. Pero una *clasificación* tal, no es tan fácil de establecer como antes se creía. Hubo un tiempo en que la psicología creía haber alcanzado su fin, cuando había reducido los diferentes fenómenos internos a distintas «facultades» del alma—procedimiento que repugnaba extremadamente a la concepción estrictamente idealista de la unidad del alma. Estas «facultades» eran consideradas como causas de sus fenómenos respectivos y se satisfacía así de un modo ciertamente muy cómodo, pero, sin embargo, puramente ilusorio, la necesidad de una explicación causal. Olvidábase principalmente que en la clasificación se tomaba sólo en consideración un carácter saliente y que, por lo tanto, no se clasificaban *estados* reales y concretos mismos, sino los *elementos* de que están formados, como muestra un estudio más atento. Es difícil — como con más pormenor se mostrará—hallar un estado de conciencia aislado que no sea *más que* representación, *más que* sentimiento, *más que* voluntad. Por consecuencia, las denominaciones psicológicas pueden ser muy útiles para orientarse provisionalmente, pero consideradas como valor científico, es preciso que se apoyen en el *análisis* que in-

vestigie los elementos singulares y las leyes que rigen su enlace y su acción recíproca. El análisis consiste en la dirección sucesiva de la atención sobre las diferentes fases o cualidades del objeto. Por *elemento*, entendemos en psicología un aspecto o una cualidad particular de un estado o de un fenómeno de conciencia. Si a veces se emplea un cierto término (por ejemplo, el de «sentimiento») para designar, tanto un elemento particular como un estado de conjunto en el que los elementos de esta clase dominen, por el contexto se deducirá el sentido en que aquél se emplea.

La necesidad del análisis supone que los fenómenos y los estados de conciencia son siempre complejos, aun cuando el proceso de composición no hubiera ido acompañado de aquélla. El fenómeno o el estado se presenta al observador como un conjunto en que la atención podrá quizá entonces discernir diferentes fases o cualidades. Supongamos, por ejemplo, que contemplo con satisfacción un cuadro que representa un suceso interesante; mi estado de conciencia se compone entonces de sensaciones de color, de recuerdos, de sentimientos de placer, etc., que soy capaz de discernir por medio del análisis, pero que pueden haber formado en primer término un todo. Es una cuestión particular la de saber si los elementos enteramente similares pueden representarse también en otros estados.

Los estados psíquicos se continúan y evocan los unos a los otros. Ahora bien, ¿se pueden establecer leyes y reglas concernientes a esta relación recíproca? ¿Se puede señalar cuáles son, en los distintos estados de conciencia, los elementos que conducen del uno al otro? Tales son las cuestiones de que se ocupa el análisis psicológico. Por esto sigue dos direcciones distintas, aunque no dejen de estar estrechamente ligadas entre sí. Indaga primero los caracteres comunes que reaparecen en los casos particulares y establece por este procedimiento leyes empíricas generales (por ejemplo, para la asociación de las representaciones, para la relación entre la representación y el sentimiento,

etcétera) y, por otra parte, trata de descubrir en cada estado aislado los elementos de que se compone. Un pensamiento, un sentimiento, una resolución, no son unidades absolutas; aparecen, cuando se las estudia más de cerca, como frutos de un largo desenvolvimiento, en el cual han tomado parte elementos de todos lados. El amor, la conciencia moral, y como ejemplo puramente intelectual, la representación de un objeto exterior, se nos presentan como algo completo y acabado, siendo evidente, sin embargo, que tienen su historia y que se basan en una acción recíproca de elementos psíquicos más simples, puesta al descubierto por el estudio psicológico. Aquí el análisis va de lo compuesto a lo simple, en tanto que antes se remontaba desde los casos aislados a la regla general. Se podría llamar a una de estas formas *generalizadora* y a la otra análisis *elemental*. Ahora, que las leyes de sucesión y el modo de composición están estrechamente enlazados en el conjunto, porque las leyes más generales son necesariamente las que sirven para las facultades más elementales, es decir, para las funciones que reaparecen en todos los fenómenos psíquicos.

No se sabrá jamás con perfecta certeza si la explicación está agotada o si hay elementos que no se dejan reducir. Este carácter no es en sí propio solamente de la psicología, sino de nuestro conocimiento considerado en su conjunto. El límite a que llegamos en cada caso no es tal, sino para *nosotros*. Jamás podemos saber si los progresos del estudio nos llevarán más lejos. Del punto donde se detienen un observador y una época, las épocas ulteriores pueden avanzar más, gracias a experiencias más numerosas, a métodos mejores y a principios más claros. Un notable ejemplo de cambio decisivo en la concepción psicológica fundamental es el valor preponderante que, desde Rousseau, se atribuye cada vez más al sentimiento, en oposición a las otras fases de la vida psíquica; en tanto que, durante largo tiempo, se habían colocado los elementos afectivos tan pronto en la

psicología de la representación, como en la de la voluntad. Abstracción hecha de la claridad de la observación y del análisis, no es imposible que la vida psíquica humana experimente modificaciones lentas.

d. PSICOLOGÍA EXPERIMENTAL. — La observación subjetiva ordinaria se manifiesta bien pronto como un instrumento muy imperfecto del análisis psicológico. Muchas veces no se puede discernir claramente cada una de las partes constitutivas de los estados de conciencia como no sea experimentalmente. La experimentación se distingue de la observación en que en vez de esperar la producción de los fenómenos, son éstos provocados en ciertas condiciones determinadas que los implican. Esta operación no sólo nos permite aislar más fácilmente cada uno de los elementos constitutivos de un fenómeno, sino que, además, nos abre un camino para encontrar su causa, mostrándonos de qué modo varía en circunstancias diferentes. En virtud de su especial naturaleza, son principalmente los hechos de conciencia más simples los que han podido ser objeto de la investigación experimental. En estos últimos años se ha estudiado experimentalmente la génesis y la acción recíproca de las sensaciones, los casos más sencillos de asociación de ideas, los sentimientos de placer y dolor, el tiempo correspondiente a estos hechos de conciencia elementales y otros análogos. Entre la psicología subjetiva y la fisiología, una nueva ciencia, la *psico-física* (1) o *psicología experimental* está en vías de formación.

(1) El nombre de «psico-física» ha sido inventado por Fechner, el organizador de la psicología experimental (*Elemente der Psychophysik*. Leipzig, 1860), quien entendía por psico-física, el estudio de la relación entre lo físico y lo psíquico, y, más particularmente, el del modo como las sensaciones varían en razón de la impresión física. Ahora se designa de modo general el estudio experimental de la vida psíquica.

La psicología experimental aspira no sólo al análisis *cualitativo* (partes constitutivas de un hecho de conciencia), sino a ser más precisa y segura ante la perspectiva de un análisis *cuantitativo*. Intenta establecer la ley, conforme a la cual ciertos hechos de conciencia se modifican, y el tiempo correspondiente a su producción. Gracias a estos estudios, la psicología se aproxima a las ciencias exactas, de las que parece, sin embargo, alejarse mucho por el carácter no especial de su objeto.

Los hechos de conciencia no se ordenan, como los externos, bajo la forma del espacio. Un sentimiento no está situado a la derecha o la izquierda de otro, ni un pensamiento encima o debajo de otro. Diferentes corrientes pueden, ya lo hemos visto, agitarse *simultáneamente* en nuestra conciencia; pero no podemos, como en los fenómenos simultáneos exteriores, determinar sus relaciones recíprocas por medio de teoremas matemáticos. Falta aquí una forma especial de intuición que pueda proporcionar el fundamento de tales construcciones, como hace el espacio, forma común de producción de los fenómenos corporales en la esfera de la experiencia externa.

El gran valor de la psicología experimental procede de que da a los hechos de conciencia relativamente simples sometidos a su estudio, una precisión y seguridad que faltan en la simple observación. Además, creándose por sucesivas repeticiones de las experiencias, material abundante que puede ser sometido a la estadística, se eliminan defectos de las observaciones aisladas y se deducen hechos intermedios, con lo que se demuestran las disposiciones que para variar en cierto sentido pueden existir en ciertos casos. Las aclaraciones obtenidas por este procedimiento en hechos de conciencia sencillos pueden servir por sí de varios modos para comprender fenómenos más elevados y complejos que los de la vida consciente. Mas la psicología experimental hallará siempre, por la fuerza de las cosas,

su límite, en el hecho de que no es posible provocar experimentalmente los fenómenos más complejos y de carácter espontáneo predominante. No sería posible, pues, producir por este medio una manifestación violenta y espontánea de un alto sentimiento, por ejemplo, de la conciencia moral. En cuanto a los fenómenos de esta especie se estará siempre reducido a lo que hemos llamado anteriormente la botanización mental. En lo que concierne a los fenómenos conscientes, toda prudencia es poca cuando se trate de interpretar los resultados de la experimentación.

Es de la mayor importancia, para la interpretación y aplicación de los resultados de la psicología experimental, anotar *las condiciones y circunstancias en que son efectuadas las experiencias*. Los resultados que se deducen de éstas no pueden naturalmente tener valor para la totalidad de la vida consciente, sino en la medida en que tales condiciones y circunstancias se den siempre; y antes de generalizar los resultados, es preciso, por consiguiente, ver si así ocurre. Claro es que del mismo modo que cambiamos fácilmente nuestros propios estados cuando queremos observarlos, se cambia fácilmente el estado de la persona en la que se hace una experiencia psicológica, sobre todo si está advertida. En la mayor parte de las experiencias psicológicas hasta aquí intentadas, se ordenan al sujeto actos precisos. Por ejemplo, hacer una señal cuando oiga una campanada. El sujeto prepárase de antemano para ejecutar la señal convenida; la atención se pone, por lo tanto, en mayor o menor tensión, en la reacción sensible, hacia la impresión esperada; en la reacción motora, hacia el movimiento que ha de ejecutarse, o finalmente, en casos más complicados (como en la reacción central), hacia el enlace entre una impresión esperada, pero indeterminada, y un cierto movimiento determinado. Se manifiestan en este punto diferencias individuales fundadas en hábitos y experiencias anteriores, quizás también en disposiciones innatas.

Se ha llegado a decir que las diferencias en el modo de reobrar se destruirían por el ejercicio y que todos los individuos acabarían por ser del tipo motor de reacción. Mas lo que resulta de numerosas experiencias es, que existen diferencias permanentes que exigen la distinción en varios tipos. Se ve, pues, una vez más, que el objeto de la psicología es hacer ver las diferencias individuales, y sería un error considerar estas diversidades como un obstáculo para el establecimiento de leyes generales. Aun cuando fuera exacto que la reacción terminara por llegar a ser motora en todos los individuos, gracias al ejercicio, la psicología no tendría, sin embargo, razón alguna para interesarse más en los individuos ejercitados que en los demás, sobre todo si el ejercicio se refiere a circunstancias producidas artificial y voluntariamente (1).

Pero en ningún caso el proceso entero verificase en el laboratorio de modo absolutamente *espontáneo*, como en la vida real, cuando recibimos inopinadamente una impresión sensible que nos hace ejecutar un movimiento. Es

(1) Ludwig Lange es el primero que ha demostrado la necesidad de separar la reacción sensible de la motora. Véase su Memoria *Neue Experimente über den Vorgang der einfachen Reaktion auf Sinneseindrücke* (Philosophische Studien de Wundt, IV, 1888); uno de los trabajos más importantes que nos ha dado la psicología experimental.—Götz Martius (*Ueber die muskuläre Reaktion und die Aufmerksamkeit* (Philos. Studien de Wundt, VI, 1890), ha demostrado después que hay en ciertos casos una dirección «central» de la atención. Baldwin (*Types of Reaction*. Psychs. Review, 1893) y Flournoy (*Observations sur quelques types de reaction simple*, Ginebra, 1896), han hecho ver que las cosas son aún más complicadas y los tipos más constantes de lo que los primeros observadores habían pensado. En particular, hay que distinguir dos especies de reacción motora, porque la atención dirigida sobre el movimiento puede ser determinada, ya por una representación visual, ya por una representación puramente kinestésica. (V. más adelante IV, 6; V. A., 6; B., 7). Flournoy había hecho esta demostración en 1892. (*Ob. cit.*, pág. 25.)

punto que merece ser examinado muy de cerca el de si puede haber en él un acto de conciencia absolutamente espontáneo, es decir, sin representación, antecedente ni nada que lo prepare. La observación de lo que ocurre en la vida real es el único método posible para este problema (1).

Como al mismo tiempo las experiencias psicológicas recaen casi todas sobre reacciones, hemos de atribuir gran importancia a la parte del fenómeno, que consiste en anunciar lo que ocurre en la conciencia, es decir, a los movimientos (trátase de movimientos de los miembros, del lenguaje articulado, o de cambios fisionómicos). Por efecto de una confusión de este género se ha podido creer, no sólo en la vida corriente, sino aun en psicología, que reconocer un fenómeno *era* poder nombrarlo (2), en vez de ver en este punto simplemente la expresión del reconocimiento o el fin a que tiende. Resulta, sin embargo, de la naturaleza de las cosas, que hay necesidad de distinguir entre el hecho de conciencia en sí y el modo como se manifiesta—involuntaria o voluntariamente—. Hay, por ejemplo, individuos que para aprender de memoria se sirven de recuerdos visuales, pero que han empleado recuerdos auditivos cuando tomaban parte en experiencias de laboratorio sobre la memoria (3). Muchos hechos de conciencia no implican ne-

(1) Véase mi trabajo: *Ueber Wiedererkennen*, en *Vierteljahrsschrift für wissenschaft. Philos.* XIV, págs. 27 y 31.—Se puede ver a qué límites están principalmente sometidas las observaciones en la esfera del sentimiento, aun cuando se refieran a fenómenos relativamente simples, en el artículo de Binet y Courtier: *Influence de la vie émotionnelle sur le cœur, la respiration et la circulation capillaire*. (*Année psychologique*, III), págs. 73, 82, 89 y 95.

(2) Véase *Ueber Wiedererkennen*, *lug. cit.*, XIII, pág. 445 y siguientes; XIV, pág. 35 y siguientes.

(3) G.-E. Muller y F. Schumann: *Experimentelle Beiträge zur Untersuchung des Gedächtnisses*. (*Zeitschrift für Psychologie*, VI). Tirada aparte. Hamburgo y Leipzig, 1893, pág. 151.

cesariamente una manifestación tal. Exigir del sujeto que manifieste su estado, es forzosamente complicar el fenómeno entero.

La psicología experimental no hace, pues, superflua la observación pura y simple de los hechos de conciencia espontáneos. Bastantes hechos no se dejan percibir sino de este modo, y aun en lo que concierne a los fenómenos que se prestan particularmente a la observación experimental, la comparación con los resultados de la observación simple siempre será un correctivo útil. Aun cuando los inconvenientes especiales de la observación subjetiva experimentalmente provocada, se supriman, las dificultades anteriormente citadas como propias de toda observación de sí mismo, subsistirán naturalmente. Es difícil estar completamente absorto en el estado provocado observándole siempre con atención. Es inevitable que se mezcle a la observación propiamente dicha del estado, las hipótesis propias acerca de su naturaleza. La repetición y comparación se hacen también necesarias por este motivo (1).

e. PSICOLOGÍA SUBJETIVA Y OBJETIVA. — El punto de vista estrictamente psicológico se atiene a los fenómenos de la vida consciente. Si hemos insistido de tal modo en este hecho, es para evitar el equívoco y la confusión. No sabemos directamente de la vida psíquica sino lo que dan de sí los fenómenos de conciencia. Pero la conciencia no es un mundo absolutamente cerrado; a cada momento surgen nuevos fenómenos, que desde el solo punto de vista estrictamente psicológico, no podemos derivar de algo anterior. Toda sensación nueva parece nacer de nada. Sin duda podemos seguir sus transformaciones y efectos en la conciencia, pero nada podemos decir acerca del modo como ha penetrado en ella en un principio.

(1) Muller y Schumann, págs. 158 y 160.

Tenemos todavía otras razones para buscar medios con qué remediar la imperfección del punto de vista estrictamente psicológico. Como ya hemos advertido, es necesario comparar nuestras propias observaciones con las de los demás hombres, para evitar las particularidades individuales y además para cerciorarnos de si los hechos que concurren a la formación de un fenómeno psicológico dado han sido realmente bien observados.

Finalmente, no basta para el conocimiento psicológico concreto, conocer las leyes generales de conexión de los hechos de conciencia; en la práctica se observa tal diversidad, tal confusión de posibilidades, que es imposible deducir de la ley psicológica general, qué dirección tomará la vida consciente. En cada individuo particular y en cada situación especial, el resultado depende del temperamento original, de las circunstancias y de las experiencias especiales.

El punto de vista estrictamente psicológico debe, por tanto, completarse con el estudio fisiológico e histórico (sociológico), o mejor (para servirnos de una expresión introducida por H. Spencer), la psicología *subjetiva* debe completarse con la *objetiva*. Pero es preciso recordar, teniendo en cuenta las observaciones precedentes, que la psicología objetiva se apoya siempre, en definitiva, en un razonamiento por analogía. La psicología sola, ve los fenómenos frente a frente. Reproducimos en nosotros mismos, por vía de analogía, lo que creemos descubrir, como psicólogos objetivos, fuera de nuestra propia conciencia, analogías que pueden ofrecer correctivos indispensables a nuestra observación subjetiva.

La psicología objetiva comprende la psicología *fisiológica y la social*. La primera se basa en la conexión estrecha que hay entre la vida psíquica y la orgánica en general. Cada dato que la fisiología se encuentra en disposición de dar sobre las funciones de la vida orgánica puede servir de algún modo para el conocimiento psicológico. Lo que es

preciso principalmente poner de relieve en este punto, es de qué modo la vida psíquica consciente baja de grado en la vida orgánica inconsciente. La fisiología estudia las funciones inconscientes que preceden a las psíquicas y que además las acompañan siempre. Gracias a su método físico, está en disposición de hacer notar relaciones determinadas en los confines de lo consciente y lo inconsciente, es decir allí donde la claridad de la observación subjetiva sólo oscila débilmente. Entre la conciencia y la inconsciencia existe fundamentalmente una recíproca relación íntima: el niño no sólo se despierta de la noche de la inconsciencia sino que el sueño es cada día una repetición relativa de cada noche; el instinto y el hábito son formas en que lo inconsciente toma a su servicio lo consciente, y en que, recíprocamente, la vida consciente actúa sobre la inconsciente para la producción de hábitos nuevos. El estudio fisiológico de estos fenómenos físicos elementales arroja también luz sobre la vida psíquica más desarrollada y elevada. Toda discusión versará, pues, en este punto sobre la cuestión de saber en qué grado y con qué modificaciones conviene transportar a la vida psíquica superior las luces que la fisiología de los nervios y de los sentidos nos dan acerca de la vida psíquica elemental. Y a este propósito es preciso no olvidar nunca que el fisiólogo, cuando establece la teoría de las manifestaciones psíquicas elementales, pasa también, en suma, de la conciencia plenamente desenvuelta a la elemental. Lo que interesa al fisiólogo propiamente dicho, en las investigaciones fisiológicas acerca de los nervios y los sentidos, no son los estados de conciencia como tales, sino los procesos físicos con que están enlazados. Para él, las observaciones psicológicas son sólo signos, de los que deduce hechos fisiológicos. Parte de la hipótesis de que a cada observación psicológica corresponde un proceso fisiológico que se trata de mostrar y explicar según los principios generales de las ciencias físicas y naturales. Por el momento son los hechos de con-

ciencia más elementales los más accesibles a esta explicación; principio que la psicología fisiológica toma con plena razón como base hasta en el estudio de los fenómenos psíquicos más altos.

Si reflexionamos en que la vida psíquica, tal como nos es conocida, no se desarrolla más que simultáneamente con ciertas condiciones físicas y químicas y mediante una serie de grados de los que los más bajos y los más altos se prestan mutua luz, veremos claramente que, a pesar de la independencia que hemos atribuido a la psicología en su punto de partida, es preciso, sin embargo, considerarla como una parte de la biología general. La biología debe darnos una idea de la vida que convenga a todos sus grados, desde la función puramente orgánica de la nutrición, en sus formas más simples, hasta las funciones más ideales del sentimiento o del pensamiento. La biología contemporánea se acerca a una concepción total de este género, cuando considera la vida, bajo todas sus formas, como una adaptación de lo interno a lo externo. La vida consciente señala el punto más alto de la evolución vital; nos presenta las formas más elevadas, bajo las cuales los seres vivos libran el gran combate con las condiciones del universo, y desarrollan así su naturaleza. Los pensamientos y los sentimientos deben luchar para mantenerse en los individuos y en la especie. Su producción y conservación pueden hallar condiciones favorables o desfavorables; descubrir éstas es la labor de la psicología. Tratando esta ciencia únicamente desde el punto de vista subjetivo, se desconocería la gran verdad de que todo lo que ocurre en el alma está condicionado por la situación que ocupa en el vasto conjunto del universo.

Además de la fisiología de los nervios y la de los órganos de la sensibilidad, la ciencia de las enfermedades mentales constituye también para la psicología una fuente auxiliar preciosa, tanto por los datos que recoge sobre el

enlace entre las perturbaciones mentales y las físicas, como por sus estudios sobre las formas de evolución de la vida patológica del espíritu. En particular, los estudios de estos últimos tiempos sobre los fenómenos llamados hipnóticos, han puesto en claro muchos hechos interesantes. La psicología experimental ha encontrado en ellos arsenal importante para su actividad, aun cuando las circunstancias se separen evidentemente en ellos, aun más que en otras partes, de las condiciones habituales de la vida consciente.

La *psicología social* considera la vida psíquica en tanto se revela por el movimiento y la acción, por la palabra y la imagen. La psicología social o comparada tiene por asunto la vida de los animales, la de los niños y los salvajes, la historia general de la humanidad, los poemas y las biografías. Puede, pues, dividirse en una porción de ramas (psicología del niño, del animal, de los pueblos, del lenguaje, de la literatura, etc.), conducentes todas a poner en claro el vasto encadenamiento histórico, en el seno del cual la conciencia individual se desarrolla al modo que la psicología fisiológica hará ver el encadenamiento físico, gracias al cual la vida psíquica participa de la del universo. El modo cómo los pensamientos y sentimientos se forman en un momento dado en el individuo, no está solamente condicionado por su organización primitiva hereditaria, sino además por la atmósfera histórica de la civilización en que se desenvuelve.

f. RELACIONES MUTUAS ENTRE LOS DIFERENTES MÉTODOS. — No hay necesidad más que de una rápida ojeada sobre estas fuentes diversas, para comprender que la psicología no puede ser una ciencia claramente limitada y que, además, se la puede hacer adelantar de bastantes modos y por bastantes caminos distintos. No hemos pretendido aquí más que señalar la relación fundamental que los

une. No hay, pues, *una*, sino *varias psicologías*. Sin embargo, por efecto del lugar fundamental ocupado por la psicología subjetiva—y a pesar de la importancia creciente adquirida por el estudio objetivo— será siempre una natural y justificada tendencia la de tomar la primera como base, y en agrupar a su alrededor, como *centro*, los datos traídos por las otras fuentes de conocimiento. De hecho, es también el camino que la psicología ha seguido desde Aristóteles, el fundador de la psicología de observación. Sólo momentáneamente ha ocurrido que guiada por un interés idealista mal entendido, la psicología ha tratado de separarse de la fisiología y de las demás ciencias objetivas; de suerte que, restableciendo el lazo, ha podido parecer que se hacía un descubrimiento original. La psicología subjetiva ha debido esperar a la objetiva; habiendo llegado la primera a discernir bien su principio, alcanzó pronto, en sus grandes líneas, una cierta perfección, bastante antes de que los estudios fisiológicos y sociológicos se hubiesen desarrollado suficientemente, para poder trabajar seriamente de concierto con ella. Se puede decir que, en este respecto, estamos hoy en un giro de la historia.

El que estudia la psicología por interés filosófico, no debe perder nunca de vista la relación fundamental que existe entre las diversas fuentes de conocimientos psicológicos, a fin de no falsear la parte que la psicología pueda aportar a una concepción general del universo. Importa aquí, como en cualquier otro punto científico, aportar ante la especulación un conjunto de experiencias tal que el dato se separe claramente de lo hipotético; en tanto que, por otra parte, los rasgos generales y constantes, las leyes comunes resalten clara y distintamente. Es, pues, sobre éstas, y no sobre las lagunas inseparables al conocimiento humano, en las que debe apoyarse todo estudio filosófico que quiera avanzar.

g. RELACIONES DE LA PSICOLOGÍA CON LA LÓGICA Y LA MORAL.—La psicología se encuentra, pues, en la línea de intersección y de penetración mutua de la ciencia de la naturaleza y de la del espíritu. Su principio forma el punto central, alrededor del cual circulan las corrientes que vienen de estos dos sentidos, puesto que todo conocimiento —en tanto se basa en la naturaleza y la organización humanas— recae directa o indirectamente en el conocimiento del hombre. El hecho de conocer es, en efecto, ya lo hemos advertido (§ I), un fenómeno de conciencia, aun cuando el objeto que haya de conocerse sea material.

La psicología constituye la base sobre la que construyen las ciencias ideales del espíritu, la lógica y la moral. La verdad y el bien no pueden determinarse sino desde el punto de vista humano y no se comprenden sin el conocimiento de la naturaleza real del hombre. La lógica y la moral presentan a la actividad humana modelos para el pensamiento y la acción. Pero, para que estos modelos puedan tener valor en la realidad, es preciso también que tengan su raíz, y que, por consiguiente, su formación se base en el conocimiento de los elementos y de las fuerzas más profundas y constantes de la naturaleza humana. La *Lógica*, en tanto es lógica formal, estudia los métodos de investigación y trata de reducirlos a métodos fundamentales, inmediatamente derivados de la esencia de la conciencia humana; como teoría del conocimiento, trata de establecer los principios generales de nuestro saber y los límites que de ellos resultan para su valor real. Pero esta tentativa no puede llegar a término sin un estudio psicológico de la evolución de la vida intelectual, aunque, sin embargo, no se confunda con él. La *Moral* trata de establecer principios generales que permitan apreciar la voluntad y la acción humanas, y de descubrir en qué sentido la vida humana debe desarrollarse conforme a estos principios. Pero, en este esfuerzo, es

preciso siempre que parta de nuestra naturaleza tal como se da realmente y de las eventualidades que las leyes psicológicas hacen ver en élla. Entre estas eventualidades, y después de su estimación, la moral realiza su elección.

En cambio, es desnaturalizar la psicología confundir la realidad psicológica con el ideal lógico o moral. La psicología no tiene que ver sino con lo que *es*, no con lo que *debe ser*. Naturalmente, el estado de conciencia que nos revela la existencia de lo que debemos hacer entra también en la psicología; se le estudia allí como cualquier otro estado. Pero la psicología no trata de hacer apreciación alguna, se pregunta tan sólo cuál es el complejo de estados dados de hecho, de qué manera y conforme a qué leyes se desarrolla, dejando a la moral el cuidado de formar juicio sobre los diversos estados. Considera los fenómenos psíquicos como fenómenos naturales y los estudia todos con la misma calma e igual imparcialidad. Esta independencia de la psicología con relación a la moral está, sin embargo, todavía muy lejos de ser reconocida. Existe siempre la predisposición a considerar ciertas formas de la vida consciente, a causa de su carácter elevado y de su valor, como desligadas de toda explicación y análisis. Pero, justamente, los fenómenos psíquicos que tienen mayor valor desde el punto de vista moral no son simples, puesto que forman la cima de una larga y fecunda evolución. Su valor es, pues, por consecuencia, exactamente lo contrario de una excepción a las condiciones psíquicas universales. Erróneamente créese que la apreciación y la explicación causal se excluyen necesariamente u obran en sentido contrario. Sin duda, el estudio teórico puede dejar al descubierto ilusiones y exige, en cada caso particular, un nuevo examen de lo justo de la apreciación, pero puede muy bien unirse con la determinación del valor. Creer que un fenómeno pierde su valor porque es comprendido, no es más que una superstición mitológica o un escepticis-

mo inmoral. Conviene reconocer que la armonía entre la apreciación y la explicación causal está todavía en vías de formación; es la psicología la que nos enseña que esta armonía irá creciendo a consecuencia de una necesidad de naturaleza, porque el conocimiento y el sentimiento no podrían moverse indefinidamente en sentidos contrarios.



II

ALMA Y CUERPO

1. El punto de vista empírico (fenomenológico).—2. La ley de la conservación de la energía.—3. La vida orgánica y la conservación de la energía.—4. *a*, función del sistema nervioso; *b*, movimiento reflejo; *c*, centros nerviosos secundarios; *d*, el cerebro; *e*, el cerebro y los centros inferiores.—5. Determinación provisional de los caracteres de la vida consciente.—6. Paralelo entre la conciencia y el sistema nervioso.—7. Proporcionalidad entre la vida consciente y la actividad cerebral.—8. *a*, hipótesis dualista e idealista; *b*, hipótesis monista y materialista; *c*, hipótesis monista y espiritualista; *d*, la hipótesis de la identidad (monismo).

1. EL PUNTO DE VISTA EMPÍRICO (FENOMENOLÓGICO).—
En el estudio precedente hemos establecido que el conocimiento de los hechos psíquicos y el de los hechos materiales proviene de dos orígenes distintos. La cuestión que se presenta inmediatamente es la de la relación entre dos esferas del conocimiento. Por la palabra alma, entendemos solamente la conciencia, es decir, la unidad formada por la totalidad de nuestros hechos internos (sensaciones, pensamientos, sentimientos y voliciones), y tratamos de ver qué luz nos da la experiencia misma sobre el enlace de estos hechos con los que tienen por contenido lo que se mueve en el espacio.

En tanto que no se conoce claramente ni el grupo de los fenómenos conscientes ni el de los materiales, cada uno con su originalidad propia y su conexión interna, el problema de la relación entre el alma y el cuerpo no exis-

te, propiamente hablando. Si se entiende por alma lo que vagamente se ha denominado principio motor o fuerza interna de las cosas, no hay razón para oponerse a ello percibir una dificultad cualquiera, porque con tan justo título cabe establecer principios y fuerzas de este género en todas las esferas posibles. Solamente cuando la idea de alma se ha limitado estrictamente a la vida consciente, y, por otra parte, los hechos, los fenómenos materiales, se han destacado formando un mundo cerrado y separado, con sus principios y sus leyes propias, es cuando ha surgido el problema de la unión de ambas esferas. Para aclarar la dificultad recorramos los rasgos más característicos de cada uno de ellos.

2. LA LEY DE LA CONSERVACIÓN DE LA ENERGÍA. — El primer carácter principal de los fenómenos *materiales* es que se presenten en la forma del espacio, reducibles directa o indirectamente a un cambio de posición. Es material lo que es extenso y puede moverse en el espacio, carácter distintivo con respecto a los estados de conciencia, que no pueden representarse en el espacio sino en forma de símbolos. Este carácter no ofrece todavía en sí nada que limite y circunscriba claramente los fenómenos corporales como un mundo aparte, porque cabe imaginar estos movimientos en el espacio como producidos por una causa no situada en él. El mundo material quedaría, por tanto, abierto a una intervención de fuera de él.

Sin embargo, la ciencia excluye cada vez más una posibilidad de este género. Aplica ahora, en todas las esferas, el principio de que *todo fenómeno material debe ser explicado por otro fenómeno material*. Toda explicación científica de un fenómeno material se basa en este principio. Cuando es imposible reducir un fenómeno material a otro que sea su condición de existencia aparece inexplicable. Este principio no es puramente arbitrario; no hace más que expresar una cosa que la historia de las ciencias de la

naturaleza muestra claramente, a saber: que un fenómeno material no tiene explicación en tanto no se ha hallado su causa material. Puede hallársela dentro de lo que se llama *la ley de inercia*, según la cual todo estado de un punto material (reposo o movimiento rectilíneo con cierta velocidad) no se modifica sino por una causa exterior. Se insiste, sobre todo, en la palabra *exterior*, cuando la ley significa que el estado de un punto material no se modifica sino por la acción de otro.

Este principio no es susceptible, por su misma naturaleza, de demostración rigurosa. Es la hipótesis fundamental por donde inicia su existencia la ciencia de la naturaleza, principio proclamado por Galileo, el fundador de la física. No es posible, como se ha intentado a veces, deducirla del principio general de causalidad, según el cual todo fenómeno tiene una causa. Porque un fenómeno, un movimiento material podrían muy bien tener una causa, sin que fuera ésta *exterior*. Y es un hecho cierto que la determinación y la limitación más precisas, dadas por la ley de inercia al principio de causalidad en la esfera de la naturaleza material, han hecho posibles los progresos de la ciencia de la naturaleza. La ley de inercia no se demuestra completamente por la experiencia; no expone, como se ha creído, un «hecho». Sólo nos permite mostrar que *cuanto más* se consigue alejar de un cuerpo los influjos exteriores, *más* permanece en el estado (de reposo o movimiento rectilíneo) en que se encuentra. Este primer principio de la teoría del movimiento no es, sin embargo, confirmado por la experiencia, sino de modo aproximado. Su importancia capital procede de que plantea la cuestión; se trata de reducir los fenómenos materiales a otros fenómenos materiales, como causas suyas (1). ¿Esta cuestión tiene

(1) Para esta explicación de la ley de inercia, no me apoyo solamente en la exposición que de ella ha dado Galileo (véase a este propósito mi *Geschichte der neueren Philosophie*, I. pág. 196), sino

una solución completa? Esto solamente puede decidirlo la evolución progresiva de la ciencia. Queda provisionalmente establecido que el peso de la prueba incumbe al que pretenda que este gran principio de toda explicación científica debe tener excepciones.

Ocurre lo mismo con un principio muy especial, que presta su carácter propio a la ciencia contemporánea de la naturaleza, a saber: *el principio de la conservación de la materia y la energía*. La química moderna, desde que Lavoisier introdujo el método cuantitativo (1), fundó en esta suposición, confirmada por un número muy grande de experiencias, que la suma de las partículas materiales (átomos) permanece siempre la misma en todos los cambios que la materia reviste. Cuando un cuerpo adquiere nuevas propiedades, dicese que ha experimentado una modificación en el conjunto y la disposición de las partes. Producción o supresión de una substancia, significa agregación o disgregación de átomos preexistentes, aun cuando en otras combinaciones. Al explicar así todos los cambios de los cuerpos por movimientos diferentes de los átomos, la química prosigue en su esfera la aplicación del principio de que los fenómenos materiales se explican por otros de la misma naturaleza. Gracias a las pesadas, la química se

también en Newton, que anuncia así su primera ley del movimiento: «Todo cuerpo persevera en su estado de reposo o movimiento rectilíneo uniforme, en tanto que fuerzas *exteriores* (*vires impressæ*) no la obligan a variar de estado» (en su cuarta definición); explica así lo que entiende por «fuerza exterior»: la fuerza exterior puede provenir de orígenes diversos, del choque, de la presión o de la fuerza centrípeta. Maxwell *Matter and Motion*, § 41, se expresa así con motivo de la ley de inercia: «La prueba experimental de esta ley, está en el hecho de que, cada vez que encontramos un cambio en el movimiento de un cuerpo, podemos referirle a una acción que se ejerce entre el cuerpo y otro, es decir, a una fuerza exterior».

(1) V. Ernst von Meyer: *Geschichte der Chemie*. Leipzig, 1889, pág. 137.

convence de que ni en la síntesis ni en el análisis de los cuerpos, se pierde ni crea materia alguna. Los átomos son partículas pesadas. Pero pesar (hacer caer el platillo de la balanza), es gastar fuerza o energía, y en este sentido, el principio de la conservación de la materia debe considerarse como una parte del de conservación de la fuerza. De igual modo que se admite que la materia persiste a través de todos sus cambios, se admite también que la suma de la energía (capacidad para el trabajo, para vencer una resistencia) permanece la misma. La energía nace o se destruye sólo en la apariencia. Esta proposición fué establecida por primera vez por Roberto Mayer. Algunos ejemplos aclararán su sentido.

Una combinación química puede producir calor. Pero exactamente la misma cantidad que la producida en la combinación desaparece cuando ésta termina. ¿De dónde procede y a dónde va? Nace como equivalente de la fuerza de tensión que mantenía separadas las partes unas de otras antes de la combinación, y recibe a su vez su equivalente de la tensión que mantiene separadas sus partes después de la descomposición.—La fuerza con que una piedra cae a tierra depende de la altura de donde cae, y la altura, a su vez, de la fuerza con que la piedra había sido elevada. Cuando la piedra se detiene en el suelo, la fuerza parece perderse, porque la piedra no puede aparentemente mover la tierra; pero, aun entonces, la desaparición de la fuerza significa solamente que se ha convertido en otra cosa, en calor. Ocurre lo mismo donde el movimiento no cesa por entero, sino que disminuye solamente por el roce. La fuerza perdida por el cuerpo bajo el influjo del roce, no se pierde en absoluto, sino que pasa a ser calor. Cuando el agua choca con la piedra del molino, se produce calor. Aquí la ley de la energía parece una prolongación o una extensión de la de inercia.—Inversamente, el calor puede producir un movimiento mecánico, como cuando el vapor desarrollado por el calor impulsa el pistón, que a su

vez pone en movimiento la rueda de una locomotora. Y experiencias repetidas, siempre confirmadas, han establecido que la cantidad de fuerza o de energía (1) que desaparece bajo una forma, halla su equivalente exacto en otra, de suerte que la misma cantidad de la misma especie de energía podrá ser restituida de nuevo.

Así, cualesquiera que sean las metamorfosis que pueda sufrir cada una de las distintas formas de la energía, considerada aparte, su suma es siempre la misma. Sólo que por energía no es preciso entender únicamente la producción real del trabajo (fuerza viva, energía actual), sino también la producción posible (fuerza de tensión, energía potencial), es decir, el trabajo, en reserva, y que bajo ciertas condiciones puede volver al estado libre y utilizarse. Sísifo, cuando está a punto de dejar caer su roca por la cumbre de la montaña, ha efectuado realmente alguna cosa; su trabajo no está perdido, porque la piedra representa una mayor energía cuando está en lo alto de la montaña que cuando está al pie. En ambos casos está en reposo; pero la energía potencial es mayor en el primer caso que en el segundo, lo cual se manifiesta en cuanto se pone en movimiento. La desgracia de Sísifo consiste sólo en que no puede utilizar, ni para él ni para los demás, la energía potencial así acumulada; siempre ha de volver a empezar. Por tanto, la suma de las energías actual y potencial —según la cual podemos considerar el universo como un todo cerrado— permanece siempre la misma.

El principio de la conservación de la materia y de la energía (enteramente como el de la inercia), puede formularse como una ley, como una hipótesis, o como un principio. Ha sido establecido mediante experiencias con respec-

(1) Siendo equívoca la expresión fuerza, nos servimos, generalmente, de la palabra energía con la que no se designa ninguna otra cosa que el poder para producir un trabajo o vencer una resistencia.

to a tantos cuerpos y fuerzas, que puede con razón ser llamado una *ley natural*. La cuestión está en saber si sirve para *todos* los cuerpos y para *todas* las fuerzas de la naturaleza, y desde este último punto de vista, sólo tiene valor *hipotético*. Como jamás conoceremos el contenido total de la naturaleza, no podrá nunca ser confirmado por la experiencia, sino *aproximadamente*. Añádase a esto que no conocemos un todo absolutamente aislado y cerrado. Ahora bien; hablando estrictamente, el principio no se aplica más que a totalidades de este género, porque seres o sistemas, en relación con otros seres o sistemas, les ceden o reciben de ellas energía. Podemos, por tanto, mostrar solamente que *cuanto más* consigamos cerrar y aislar un sistema material, *tanto más* su materia y su energía continuarán subsistentes. Por lo que respecta a la confirmación perfecta, mediante la experiencia, este principio se asemeja, pues, a la ley de inercia. Como en esta última, su gran valor procede de que es un *principio director*, que nos obliga a buscar equivalentes a cada cantidad de materia o de energía que parece nacer o desaparecer (1).

3. LA VIDA ORGÁNICA Y LA CONSERVACIÓN DE LA ENERGÍA.—Hay, sin embargo, una clase de seres que no sólo la creencia popular, sino durante largo tiempo también la ciencia, propendieron a considerar como excepción de este principio general. Los *organismos*, con el género de evolución que les es propio, y su facultad de conservarse por sí frente al mundo exterior, parecen ser pequeños mundos,

(1) Acerca de la historia del principio de la energía. Véase E. Mach, *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*, Praga, 1872. Max Planck, *Das Princip der Erhaltung der Energie*, Leipzig, 1887. Este principio fué erigido en ley universal por primera vez en 1842 por Robert Mayer; muy pronto el inglés Joule, el danés Colding y el alemán Helmholtz, llegaron al mismo resultado por camino distinto. V. *Geschichte der neueren Philosophie*, II, p. 552-558.

capaces de tomar la vida en sí mismos, en fuentes interiores. Durante mucho tiempo se ha considerado como materialista el hecho de explicar los fenómenos de la vida orgánica por medio de las fuerzas generales de la naturaleza. Pero como, por otra parte, era claro que el alma consciente no es causa directa de las funciones orgánicas, puesto que éstas adquieren con tanta frecuencia una dirección enteramente opuesta a la voluntad consciente del individuo, para explicar tales fenómenos se introdujo, entre el alma consciente y el cuerpo, una cierta «fuerza vital». Esta teoría, llamada vitalismo, no pudo, naturalmente, dejar de ver que los seres vivos están con el mundo exterior en una relación múltiple y continua de acción recíproca; que a cada instante reciben y ejercen influjos, y que su movimiento de evolución y de disociación hállese enteramente condicionado por esta relación. Mas el vitalismo fué cegado por el modo peculiar como el organismo responde a todos los influjos del exterior. Que una bola rueda cuando se la empuja nos parece enteramente natural; pero que la planta gire en dirección de la luz, que el alimento se cambie en carne y sangre, que un ligero contacto en la palma de la mano baste para hacer encorvarse nuestros dedos, todo esto nos sorprende mucho, porque aquí la respuesta no parece guardar relación alguna con la interpelación.

El vitalismo comete aquí el error de considerar al organismo como una unidad absoluta, cuando, de hecho, es un conjunto extraordinariamente complejo. Una impresión recibida se propaga de parte en parte de este conjunto, y así modifica poco a poco su aspecto. Tan pronto se transforma en otras especies de energía, como en energía potencial o fuerza de tensión, como, finalmente, sirve para dar libertad a la energía potencial del organismo. Tratando de seguir paso a paso todas estas transformaciones, la ciencia principia a sospechar que puede salir de él algo completamente distinto de lo que había entrado. Advierte

que el organismo encierra una reserva de energía potencial acumulada en sus tejidos y que circula por sus líquidos—formando éstos una especie de mundo exterior situado en su seno (o, para emplear la excelente expresión de Claudio Bernard, una especie de *medio interior*) y que, por consiguiente, el organismo debe tener con respecto al mundo exterior una dependencia enteramente distinta que las formas de existencia inorgánicas. La teoría de la «fuerza vital» no es, propiamente hablando, más que una expresión mítica de la admiración provocada por la originalidad de los fenómenos orgánicos. La fisiología moderna ha excedido este punto de vista, por el análisis de cada una de las fases del proceso vital. La noción de una fuerza vital única e indivisible ha cedido el puesto, por consiguiente, a la imagen de una acción recíproca en extremo complicada, en la cual cada una de las manifestaciones de la fuerza es referida a las fuerzas generales de la naturaleza, cada partícula material a los elementos universales. Tal es el principio según el cual la fisiología trabaja ahora y al que, por consiguiente, debemos de igual modo atenernos aquí, aun cuando nadie se atreva a pensar que este principio tenga, o pueda tener nunca, un alcance universal. Por numerosos que sean además los problemas que restan, no se admite otra explicación que contradiga el principio anterior. En todo caso, al que apele a la intervención de causas inmatrimales incumbe la tarea de probar lo que establece de antemano (1). Si en nuestros días se han emitido du-

(1) V. Panum, *Introduction a la Physiologie*, 2.^a ed. Copenhague, 1883. Charles Robin, *Anatomie et physiologie cellulaires*, París, 1873. Introd. Claude Bernard: *Leçons sus les phénomènes de la vie*, París, 1878. (Nótese, sobre todo, esta frase muy clara: «Cualquiera que sea la materia que estudie, el fisiólogo no halla jamás ante sí más que agentes mecánicos, físicos o químicos», pág. 52.) Exner, *Physiologie der Grosshirnrinde*, 1879. (*Manuel de physiologie* de Hermann, II, 2), p. 189-191. Julius Bernstein, *Die mechanistische Theorie des Lebens, ihre Grundlage und Erfolge*, Brunswick, 1890.

das acerca de la completa reductibilidad de la fisiología a la fisico-química, no es en modo alguno porque se haya encontrado en la «fuerza vital» u otras ideas similares una explicación científica. La doctrina llamada neo-vitalismo afirma solamente que la vida no se explica por las leyes fisico-químicas, pero no aporta por su parte ninguna explicación positiva en contrario. Se reconoce que es imposible seguir al átomo de oxígeno, a partir del momento en que entra en el organismo animal por medio de la respiración, a través de todas las transformaciones que sufre, hasta el momento en que abandona de nuevo el organismo en el ácido carbónico desprendido por la función muscular. «Todo el misterio de la vida yace oculto en la historia de este proceso, y por el momento, es preciso contentarnos con conocer de él el principio y el fin» (1). Pero el método y el principio no han sufrido por esto cambio alguno.

A todo lo que se produce o desaparece en el organismo debe buscársele equivalentes físicos y químicos, sea en el interior, sea en el exterior del propio organismo. La vida orgánica queda así reducida al gran círculo que recorre la naturaleza. Bajo el influjo de la luz ocurre, principalmente en las células verdes de las plantas, que materias inorgánicas se trasforman en materias orgánicas más complejas. La materia orgánica así acumulada se consume en las funciones del vegetal o del animal (2). La transformación de las substancias se basa en la conservación de la

(1) Foster, *Textbook of Physiology*, London, 1889, p. 580.

(2) La teoría de la circulación de la materia en la naturaleza ha sido establecida en principio a fines del siglo XVIII por Priestley, Saussure, etc., y acabada a mediados del XIX por Liebig (Ernst v. Meyer, *Geschichte der Chemie*, págs. 402-403). El poder de transformar elementos inorgánicos en compuestos orgánicos no falta completamente en el organismo animal aun cuando sea en el organismo vegetal donde encuentra principalmente condiciones favorables. V. Pflüger, *Ueber die physiologische Verbrennung*. *Archiv für Physiologie*, XI, pág. 345.

energía, y, a su vez, en la actividad de los seres orgánicos. La forma y el modo como se emplea la fuerza de tensión acumulada, dependen de la estructura del organismo. Cada célula orgánica contiene un capital de energía, pero la estructura de los órganos es la que resuelve el empleo que recibe este capital.

El principio de la conservación de la energía nos acerca, pues, cada vez más al cuerpo. Fácilmente verémosle gobernar la vida vegetativa y las funciones de nutrición de cuya actuación tampoco escapan los sistemas nerviosos y muscular. La fuerza consumida por cada acción nerviosa o muscular procede de una reserva acumulada durante la nutrición. Los sistemas nervioso y muscular no son en sí más que aparatos especialmente desarrollados (diferenciados) para ejercer funciones que en forma extremadamente simple bosquéjense en la masa homogénea y sin estructura que constituye el protoplasma. Ya en éste, la excitación de un punto cualquiera de la superficie del organismo puede propagarse a través de la masa y provocar movimientos en puntos enteramente distintos, o en la masa entera. La división progresiva del trabajo en los organismos superiores hace necesarios distintos sistemas. Pero este desenvolvimiento más rico (diferenciación) no puede sustraerse a las leyes generales elementales (1). Estas con-

(1) «Los nervios no deben, en primer lugar, ser considerados sino como partes de los tejidos que la acción de la excitación recibida recorre con mayor facilidad, sin que haya lugar a buscar, al principio, fuerzas más misteriosas que en las demás partes.» Lotze, *Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens*. Leipzig, 1850, pág. 386.—Se ha presentado como una prueba de este aserto el hecho de que la acción de los narcóticos sobre el tejido nervioso no difiere sino en grado y rapidez de la que tiene sobre los demás tejidos orgánicos. V. Laycock, *Further Researches into the Functions of the Brain* (The British and Foreign Medico-surgical Review, July, 1885, pág. 185.).—Claude Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie*, pág. 289.—Herbert Spencer, *Principle of Psychology*.

servan siempre su valor, sólo que en condiciones extraordinariamente complicadas y muchas veces impenetrables. Los nervios, como los músculos, no aparecen de la misma manera desde el punto de vista físico y químico, antes y después del ejercicio de la función. La sangre que ha atravesado el músculo en actividad, contiene varias centésimas menos de oxígeno, y, por el contrario, más ácido carbónico que la sangre de los músculos durante el reposo. En el tejido nervioso, tanto las fibras como los órganos centrales, no pueden funcionar sin un abundante aflujo sanguíneo que contenga los materiales necesarios para el cambio de substancias, que hace más activo el ejercicio de la función. El cerebro es afectado por cada modificación de la circulación sanguínea; la anemia, lo mismo que la hiperemia, perturban su actividad. El trabajo cerebral gasta del capital orgánico enteramente lo mismo que la actividad de cualquier otro órgano.

Pero lo que ocurre más especialmente en el sistema nervioso, mientras está en actividad, no está aún bien conocido. Se sabe solamente que no puede haber en él elemento material que se transporte de un extremo a otro (como en otro tiempo los que se llamaban «*espiritus animales*»). Con verosimilitud, el proceso nervioso debe consistir en una modificación que camina a lo largo de las fibras nerviosas; en un despliegue provocado por la energía potencial acumulada, despliegue provocado por la excitación exterior y que se continúa sucesivamente de uno en otro elemento, de suerte que cada uno de aquéllos sirve de excitante al otro. Las fuerzas potenciales que así se despliegan sucesivamente parecen ser de naturaleza química; una teoría puramente química de los nervios ofrece, sin embargo, dificultades de diferentes clases (1). Por cuanto

(1) Véase L. Hermann, *Allgemeine Nervenphysiologie*, 1879 (Manual de Fisiología de Hermann, II, 1), págs. 186-193.—Panum, *Fisiología del tejido nervioso, del tejido contractil y del sistema nervioso* (en danés), Copenhague, 1883, pág. 56.

que la diferencia entre las funciones de los seres inferiores y las de los superiores no se explica completamente por la de su riqueza en células nerviosas ni por la del grado de unión de estas células, es preciso, sin duda, admitir que las células difieren por su estructura interna.

4. *a.* FUNCIÓN DEL SISTEMA NERVIOSO.—La *planta* está casi enteramente absorbida por la vida de nutrición. Recibe y pierde substancia, crece y se reproduce. Lo que necesita para esta vida, lo halla en su vecindad inmediata y sólo con esta condición puede vivir. El aire, el agua, la luz, etc., han de bañar la superficie de la planta, a fin de que pueda subsistir. La planta es una especie de feto, todavía en el seno materno de la naturaleza, que no ha llegado aún a una vida independiente e individual. El feto, en efecto, recibe su alimento inmediatamente del organismo materno. Pero es una condición de la *vida propiamente animal* que todo no se arregle en ella tan fácilmente.

El animal, para satisfacer sus necesidades, ha de buscar, trabajar, luchar; debe, por consiguiente, colocarse como un todo frente al universo, reunir su energía y dirigirla a puntos determinados. Al mismo tiempo, ha de poseer la capacidad de tener en cuenta las circunstancias y sucesos que no le afecten inmediatamente por el momento. Gracias al *sistema nervioso* se satisfacen estas exigencias; por él las diferentes partes y puntos del organismo entran en estrecha relación recíproca. Y si a esto se añade que la división del trabajo se extiende a los diversos órganos, se comprende cómo el organismo animal forme un todo en más estricto sentido que cuando se trata de la planta. Puede recibir estímulos mucho más diversos y responder a ellos de modo bastante más adecuado al organismo en su totalidad. Un grado de vida más alto exige mayor riqueza de órganos y funciones (por la división del trabajo) y una

centralización más poderosa que se realiza mediante el sistema nervioso. Es preciso que un órgano pueda obrar de concierto con otros y que el organismo, en su conjunto, sea capaz de regular su actitud conforme a las circunstancias del mundo exterior.

Todavía no ha sido posible descubrir nervios en los organismos animales inferiores, y, por otra parte, es sabido que gran número de plantas ejecutan acciones semejantes a las que los animales superiores ejecutan por medio del sistema nervioso; mas, a pesar de esto, considerando los hechos en general (1), se pueden caracterizar la planta y el animal como formando dos tipos de vida en relación de acción recíproca: el uno solamente de modo inmediato, el otro de modo a la vez inmediato e indirecto, con lo que les rodea. Cuanto más nos elevamos en la vida animal, mayor es la importancia que adquiere el sistema nervioso, porque la acción recíproca con el mundo exterior se extiende, a causa de la riqueza mayor en órganos y funciones, a esferas cada vez más vastas, y llega a ser, por consiguiente, cada vez menos inmediata, menos simple e instantánea.

b. MOVIMIENTO REFLEJO.—La forma más simple de la actividad es lo que se llama *movimiento reflejo*, mediante el cual una excitación, conducida por un cordón nervioso aferente hacia un centro interior (célula nerviosa o grupo de células, es decir, ganglio), provoca en él, a su vez, un impulso que por mediación de un cordón eferente pone en movimiento un músculo o cualquier otro órgano (por ejemplo, una glándula). Tal es el esquema más sencillo, que parece repetirse en todas las etapas del desenvolvi-

(1) Que esta oposición no es exacta sino cuando se toman las cosas en general, es lo que resulta de los estudios de Darwin sobre las plantas trepadoras e insectívoras, como también de los hechos anatómicos y fisiológicos descubiertos más tarde.

miento del sistema nervioso, en capas yuxtapuestas o superpuestas, en extremo numerosas. Por regla general, el ganglio no envía solamente cordones eferentes a los órganos que han de ser impulsados al movimiento, sino que, además, envía cordones aferentes o eferentes a otros centros, que de este modo reciben impulsos por varios lados; estos impulsos unas veces adquieren mayor fuerza, otras se detienen mutuamente. El ganglio mismo ejerce un influjo de suspensión sobre el impulso; se puede demostrar que el proceso nervioso tiene lugar más lentamente durante su trayecto en el encéfalo y la medula que en los nervios periféricos. Esta detención parece que permite a un estímulo el ser modificado por el influjo de otros estímulos, antes de propagarse más lejos. Esta elaboración central de las impresiones exteriores hace que el movimiento provocado por ellas se determine no sólo por acciones puramente locales y momentáneas, sino, hasta cierto punto también, por influjos que proceden de todo el organismo. Los centros nerviosos son, pues, órganos de modificación y de combinación.

Un ejemplo muy sencillo de estas relaciones nos lo proporcionan los chupadores de la jibia (1). Cada uno de los chupadores de uno de los brazos de este animal tiene su ganglio aislado y puede, por consiguiente, contraerse y chupar en cuanto un objeto viene a tocarle aisladamente. Esto puede ocurrir aun cuando el brazo esté separado del resto del animal. He aquí una función nerviosa en su forma más sencilla: propagación de la excitación hacia un centro simple, y en éste, funcionamiento de un impulso para la contracción. Sin embargo, los ganglios de todos los chupadores están tan enlazados entre sí como con los centros superiores del animal (el anillo esofágico), de suer-

(1) Lo cito según Carpenter: *Mental Physiology*, pág. 50. Aun en las plantas se encuentran movimientos que parecen ser puros reflejos.

te que cuando se apodera de una cosa con el brazo entero, el animal puede poner simultáneamente en actividad todos los chupadores. La función nerviosa elemental aislada llega a ser así uno de los términos de todo un sistema de funciones.

Se puede demostrar, aun en los animales más elevados, la existencia de estas relaciones entre los centros inferiores y superiores, bien que la conexión más íntima y la dependencia mutua de los órganos hacen estas relaciones tanto más difíciles de percibir cuanto más se sube en la serie. En los animales de sangre fría (como la rana, que precisamente por esta razón debe ponerse con preferencia a contribución en las experiencias fisiológicas), la independencia de los centros nerviosos es más grande que en los animales de sangre caliente; y en la serie de estos últimos, esta independencia es mayor en las aves y los conejos que en el mono, y, sobre todo, que en el hombre. La supresión completa de los dos hemisferios cerebrales no puede ser soportada sino por los animales cuyo cerebro, propiamente dicho, no ha alcanzado un grado superior de desarrollo. En cambio, los mamíferos superiores parecen rápidamente cuando se les quita la totalidad de los dos hemisferios. Por lo demás, en los animales superiores se encuentran los centros nerviosos mejor protegidos que en los inferiores, en los que suelen estar situados sin protección especial cerca de la superficie del cuerpo.

c. CENTROS NERVIOSOS SECUNDARIOS.—*Los órganos de la vida vegetativa* están unidos por cordones aferentes y eferentes, con la medula espinal y el encéfalo, que los regularizan. Algunos de estos órganos, por ejemplo, el corazón y el intestino, pueden producir movimientos espontáneos, capacidad que puede impedir una acción de los centros. Un corazón de rana, separado por ablación, continúa durante varias horas latiendo; lo prueba su independencia relativa de los centros superiores. Experiencias

hechas con perros y con conejos han mostrado que el pulso latía más ligero cuando el corazón estaba libre de su enlace con la medula oblongada por la sección del nervio vago. Bajo el influjo de un violento espanto, el corazón del conejo se detiene para latir luego más deprisa que antes; pero después de la sección del nervio vago, no se nota ya ningún influjo sobre los latidos del corazón. Lo mismo ocurre con los intestinos. Los movimientos peristálticos pueden continuar después del corte de los cordones que comunican con los centros superiores. Estos fenómenos se explican, según unos, por el influjo de los centros nerviosos, situados en el tejido del corazón y en los músculos del intestino; para otros, porque los músculos del corazón y del intestino tendrían la facultad de moverse espontáneamente, sin necesitar de un impulso procedente de un órgano nervioso.

La *medula espinal* es asiento importante de movimientos reflejos. En la rana decapitada, se puede, mediante la excitación suficientemente intensa de una parte cualquiera de la piel, provocar reflejos en todas direcciones. Lo que hay de notable en estos movimientos, es el ser coordinados y apropiados. Después de la sección de la medula espinal, excitando las partes situadas por bajo del corte, se han provocado reflejos en mamíferos, que han parecido hasta cierto punto coordinados, bien que tan adecuados como en las ranas. La medula espinal, en los animales superiores, parece más reducida al papel de intermediario entre el encéfalo y las partes exteriores del organismo.

En la *medula oblongada* están localizados numerosos centros importantes para la conservación de la vida, que pueden funcionar independientemente de las partes superiores del encéfalo y poner en actividad, mediante movimientos reflejos, mecanismos muy complicados. Tales son el centro respiratorio, los centros del sistema regulador de los movimientos cardíacos, de los nervios vasomotores

(centro vasomotor), de la secreción salivar, de la deglución y de la secreción urinaria.

Una rana privada de su cerebro, pero conservando el mesocéfalo, ganglios cerebrales situados delante de la médula oblongada, está todavía en posesión de los aparatos motores necesarios para los movimientos espontáneos, pero no se mueve, al parecer, sino cuando una excitación sensible determinada le impulsa a ello. Le falta la aptitud para tomar una iniciativa. Tiene sobre la rana, simplemente reducida a la médula espinal, la ventaja de determinarse por excitaciones sensibles más delicadas, y, por consiguiente, de ser menos pasiva, en tanto que la rana, reducida a la médula espinal, no es naturalmente excitada por la luz y cae al fondo del agua cuando a ella se la arroja; la rana, con su mesocéfalo íntegro, evita una sombra muy oscura, y si se la echa al agua, la excitación producida por el movimiento de las moléculas líquidas la hace nadar. Pero tiene siempre necesidad, para moverse, de un impulso exterior. Hechos análogos dánse en las aves y en los mamíferos, cuando sobreviven a la supresión de sus hemisferios cerebrales. Les falta la iniciativa y la capacidad de salir a flote en casos algo difíciles, pero, en cambio, excitaciones sensibles elementales aisladas provocan en ellos movimientos que son, en parte, muy complicados. Un pichón, privado de los hemisferios cerebrales, percibía todavía las excitaciones luminosas y sonoras, y regulaba conforme a ellas sus movimientos, siguiendo, por ejemplo, mediante la inclinación de la cabeza, una luz que variaba de sitio. En cuanto a la importancia fisiológica del *cerebelo*, aún no se conoce con certeza. Algunos autores admiten que colabora a la coordinación y combinación de los movimientos.

d. EL CEREBRO.—El papel de la parte más importante del encéfalo, es decir, del *cerebro propiamente dicho*, no puede ser más que éste: elaborar y combinar las excita

ciones elementales recibidas en la medula oblonga y los ganglios cerebrales, y poner en actividad, conforme al resultado de esta elaboración, los aparatos motores dispuestos en estas partes inferiores del encéfalo. El cerebro constituye la piedra fundamental de la ingeniosa construcción del sistema nervioso. Cuanto más nos acercamos a él más complicadas son las relaciones, más se multiplican las células nerviosas y las fibras de unión; la variedad de las células crece, por lo demás, tanto como las uniones entre ellas, y con los órganos inferiores. Aparecen fáciles caminos que hacen posible la acción recíproca más poderosamente combinada entre los diversos impulsos. Si se piensa que cada excitación produce en las células orgánicas una descarga de energía potencial, y que el resultado de ella en cada célula puede combinarse en el cerebro con los resultados de otros millones de células (1), nos sentiremos acometidos de vértigo al imaginar todas las combinaciones posibles resultantes.

La cuestión de saber si el cerebro funciona como unidad, o si las diversas funciones tienen cada una su enlace con un sitio especial, ha recibido respuestas muy variadas y se debate todavía hoy entre los fisiólogos. Gall, el fundador de la frenología, adscribió una localización muy detallada a todas las facultades del alma, pero por su falta de crítica y su cranioscopia fantástica atrajo el descrédito sobre la idea de localización. La reacción contra su teoría está representada por Flourens, quien deduce de

(1) Meynert y Bain han calculado, cada uno por su parte, el número de las células nerviosas de la corteza cerebral humana en mil millones (Meyner, *Zur Mechanick des Gehirnbaues*, Viena, 1874, pág. 7).—«Un trozo de la substancia gris de la superficie de una circunvolución cerebral, y a lo más tan grande como una pequeñísima cabeza de alfiler, comprende partes que cuentan varios miles de fibras nerviosas.» Beale, citado por Maudsley, *Physiologie del'esprit*, trad. franc., pág. 110.

sus experiencias que cualquier parte de los hemisferios puede ser lesionada o separada, sin que ninguna de las funciones cerebrales desaparezca.

Esta teoría reinó aproximadamente medio siglo, y durante todo este tiempo no fué quebrantada sino por el descubrimiento hecho por Broca del asiento de los centros importantes del lenguaje y de la palabra en la tercera circunvolución frontal del hemisferio izquierdo (1861). (Más tarde se ha dado a estos órganos una extensión algo más considerable en el hemisferio izquierdo). Un nuevo período de la fisiología cerebral comienza con las investigaciones de Fritsch y Hitzig (1870), quienes demostraron que la excitación de puntos determinados de la corteza cerebral provoca movimientos particulares en ciertas partes del cuerpo. Después de ellos, Munk creyó haber hallado órganos especiales para las impresiones sensibles elementales (esfera visual, auditiva, etc.). Habría, por tanto, motivo para admitir una localización o división del trabajo en el cerebro, bien que ahora con la gran diferencia de que no se localizarían sino las facultades elementales del alma, los nervios sensibles y motores (1). Pero aun con esta restricción, la nueva teoría de la localización no es indiscutible. Apoyándose en una larga serie de investigaciones hechas con esmero, Goltz sometió a crítica la teoría renovada de la localización, adoptando una posición intermedia entre la teoría de Flourens y la nueva. No niega la posibilidad de una localización de las diversas funciones cerebrales y pone en duda la exactitud de la teoría de Flourens, según la cual cada parte del cerebro sería capaz de suplir a cualquiera de las otras. La

(1) «La inteligencia tiene su asiento en todas partes de la corteza cerebral; porque es el resumen y el resultado de todas las representaciones que provienen de las percepciones sensibles.» M. Munk. *Ueber die Funktionen der Grosshirnrinde*, Berlín, 1871, pág. 73.

anulación de partes considerables de los dos hemisferios va seguida de un debilitamiento duradero de la inteligencia. Mas por lo que respecta a la aminoración de ciertas funciones de la sensibilidad y motoras, consiguientes a la supresión de partes determinadas de la superficie cerebral, los explica Goltz en parte por los fenómenos de suspensión que la operación provoca. Si la lesión no es demasiado extensa, el animal se restablece, lo que la teoría de la localización no puede explicar sino por la admisión de nuevos centros especiales que se formarían en regiones del cerebro, donde hasta entonces no existiera nada semejante (1). La acción duradera, producida por la supresión de partes más considerables de los hemisferios, consiste, según Goltz, en un debilitamiento general de la facultad de percibir y moverse. Si se anulan las partes anteriores de los hemisferios, son atacados principalmente los movimientos; el perro no puede comer ni beber, sino solamente lamer; los movimientos de la lengua se entorpecen; la marcha es insegura y el animal no puede ya sostener entre sus patas los huesos que se le arrojan. Si se quita la mitad posterior de los hemisferios, son los sentidos de la vista y del tacto los que se debilitan; no se produce ceguera o insensibilidad propiamente dichas, pero el animal no entiende las impresiones sensibles (2). Al mismo tiempo, Goltz notó, en la mayor parte de los casos, que los perros a los que se había lesionado fuertemente la parte anterior de los hemisferios, aparecían más agitados y excitables que antes, en tanto que una fuerte lesión de la parte posterior hacía tranquilos y dulces aun a los que antes tenían mal carácter (3). Los resultados de la fisiolo-

(1) Goltz, en el *Archiv für Physiologie* de Pflüger, XX y XXVI.

(2) Goltz, en el *Archiv* de Pflüger, XLII, pág. 432 y sig.

(3) Goltz, *ib. id.*, pág. 464 y sig.—Se ha observado en los hombres un cambio pronunciado en el carácter, coincidiendo con la

gia experimental del cerebro parecen concordar enteramente con los del estudio de las enfermedades cerebrales (1).

Lo que es preciso no perder de vista, en toda esta cuestión, es la naturaleza en extremo complicada de los procesos que tienen lugar en el cerebro. Los centros situados en éste hállanse unidos mediante fibras nerviosas con los demás centros, y así relacionanse con las demás partes de la economía, verificándose por su intermediación multitud de distintos procesos; ciertas fibras nerviosas unen los hemisferios a los centros inferiores; otras, los hemisferios entre sí; otras, finalmente, las diferentes partes del mismo hemisferio. Por esta razón carece de sentido el continuar hasta el fin esta separación clara y precisa entre diferentes centros sensibles y motores emprendida recientemente por algunos sabios. Los procesos que tienen lugar en la corteza cerebral (masa gris que cubre la superficie del cerebro, compuesta de células) son tan complicados que no se puede ni aun afirmar la simple distinción en centros sensibles (aférentes) y motores (eferentes). La localización no sería referible sino a procesos elementales que pueden tener gran importancia como preparatorios de otros más complicados con los que están enlazados nuestros hechos de conciencia, los que, por sí mismos, no sufren el ser colocados sin restricción en paralelo con estos últimos.

Para dar una idea todavía más exacta de la complicación de las acciones recíprocas que tienen lugar en el cerebro y en general en todo el sistema nervioso, es preciso

presencia de tumores en la parte anterior del cerebro. Leiden y Jastrowitz: *Beitrage zur Lehre von der Lokalisation im Gehirn*, Leipzig y Berlín, 1888, pág. 33 y sig.

(1) Se hallará un buen sumario de las localizaciones admitidas por la mayor parte de los sabios en Robert Tigerstedt: *Hjärnan sasom organ för tankan*. Stockolmo, 1889, pág. 71-97; los resultados clínicos en Leiden y Jastrowitz.

notar también que cada célula nerviosa aislada, con las ramificaciones y las fibrillas que de ella parten, constituye, según un gran número de anatómicos, un pequeño conjunto que se ha llamado *neurona*. Se admite que no existe ninguna unión anatómica continua entre las distintas neuronas, consideradas aisladamente, ni entre ellas y los órganos en que terminan. Las ramificaciones de las diversas células de la corteza cerebral están entrelazadas las unas con las otras «como las ramas en un bosque espeso» y obran una sobre otra por simple contacto, sin que las ramificaciones o fibrillas que parten de una célula lleguen a terminar en otra (1).

e. EL CEREBRO Y LOS CENTROS INFERIORES. — Algunos ejemplos van a mostrarnos las relaciones fisiológicas del cerebro y de los demás centros nerviosos. Por el estudio de las perturbaciones de la palabra, sabemos que en las regiones del encéfalo situadas bajo la superficie del cerebro, hallanse solamente los centros que sirven para la ejecución automática y la combinación de los movimientos sonoros, mientras que la formación propiamente dicha de las sílabas y las palabras articuladas se verificaría en la superficie del cerebro. Los sonidos primitivamente emitidos por el niño, acaso tengan las condiciones de su mecanismo en la médula oblongada, en tanto que los sonidos acabados que forman el lenguaje de un pueblo, que se combinan en sílabas y en palabras y tienen por condición el desarrollo de la inteligencia, suponen la intervención de centros más elevados (2). Los movimientos que se derivan del encéfalo me-

(1) Véase L. Eddinger. *Vorlesungen über den Bau der nervösen Zentralorgane des Menschen und der Tiere*, 6.^a ed. Leipzig, 1900, pág. 24 y sig.

(2) Ad. Kussmaul. *Les troubles de la parole*, trad. por el doctor Rueff, París, J. B. Bailliére, 1884.

dio de la medula oblongada y de la medula espinal, presentan el carácter de simples reflejos. Por el contrario, los movimientos voluntarios, que suponen siempre más o menos representaciones claras de movimientos no se realizan sino por la intervención del cerebro (1). Si las excitaciones sensibles elementales ejercen su influjo hasta en los animales privados de cerebro, no pueden aquéllas ser verdaderamente conocidas y comprendidas, sino cuando el cerebro está intacto. Después de una grave lesión de los dos lóbulos occipitales, un perro no comprende ya el sentido de lo que oye ni de lo que ve. No se precave ya, cuando se le amenaza con el látigo; no atiende a su alimento si no se le coloca en el sitio habitual; no le aterra el ruido, no escucha cuando se le llama; no le molesta el humo del tabaco y come sin señales de repugnancia el cadáver de otro perro. En cambio evitará los obstáculos colocados a su paso y huirá de una luz demasiado brillante. Goltz y Munk describen el estado de un animal semejante, casi en los mismos términos (2).

Sin embargo, el cerebro no tiene solamente con los centros inferiores una relación positiva, sino también otra negativa, porque puede detener su actividad. Por esto las funciones vegetativas se realizan con mayor actividad durante el sueño, en que el cerebro no interviene tanto como en la vigilia. Aun en los animales inferiores, en que no ocupa lugar tan preponderante como en los animales superiores, se nota, sin embargo, acción inhibitoria. Cuando la rana decapitada se ha repuesto de la operación, su movilidad llega a ser aún mayor que antes. En animales aún menos superiores, como el cangrejo, se encuentra una

(1) Munk, pág. 51 y sig. Véase Goltz en el *Arch.* de Pflüger, página 42 y sig. Munk, *l. c.* pág. 29.

(2) Goltz en el *Arch.* de Pflüger, XXVI, pág. 42 y sig. Munk, *l. c.* pág. 29.

movilidad espontánea, después de la supresión de los centros superiores (1). La autonomía de los centros inferiores es todavía mayor en éste que en la rana. Los centros inferiores ceden más fácilmente a las excitaciones que los superiores. Este hecho no es en sí más que una simple consecuencia de que las excitaciones tienen que recorrer un largo proceso en los centros superiores; deben, por decirlo así, ser confrontadas con tantas otras que tienen igual atractivo, que cada una de ellas no alcanza su fin tan fácil y perfectamente como en los órganos menos complicados.

La viveza mayor con que se realizan los procesos nerviosos inferiores, después de la supresión de los centros superiores, se explica, según algunos, porque la cantidad de actividad nerviosa, despertada en el centro inferior por el nervio aferente, se extiende entonces a una región más pequeña, y por consiguiente, produce efectos más rápidos y poderosos. Pero no se podrían, sin embargo, explicar todos los fenómenos de este modo. Una poderosa actividad cerebral, como la que se despliega con motivo de las excitaciones sensibles súbitas y violentas, de las emociones o del trabajo del pensamiento, parece influir justamente sobre los centros inferiores de tal modo que las excitaciones directas no producen ya sus efectos habituales (2).

Por esta función inhibitoria es por lo que cuanto ocurre en los centros superiores adquiere importancia con relación a los centros inferiores. Para citar un ejemplo sencillo, se sabe que una excitación sensible súbita puede impedir el estornudo. Una emoción o un dolor vivo suspen-

(1) J. Ward, *Some notes on the physiology of the nervous system of the freshwater crayfish*. Journal of Physiology, II, 3. página 226.

(2) Eckhard, *Physiol. des Rückenmarks* (Hermann, II, 2, página, 37).

den (bajo el influjo del cerebro, que se ejerce a través de la medula oblongada y el nervio vago), el movimiento del corazón y provocan así el síncope. Un miedo grande puede impedir la secreción salivar y en esta circunstancia se fundaba el «juicio de Dios», según el cual el acusado era considerado culpable, si podía conservar una varita en la boca sin humedecerla. Una impresión súbita y sorprendente puede suspender los dolores del parto, y una acción sobre el nervio esplánico producir el mismo efecto en los movimientos peristálticos del intestino. No solamente impresiones sensibles aisladas provocan así fenómenos de inhibición; funciones cerebrales más complicadas ejercen también este influjo y, en otro capítulo, veremos ulteriormente que una buena parte de la preponderancia de la voluntad depende de esto. Por el momento es preciso también notar que los fenómenos de inhibición son tanto más fuertes, cuanto más vigoroso es el organismo, mientras que son más débiles en la fatiga. El estado del órgano central tiene aquí un influjo decisivo; agotado, mal alimentado, excitado por el frío, la estrocinina u otros venenos, inmediatamente el movimiento reflejo gana en rapidez, en fuerza y extensión. Se observa exacerbación de los reflejos y espasmos en las personas «neurasténicas», cuyo estado enfermizo está ligado a perturbaciones de la nutrición muscular y nerviosa. Si se quiere hablar de reflejos (en el sentido de descargas inmediatas) en el cerebro mismo (1), se puede decir con seguridad que el

(1) Después que Marshall Hall hubo distinguido (1883) la noción del movimiento reflejo (el fenómeno había sido ya descrito por Descartes), Laycock (*On the reflex action of the brain*, The British and Foreign Review, 1845) mostró que esta noción podía también encontrar aplicaciones en la fisiología del encéfalo. El mismo pensamiento es expresado por Griesinger en su artículo *Ueber psychische Reflexaktionen* (Archiv für physiologische Heilkunde, 1843.)

cerebro es todo un pequeño mundo, que en sus miles de millones de células y fibras, tiene suficientes medios para producir un refuerzo o una inhibición interna, para producir conflictos interiores y una lucha por la supremacía entre todos los impulsos que pueden nacer en él.

5. DETERMINACIÓN PROVISIONAL DE LOS CARACTERES DE LA VIDA CONSCIENTE.—Desde el punto de vista puramente *físico*, que la fisiología reconoce igualmente como suyo, todo lo que ocurre en el sistema nervioso, aun en sus centros más altos, es una transformación de fuerza, teniendo como efecto tras de la excitación procedente del mundo exterior o del interior, el descargar la fuerza de tensión acumulada en el tejido nervioso. La misma cosa se expresa así en lenguaje *fisiológico*: la excitación provoca una reacción que consiste, ya en un movimiento muscular, ya en la secreción de una glándula, o en un proceso más extenso, realizado en los centros del sistema nervioso. Ahora bien; para algunos de los fenómenos que entran en estos puntos de vista, parece que se debe admitir todavía un tercero, a saber: el punto de vista *psicológico*, puesto que a los procesos físico-fisiológicos están enlazados ciertos estados de conciencia. Ahora, se presenta la cuestión de las relaciones que existen entre estos diversos puntos de vista.

Nos falta todavía algo para poder responder a ella, porque, mientras hemos dado un bosquejo de las enseñanzas de la fisiología importantes para nuestro problema, no hemos caracterizado todavía completamente los hechos de conciencia; el punto de vista psicológico no ha sido todavía claramente indicado. El es propiamente el fin de todas las investigaciones que van a seguir al describir los caracteres de la vida psíquica. Puesto que me he decidido a tratar el problema general de las relaciones del alma y el cuerpo antes que las cuestiones psicológicas especiales, que suponen, en bastantes respectos, una solución de este problema, no me resta sino caracterizar aquí *provisionalmente*

los fenómenos psíquicos, reservando para las secciones siguientes el cuidado de presentar pruebas más completas en confirmación.

Lo mismo ocurre con la conciencia en general, que con sus formas especiales o sus elementos en particular (por ejemplo, los colores y los sonidos); es imposible dar de ellos una descripción o una definición, puesto que son hechos fundamentales que no pueden ya reducirse a nada más simple y más claro. No quiere esto decir que no se pueda hacer resaltar sus caracteres más importantes. Es posible, por ejemplo, dirigir la atención a los *casos límites*, en los que la conciencia está a punto de caer en lo inconsciente; y aun se pueden observar y profundizar los *casos de transición* de la conciencia débil y oscura a la conciencia potente y clara e indagar por qué están condicionados los estados superiores.

Un estado completamente uniforme y siempre el mismo tiende a suprimir la conciencia. Las impresiones uniformes (como el murmullo de una fuente y otros semejantes) provocan el adormecimiento. Cuanto más se aleja el cambio y la diversidad, más cede el puesto la conciencia a lo inconsciente. El límite entre ambos estados está formado por la absorción en un solo punto. Ya Tomás Hobbes, el fundador de la psicología inglesa, decía que sentir de continuo una sola y misma cosa y no sentir nada viene a ser exactamente lo mismo (1).

Por una acción uniforme, como por ejemplo, pasando regularmente la mano a un individuo de abajo arriba y de arriba abajo, o induciéndole a fijar la atención en un punto único, se puede hacer que pase a un estado *hipnótico*, que se distingue del sueño natural en que el indivi-

(1) *De corpore*, XXV, 5.—Véase a Jacobo Böhme y más tarde Leibnitz, *Monadología*, § 24. Consúltese mi *Geschichte der neueren Philosophie*, I, p. 288 y sig. 305, 80-82 y 402.

duo se muestra impresionable y dócil a las sugerencias y a las órdenes de los demás; bien que lo que nos interesa, no es el estado propiamente hipnótico, sino las condiciones que llevan a la abolición de la conciencia normal. El primero que descubrió el hipnotismo, James Braid, da como condición de esta abolición el «monoideismo» (1), es decir, la absorción en una representación única. Es necesario un cierto desarrollo de la vida consciente para que esta absorción en una representación o en una sensación única sea posible. Cuando la facultad de concentrarse es demasiado débil o el espíritu hállese agitado y animado con exceso, la conciencia ordinaria no puede ser abolida de este modo. Pero esto ocurre con tanta mayor facilidad cuanto más aislada está la conciencia de todo nuevo dato y abandonada a su propio estado interno. Un hombre que no estaba unido al mundo exterior sino por mediación de un ojo único, puesto que era ciego del otro, sordo de ambos oídos e insensible del resto del cuerpo, caía dormido en cuanto cerraba el ojo sano (2).

El *místico* obtiene una abolición, aproximada al menos de la conciencia, absorbiéndose con entusiasmo en el pensamiento único de la divinidad, considerada como el ser absolutamente uno, inmutable y simple. Cuando más sostenida es la atención, y profunda la concentración de espíritu con que este pensamiento se mantiene en la conciencia, más fácilmente se rechaza cualquier otro pensamiento y sensación, y entonces la conciencia quedará abolida por entero, aun cuando parece que místicos ejercitados pueden persistir largo tiempo en un estado cercano al puro monoideísmo, que ellos llaman «éxtasis» y que está si-

(1) V. Preyer, *Die Entdeckung des Hypnotismus*, Berlin, 1881, p. 41 y sig.—Richet, *Le sonnambulisme provoqué* (en su libro *L'homme et l'intelligence*, París, 1884.)—A. Lehmann, *Die Hypnose*, Leipzig, 1890.

(2) Foster, *Textbook of Physiology*, 5.^a ed., p. 1.117.

tado en los confines de la conciencia. El éxtasis, supresión del estado ordinario determinado por diferencias externas e internas, se nos describe como un estado absolutamente simple y sin composición (1). La diferencia entre el místico y el hipnotizado consiste en que el estado del primero está más determinado desde el interior, por la dirección predominante del pensamiento y del sentimiento y por la tensión de la voluntad con que el pensamiento se fija sobre lo absolutamente uno; mientras que, en el segundo, la concentración que hace abolirse la conciencia normal se produce principalmente por una acción exterior. Por consecuencia, el místico no es accesible a las sugerencias de las demás personas en la medida que lo es el hipnotizado. El místico vive en su propia idea; la conciencia del hipnotizado está abierta a toda idea que venga a presentarse ante ella (2). Sin embargo, el místico y el hipnotizado pueden aproximarse uno a otro por multitud de formas intermedias, y muchos místicos se han servido del hipnotismo como medio para llegar al éxtasis, cuando no eran capaces de elevarse a él por un camino más activo.

Mediante los cambios que experimenta, es como la conciencia se despierta del sueño o del estado de dispersión. Cuando está despierta, es mediante oposiciones y cambios como se afina y eleva. Sentimos más el frío, cuando salimos de una habitación caliente; la luz tiene para nosotros mayor brillo, cuando salimos de una oscuridad profunda; no adquirimos perfecta conciencia de la calma

(1) Véase, por ejemplo, Plotino, *Ennead*, VI. 11. (ἔχστασις καὶ ἀπλωσις καὶ στασις.) La expresión «visión» no es más propia para designar este estado, nos dice Plotino, porque el sujeto no forma en él absolutamente más que uno con el objeto.

(2) Véase mi trabajo: *Ueber Wiederkerennen. Association und psychische Aktivität, Vierteljahrsschrift für wissenschaft. Phil*, XIV, p. 305 y sigs.

y el reposo sino cuando salimos de una ciudad bulliciosa o de un penoso trabajo. La vida consciente varió y se desarrolló durante la lucha de los seres vivos por la existencia, lucha fecunda en oposiciones violentas y en grandes cambios. Cuando las circunstancias no varían y no exigen modificación alguna en el modo de obrar de los seres vivos, la actividad inconsciente o instintiva puede bastar. Pero la novedad puede reclamar una acción nueva y por consiguiente una interrupción de los estados habituales e instintivos. Precisamente en una interrupción semejante se enlaza el nacimiento y la elevación de la conciencia.

Sin embargo, el cambio y la oposición son todavía en sí insuficientes. Producen un golpe brusco, una sorpresa; pero si su efecto no se conservara, se asemejaría tan sólo a un rayo luminoso inmediatamente desaparecido. Se podría concebir un ser vivo organizado de tal suerte que de tiempo en tiempo aparecieran en él sensaciones enteramente aisladas. Estos rayos aislados no responderían a las sensaciones que experimentamos en nuestra conciencia; en nosotros cada elemento de la conciencia no está aislado, sino que todos, desde el principio al fin, hallanse en conexión más o menos estrecha; conexión necesaria para que hasta las impresiones particulares puedan tener valor, lo cual exige que su diferencia o su oposición con relación a las demás impresiones (simultáneas o anteriores) sean suficientemente intensas. Los estados anteriores deben, por tanto, poder ser *conservados* o *reproducidos*, y los elementos dados simultáneamente *mantenidos juntos*, a fin de hacer posibles una combinación y una acción recíproca entre los diversos elementos de la conciencia. Esta verdad está confirmada por el hecho de que la falta de conexión y acción recíproca interna entre los elementos psíquicos es el síntoma de un principio de disolución de la vida consciente. Durante la marcha progresiva de la enfermedad mental, la asociación y la comparación de diversas ideas entre

si cesan poco a poco. Finalmente se produce una falta completa de imágenes y de pensamientos. Las impresiones sensibles ya no se elaboran; la memoria casi se extingue y el lenguaje en su mayor parte queda abolido (1). Sin embargo, no es sólo la falta de conexión lo que caracteriza la disolución de la conciencia por la enfermedad, sino también el período de su comienzo. La conciencia del niño se parece a una serie de chispazos o elementos que surgen esporádicamente y cuya relación mutua es muy floja y externa. Se puede del mismo modo observar en el despertar lento del sueño o de un síncope, un estado particular de falta de conexión, un caos de conciencia, hasta la reaparición de la conciencia verdaderamente clara y precisa.

Efecto de los dos límites que hemos así asignado a la vida consciente es que debe caracterizársela por una unidad que no excluye la multiplicidad, el cambio y la diversidad, o inversamente, por una multiplicidad que no excluye la unidad. Las diversidades que se acusan en la conciencia, llegan a su conocimiento (sin las que no podría subsistir), mas deben, sin embargo, ser siempre mantenidas y agrupadas juntas. La noción de la *conciencia, considerada como una actividad de agrupación*, da valor al mismo tiempo a estos dos aspectos.

Volveremos a hallar este mismo carácter cuando estudiemos directamente nuestros estados de conciencia.

Lo que distingue muy claramente los fenómenos de conciencia de los físicos es que puede darse una multiplicidad *simultáneamente* en la conciencia, sin que, sin embar-

(1) Véase Griesinger. *Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten*, Stuttgart, 1851, p. 322-351.—K. Pontoppidan. *Quatre études psychiatriques*, Copenhague, 1861, p. 34 y sig. Tiggerstedt, *Le cerveau*, p. 120 y sig.—Sin embargo, todas las especies de enfermedades mentales no terminan del mismo modo. Fr. Lange, *Les principaux groupes de maladies mentales*, Copenhague, 1894, p. 85.

go, los elementos sean exteriores los unos o los otros en el espacio; mientras que, por el contrario, toda multiplicidad material se compone de elementos separados en el espacio. Cuando oigo un sonido compuesto, sus diversas partes no están separadas en el espacio; se *mantiene juntas* en mi conciencia, en el mismo y único instante. Lo mismo ocurre cuando percibo de una vez un objeto de varios colores; las diferentes sensaciones de color están reunidas en un todo ordenado.—La percepción del *cambio*, por ejemplo, la de mi propio movimiento o la de una melodía, supone una actividad de síntesis y de agrupación. Lo que en este punto se da inmediatamente, son las excitaciones particulares sucesivas (procedentes del miembro movido o de las ondas del aire); la percepción del movimiento o del cambio como totalidad no se produce sino porque las excitaciones ulteriores están enlazadas a las anteriores merced a la memoria.—En todo *recuerdo* interviene, pues, una síntesis de este género, puesto que un hecho o una representación actuales son las que dan ocasión de recordar las impresiones pasadas. El recuerdo es una de las formas más importantes de la actividad sintética de la conciencia; puede, con razón, ser llamado fenómeno psíquico fundamental. Por esto San Agustín decía ya, que el alma forma un todo con la memoria (*animus est ipsa memoria*). Cuando, sobre todo, el hecho que uno recuerda es inmediatamente reconocido, la unidad de la conciencia se manifiesta de una manera íntima. La misma unidad sintética se manifiesta en toda *comparación* (percepción de la semejanza, de la diferencia o de ambas); en efecto, lo que se compara son elementos diversos (sensaciones o representaciones, etc.) mantenidos juntos y no se muestran semejantes o distintos sino por esta razón. Para que unos elementos aparezcan semejantes o diferentes, es preciso que estén abrazados en un solo y mismo pensamiento, en un solo y mismo acto de conciencia.

Tal carácter se halla de nuevo en *el sentimiento del pla-*

cer y del dolor. Un sentimiento doloroso nace de la separación o la escisión de nuestro ser. Es lo que resulta verdad, literalmente, respecto al dolor psíquico producido por el desgarramiento de un tejido orgánico. Si nuestro ser no tuviera unidad, el dolor sería inexplicable; el dolor moral no se explica de otro modo. El disgusto proviene de la oposición abierta existente entre la realidad de la pérdida y la idea del valor del objeto perdido. En la decepción lo que se da es el contraste entre lo que esperábamos y lo que hemos obtenido realmente. En la duda, el dolor procede de que dos términos contrarios de una alternativa atraen más o menos violentamente al espíritu en sentidos opuestos. El dolor, tanto moral como físico, es signo de disolución, en tanto que el sentimiento de placer parece estar enlazado a un equilibrio armónico de los elementos que forman nuestro estado.

La actividad sintética se presenta también en la *voluntad*. Toda volición implica una concentración, puesto que todos los sentimientos están orientados en ella hacia un fin determinado. Esta agrupación entra tanto en el instinto como en la tendencia y la resolución. En este caso es donde el carácter citado se aplica mejor quizás; si por voluntad entendemos la conciencia en su poder activo, podemos justamente llamar voluntad a esta actividad sintética en todas sus formas. No olvidamos, sin embargo, que la actividad sintética no produce por sí misma su objeto; es preciso que haya en ella elementos susceptibles de ser reunidos. Así la vida consciente presenta dos aspectos, uno pasivo, el otro activo; el estudio de esta mutua relación es objeto de la psicología especial.

Kant tenía, por tanto, razón para caracterizar la conciencia denominándola una *synthesis*, una función que percibe en conjunto diversos elementos. Desde el principio, la conciencia reviste este carácter de síntesis, puesto que, en cada estado, se hallan enlazados una multitud de elementos en una unidad y una cohesión. Sólo *a posteriori*,

por reflexión y razonamiento, adquirimos conciencia de la actividad misma que opera el enlace. Cuando la conciencia se eleva a una perfecta claridad, encuentra su obra propia en el hermoso centro de su realización, y de la naturaleza de esta obra deducimos la existencia de tal actividad. Es también lo que Kant tenía presente, cuando escribía que la síntesis proviene de una «función ciega, aunque indispensable del alma, sin la que no tendríamos absolutamente ningún conocimiento, pero de la cual no adquirimos verdaderamente conciencia sino muy raras veces» (1).

En la historia de la psicología, encontramos que, según las diversas direcciones seguidas, se ha concedido diversa importancia a las dos grandes fases presentadas por la naturaleza de la conciencia. La *escuela alemana* (Leibnitz, Kant y sus sucesores) hizo resaltar preferentemente la unidad, el enlace, la actividad; la *escuela inglesa* (principalmente Hume y James Mill) notó sobre todo el lado pasivo y receptivo, la multiplicidad de los elementos. En tanto que la unidad de la conciencia era a los ojos de la escuela alemana una fuerza original que organizaba o quizás producía los elementos, para la escuela inglesa no es más que el resultado de la reunión y la combinación de estos elementos. La escuela alemana fué fácilmente arrasada de la psicología a la metafísica; por su parte, la es-

(1) *Kritik der reinen Vernunft*, 1.^ª ed. pág. 78, ed. Kehrbach, pág. 95. (Véase mi *Geschichte der neueren Philosophie*, II, pág. 50, 52 y siguientes).—La idea de síntesis se halla indicada, en la antigüedad, por Aristóteles (*De anima*, III, 2.), y Plotino (*Ennead*, IV, 7.), en los tiempos modernos por Leibniz e indirectamente por Hume. (V. *Gesch. der neueren Phil.* 1, págs. 399, 484-488).—En la época contemporánea es preciso notar los estudios de Meinong y Witasek sobre lo que ellos llaman la psicología de «las complejiones». (*Zeitschrift für Psychol.*, II, pág. 245 y siguientes; XIV, pág. 401 y siguientes). Una «complejión» es una totalidad psíquica compleja, que no halla su explicación en las impresiones sensibles particulares dadas.

cuela inglesa aplicó muchas veces a la vida psíquica analogías injustificadas tomadas de la naturaleza exterior.

6. PARALELO ENTRE LA CONCIENCIA Y EL SISTEMA NERVIOSO.—Si tratamos ahora de establecer una comparación entre la actividad de la conciencia, tal como acabamos de describirla provisionalmente, y las funciones del sistema nervioso, encontraremos gran abundancia de rasgos paralelos. Se puede decir que la naturaleza misma se ha encargado de satisfacer, por la forma y las funciones que ha dado al sistema nervioso, la necesidad que se experimenta con tanta frecuencia, desde el punto de vista ingenuo del sentido común, de tener una imagen visible del alma. La labor que se impone en seguida, es la de interpretar la imagen, indagar y descubrir las relaciones que existen entre el símbolo y la cosa misma.

a. El gran valor del sistema nervioso procede, como hemos visto, de que sirve de órgano central de enlace a las diversas partes del organismo, de que pone todas las acciones en íntima armonía y hace posible, frente al mundo exterior, un sistema cerrado de manifestaciones. La conciencia cumple, a su modo, la misma labor. Une lo que está disperso en el tiempo y en el espacio, traduce en ritmo de placer y dolor el choque alternativo de las condiciones vitales, y nos revela, en el recuerdo y en el acto del pensamiento, la concentración más íntima que el círculo entero de nuestras experiencias nos permite atestiguar.

b. El hecho de adquirir conciencia de algo, supone un cambio, una transición, una oposición. Es preciso que el equilibrio del contenido y de la actividad de la conciencia se rompa, que la atención se despierte. Un despertar, una excitación, son también la condición del funcionamiento del sistema nervioso. La excitación obra separando la fuerza envuelta, suprimiendo el equilibrio en los cordones y los centros nerviosos. La modificación del sistema nervioso, correspondiente a la producción de un estado de concien-

cia, se debe, ya a la excitación externa de un órgano sensible, ya al aflujo de sangre en alguna parte de este sistema. El valor del sistema nervioso no procede, pues, de que recoge y reúne todas las partes del organismo en un todo, de suerte que puedan sustituirse en un estado total, sino también de que el tejido nervioso es el más impresionable y delicado de todos los tejidos del organismo.

c. Pero la excitación no obra solamente sobre un centro único: a causa de las múltiples ramificaciones que enlazan los diferentes centros, provoca una serie de corrientes que se refuerzan o contrarrestan mutuamente, de suerte que el efecto total depende del resultado de esta lucha fisiológica. Considerada psicológicamente, la sensación simple corresponde ya, cuando entra en escena, al resultado de los procesos que han tenido lugar en los centros nerviosos superiores e inferiores (1), y descarga a su vez los recuerdos y sentimientos, como la chispa descarga la pólvora. Tanto en el respecto psicológico como fisiológico, el efecto esencial consiste en poner en libertad lo que previamente permanecía en estado virtual.

d. La formación y el nacimiento de las sensaciones y de las representaciones exige cierto tiempo. Ningún otro de nuestros movimientos tiene lugar tan rápidamente co-

(1) La excitación sensible se propaga en su trayecto, desde el órgano sensible externo hasta el cerebro, a través de una multitud tal de capas diversas de células nerviosas, que no hay derecho propiamente para decir que es «la misma» excitación sensible la que toca al órgano externo y llega al centro superior. El efecto se amplía, como se ha dicho, a la manera de las avalanchas, propagándose a un número siempre en aumento de células. La sensación producida en la conciencia, no corresponde al proceso que tiene lugar en una célula aislada del cerebro, sino al de un grupo entero de estas células. V. Ramón y Cajal. *Algunas hipótesis sobre el mecanismo anatómico de la formación de las ideas*, etc. (Archiv. für Anatomie, 1895), pág. 367 y siguientes. — Forster, *Textbook of Physiology*, 5.^a ed., pág. 1.106.

mo el movimiento inconsciente. Cuanto mayor es la reflexión, más lenta es la acción. Cuanto más complicadas son las operaciones, más largo es el tiempo que exigen. La corriente nerviosa misma pide un cierto tiempo que la fisiología ha tratado de medir. Lo único que aquí nos interesa, es que el movimiento en los cordones nerviosos es más rápido que el que atraviesa los centros (la sustancia gris) y, principalmente, que las funciones centrales (las funciones psíquicas), a las que parece unida la actividad de la conciencia, exigen más tiempo que las puramente fisiológicas. Esto confirma también el hecho de que acciones, primeramente emprendidas conscientemente, se realizan de modo inconsciente y más pronto, a consecuencia de la repetición y del ejercicio. El niño, cuando aprende a leer, observa minuciosamente cada letra hasta que la reconoce, y se dedica con atención y trabajo particulares a su pronunciación exacta. Poco a poco, sin embargo, aprende a leer en alta voz, sin pensar en la forma de las letras ni en el carácter del sonido. Lo mismo ocurre con la acción de vestirse y desnudarse, de andar, bailar, nadar, y en muchas de nuestras ocupaciones diarias. Cuanto más corto es el tiempo que transcurre entre la excitación y el movimiento que provoca (el tiempo de reacción o tiempo fisiológico), menos consciente es el acto.

e. Lo que responde a la jerarquía fisiológica de los centros superiores e inferiores y a la independencia relativa de los últimos, es el hecho de que puede haber en nuestro organismo acciones que en las condiciones normales no estén ligadas a la conciencia, pero que lleguen a estarlo, cuando se apartan de estas condiciones. Las funciones de nutrición, por ejemplo, tienen lugar de ordinario, sin que nos demos cuenta de ellas. Sólo en el caso de que estén particularmente favorecidas o impedidas, nacen en nosotros sensaciones asociadas al placer o al dolor. Cuando falta el alimento, el aflujo de sangre al estómago se suspende también, porque éste no tiene nada que

digerir, y la insuficiente nutrición de los nervios que de aquí resulta, provoca, a su vez, según opinión de algunos, la sensación del hambre. Es éste, justamente, un ejemplo muy bueno del paso de la inconsciencia a la conciencia, porque recorre toda una escala gradual desde la primera sensación del todo indeterminada de malestar hasta el más terrible martirio.

Se puede también hallar, desde otro punto de vista, un correspondiente psicológico en la relación que existe entre los centros nerviosos superiores o inferiores en los fenómenos de movimiento. Hemos visto, no ha mucho, cómo pueden nacer nuevos reflejos por el funcionamiento continuo y repetido de los centros superiores. Pero éstos obran igualmente, inhibiendo los movimientos involuntarios puestos en juego en los centros inferiores. De igual modo que la producción de nuevos reflejos corresponde al trabajo positivo de la voluntad, la suspensión de los movimientos primitivos e involuntarios corresponde a su trabajo negativo. Nuestra educación entera, tanto la que recibimos de otro como la que nos damos nosotros mismos, consiste a la vez en hábitos que adquirimos y perdemos. Este punto será tratado con más extensión en el capítulo consagrado a la psicología de la voluntad; lo que quería mostrar aquí, es que aun la lucha «entre el espíritu y la carne» tiene su correspondiente fisiológico.

7. PROPORCIONALIDAD ENTRE LA VIDA CONSCIENTE Y LA ACTIVIDAD CEREBRAL. — Preciso es admitir que los diversos paralelos que acabamos de establecer tienen valor real, y que, por lo tanto, debe haber una unión íntima entre la vida consciente y el encéfalo.

La cosa sería lo más fácil posible de resolver, si pudiéramos ver inmediatamente la unión de la vida consciente con el encéfalo, experimentando, al mismo tiempo que un estado de conciencia determinado, la sensación de un estado determinado del encéfalo. Creemos sentir algo

en nuestro cerebro, durante un trabajo cerebral intenso, pero no es su funcionamiento mismo lo que entonces sentimos. Según Griesinger (1), estas sensaciones parecen corresponder a corrientes que dependen de las meninges y de la sangre que contienen.

Se observa, por otra parte, que ha sido preciso mucho tiempo para que se llegara al pleno convencimiento de que la conciencia está unida al cerebro. En la antigüedad se colocaba de ordinario el asiento del alma en la sangre, el diafragma o el corazón. El médico filósofo Alcmeon (500 años a. C. próximamente) fué el primero que descubrió la importancia del encéfalo para la actividad del espíritu. Por la disección de los animales halló que los principales nervios sensibles (que él consideraba como especies de canales o conductos) se reunían en el cerebro. Se apoyaba, además, en el hecho de que las perturbaciones cerebrales provocan enfermedades mentales. Quizás por su influjo, Platón asigna como asiento de la razón (*λογος*) a la cabeza, (en tanto que el sentimiento del valor y del honor tendía el suyo en el pecho, el placer y el apetito sensibles en el bajo vientre). Más tarde, los médicos, teniendo a la cabeza a Herófilo de Alejandría (próximamente en 300 a. C.), sostuvieron contra los filósofos peripatéticos y estoicos que el cerebro es el órgano del alma. Su principal argumento es la demostración de que los nervios sensibles se reúnen en el cerebro como centro (2). Esta prueba anatómica no ha bastado, sin embargo, para establecer definitivamente la creencia en la conexión real de la conciencia y del cerebro. En cambio, toda una serie de observaciones, de com-

(1) *Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten*, 2.^a ed., pág. 26.

(2) Gomperz, *Griechische Denker*, I, Leipzig, 1896, pág. 119 y siguientes.—Siebeck, *Geschichte der Psychologie*, I, 2, Gotha, 1884, pág. 266 y siguientes.

paraciones y experiencias, han tenido en este punto decisiva importancia.

No se ha descubierto todavía sistema nervioso en los animales inferiores. En los moluscos y los articulados se encuentra tan sólo una pequeña centralización del sistema nervioso; el sistema central consiste todo lo más en un anillo de ganglios nerviosos. El vertebrado inferior, el anfioxus, no tiene más que medula espinal, pero no encéfalo, y en las últimas clases de vertebrados, éste está mucho menos desarrollado que la medula espinal. Ningún animal tiene, en comparación con su medula espinal, un cerebro tan pesado como el hombre.

Cuanto más supera el cerebro a los demás órganos del encéfalo, más parece desarrollarse la vida consciente. Los centros superiores ocupan lugar bastante mayor en el encéfalo del hombre que en el de los animales, en los cuales los centros inmediatos de las sensaciones y de los movimientos parecen tener la preponderancia. La riqueza mayor o menor en circunvoluciones parece tener relación igualmente con el grado más o menos alto de desarrollo de la vida consciente. El cerebro de las razas de perros más inteligentes tiene más circunvoluciones que el de las razas que lo son menos; en este respecto, el hombre es bien superior a los monos, cuya estructura se aproxima, por lo demás, a la suya. Los hombres eminentes tienen hemisferios muy voluminosos y muy ricos en circunvoluciones. Sin embargo, no tiene sólo importancia el número de éstas, sino también la cantidad y la delicadeza de la sustancia gris que las recubre. El valor de las circunvoluciones mismas procede de que hacen posible mayor esparcimiento de la sustancia gris (de la corteza cerebral). Finalmente, la multiplicidad de las relaciones entre las células de la corteza, tiene también su influencia. No más que la riqueza en circunvoluciones, tiene una importancia el peso del cerebro con relación al resto del cuerpo. Animales pequeños tienen, con relación a su cuerpo, cerebro

muy grande. Por el contrario, es muy importante, como ya hemos notado, la relación del cerebro con las demás partes del encéfalo. Según Meynert (1), la proporción de los hemisferios cerebrales con la masa entera del encéfalo es de 78 por 100 en el hombre, de 70 en el mono, de 67 en los perros y caballos, de 62 en los gatos y sólo de 45 en el conejo de Indias.

El examen del encéfalo en el feto y el niño recién nacido, confirma también estos resultados. En los primeros grados de la evolución del embrión, el cerebro está situado en el hombre, como en los demás vertebrados, delante de las demás partes del encéfalo, sin recubrirlas. Durante el desarrollo embrionario, recubre en el hombre (y en parte en el mono), primero el encéfalo medio y, por fin, el cerebelo. El cerebro de los niños recién nacidos está poco desarrollado, tanto por lo que concierne a la estructura como a la aptitud funcional, en tanto que los aparatos inferiores del encéfalo son inmediatamente utilizables.

Finalmente, las experiencias han mostrado que las sensaciones no se producen sino cuando las excitaciones se propagan de la superficie del organismo hasta el encéfalo, y que el movimiento voluntario no es posible sino cuando la unión entre el encéfalo y los músculos no está interrumpida. La supresión del encéfalo aminora la vida consciente de los animales que pueden sobrevivir a esta operación; pierden aquéllos todo conocimiento y toda iniciativa. Inversamente, una conciencia obtusa y rudimentaria (como la de los idiotas), está unida a una falta de nutrición y de desarrollo del encéfalo (2) y la abolición progresiva de la conciencia, en el caso de una enfermedad

(1) *Mechanik des Gehirnbaues*, pág. 7.

(2) Sobre el encéfalo de los niños microcéfalos, véase Preyer, *El alma del niño*.—Madrid, Jorro, Editor.

mental, va acompañada de una atrofia progresiva del encéfalo, sobre todo, el cerebro. Si se ligan los vasos que conducen la sangre arterial al encéfalo, se produce un estado de inconsciencia que tiene, por consecuencia, la muerte. Cuando un tumor cerebral ocasiona la muerte, la causa no es propiamente la perturbación de la masa cerebral, sino la presión ejercida por el tumor y la perturbación circulatoria que provocan las parálisis cerebral y la muerte (1).

8. ¿A dónde hemos sido llevados por esta concordancia formal y esta conexión real entre la vida consciente y la cerebral?

La única hipótesis legítima será la que confirme todas las consideraciones anteriormente expuestas. La naturaleza del asunto mismo no permite más que cuatro suposiciones:

a, la conciencia y el cerebro, el alma y el cuerpo obran uno sobre otro como dos seres o sustancias distintos;

b, el alma no es más que una forma o un producto del cuerpo;

c, el cuerpo no es más que una forma o un producto de uno o de varios seres psíquicos.

d, el alma y el cuerpo, la conciencia y el cerebro se desarrollan como dos expresiones diferentes de un solo y mismo ser.

Tenemos, por consiguiente, una hipótesis dualista y tres hipótesis monistas posibles. Examinémoslas, apoyándonos en los desenvolvimientos y las consideraciones que preceden. Con cualquiera que sea la que prefiramos, no podremos formarnos más que una hipótesis provisional. (Una hipótesis es una conjetura fundada en la experiencia,

(1) Leiden y Jastrowitz, *Beiträge zur Lehre von der Lokalisation im Gehirn*, pág. 81.

que busca su comprobación en los progresos de la experiencia.) El valor de élla se basa, por consiguiente, de un lado, en el rigor con que se adapte a las experiencias anteriores; de otro, en el impulso que dé a los progresos de la investigación. En el examen que va a seguir no hay que olvidar que consideramos la relación entre alma y cuerpo desde el solo *punto de vista de la psicología empírica* y que no atendemos a ninguna teoría *metafísica* definitiva. En cuanto sea posible, el resultado a que lleguemos podrá, sufriendo un arreglo, llegar a ser componente de una concepción filosófica del universo; pero la formación de un sistema semejante no es en modo alguno nuestra labor del momento. Las hipótesis que vamos a examinar tocan a los confines de la ciencia de observación y de la metafísica; sin embargo, no las consideraremos más que desde el punto de vista de la primera.

a. HIPÓTESIS DUALISTA Y ESPIRITUALISTA. — La teoría corriente es que el alma *actúa* sobre el cuerpo y el cuerpo sobre el alma. Aunque se cree que tal acción puede ser percibida inmediatamente, tal creencia, sin embargo, no es muy segura, por el hecho de que no todos están de acuerdo acerca de la existencia de un alma independiente separada del cuerpo, y de que no se ha llegado en todo caso, sino después de numerosos rodeos, a reconocer la parte del cuerpo a que el alma está principalmente unida. — «¿Que no hay hechos incontestables que permitan deducir de ellos esta opinión? Una excitación producida en algún órgano sensible se propaga hasta el cerebro y en él se transforma en sensación; inversamente, nuestra voluntad puede poner nuestro cuerpo en movimiento.» — Pero lo que aquí se invoca no son precisamente hechos, sino la teoría corriente, la metafísica popular, que no hace diferencia entre la percepción y lo que de élla se deduce. Lo que muestra la percepción es sólo, por ejemplo, que una pedrada alcanza mi cuerpo, y que

poco después una sensación se produce cuando del sitio tocado una corriente se propaga a través de los filamentos nerviosos hasta el cerebro. Pero la relación misma existente entre el estado cerebral producido y la conciencia (la sensación) no se manifiesta de modo alguno a nuestra percepción, ni podrá manifestarse nunca. Así también, soy incapaz de percibir inmediatamente que tengo el deseo o la decisión de mover mi brazo, y que el brazo se mueve efectivamente. Y aún se puede demostrar que este movimiento no se efectúa si una corriente derivada del cerebro no se propaga a los músculos del brazo por medio de los nervios eferentes. Pero, aquí, la relación que existe propiamente entre la conciencia (la resolución) y el cerebro no es tampoco objeto de una percepción inmediata.

La suposición de que *pueda* existir una relación causal entre lo espiritual y lo corporal contradice el principio de la *conservación de la energía*, si se considera este último como valedero para todos los hechos materiales. Porque en el punto en que la corriente nerviosa material debería cambiarse en actividad psíquica, sería necesario que una suma de energía física desapareciera, sin ser reemplazada por otra correspondiente de energía física. Y allí donde la actividad psíquica debería cambiarse en movimiento corporal, se produciría energía física, que no sería, sin embargo, el equivalente de una cantidad determinada de energía física desaparecida. Se ha respondido a esto, que el principio de la conservación de la energía exige solamente que una suma correspondiente de energía entre en acción en lugar de la que ha desaparecido, y que importa poco que este equivalente sea de naturaleza física o psíquica. Esto sería dar una extensión demasiado aventurada e injustificada al principio de la conservación de la energía, que en su forma actual es puramente *físico*. Extensión tal supondría la posibilidad de hallar una *medida común* a lo espiritual y a lo corporal. Y se tiene,

si, una medida tal común para las formas físicas de la energía, puesto que la ciencia moderna las considera todas como formas distintas del movimiento; pero ¿qué denominador común hay entre un pensamiento y un movimiento corporal, qué forma común se aplica a uno y a otro? En tanto no se haya descubierto una forma común de este género, no podrá tratarse, desde el punto de vista científico, de una acción recíproca entre lo espiritual y lo corporal. Mientras permanezcamos en la esfera del cuerpo, marchamos seguros; en tanto permanezcamos en la del espíritu, marcharemos también con seguridad; pero en cuanto se trata de representarnos un paso de las leyes físicas a las psicológicas, o inversamente, estamos frente a lo inconcebible.

Por lo que concierne al paso de la conciencia (de la voluntad) en la corriente cerebral, Descartes, el fundador del espiritualismo moderno, decía ya que se podía admitir que el alma cambia solamente la *dirección* del movimiento físico, sin producir élla ningún movimiento nuevo (1). La teoría moderna de la conservación de la energía enseña de igual modo «que una fuerza actuando perpendicularmente a la dirección de un móvil, no produce ningún resultado, y cambia solamente la dirección, pero no el coeficiente de la velocidad. Por consiguiente, la energía actual o fuerza viva, que depende del cuadrado de la velocidad, permanece la misma (2)». Esta escapatoria no puede, sin embargo, servir sino a los que consiguen dar un sentido a esta proposición, que el alma *actúa* perpendicularmente a la dirección del movimiento de las moléculas cerebrales. En todo caso, no nos libramos por esto, de ningún modo, de la dificultad que resulta de la *ley de inercia*, si se

(1) Responsiones quartæ. (*Cartesii. Medit.* ed. Amstelodami, 1670), pág. 126.

(2) Maxwel, *Matter an Motion*, § 78.

la interpreta en el sentido de que exige para todo cambio de dirección de un movimiento una causa exterior, es decir, material. El problema se reduce, pues, finalmente, por entero a la cuestión de saber si la ley de inercia, tal como la hemos entendido aquí, sirve también para las corrientes nerviosas del cerebro, a las que están enlazados los fenómenos de conciencia. De la respuesta que se dé a esta cuestión dependerá la hipótesis a que debemos adherirnos. Y si se piensa poder separar la cuestión precedente, entonces se abandona al mismo tiempo el problema entero del alma y el cuerpo. *Pero en tanto que la fisiología trabaje conforme a su método actual*, deberá plantear sus cuestiones y buscar sus explicaciones, teniendo en cuenta el principio general, según el cual los fenómenos materiales se expliquen por causas materiales. Como hemos visto anteriormente (§ 2), toda la historia de las ciencias naturales es testimonio en cada momento del esfuerzo para explicar los efectos materiales por causas materiales, y no se podría citar ninguna explicación de un fenómeno natural, que no satisfaga este principio. Cuando es inaplicable a algún fenómeno natural, el único juicio científico acerca de este fenómeno es que no le conocemos (1).

(1) En su artículo *Einige Hypothesen über den anatomischen Mechanismus der Ideenbildung, der Association und der Aufmerksamkeit* (Archiv für Anatomie, 1895), Ramón y Cajal explica lo que, desde el punto de vista psicológico, se llama el influjo de la voluntad sobre el curso de las representaciones, diciendo que las células nerviosas que llenan el intervalo entre las células cerebrales deben contraerse de tal suerte que las células cerebrales, primitivamente separadas, entren entonces en contacto una con otra. Explica de igual modo la atención dirigida en un sentido determinado, diciendo que las células nerviosas fijadas en los pequeños vasos sanguíneos del cerebro, deben contraerse bajo el influjo de la voluntad, de suerte que los vasos sanguíneos aumentan de volumen y pueden aportar una masa sanguínea más considerable a determinadas partes del cerebro. Haciendo la crítica de esta hipóte-

Ahora, que se encuentre expresado o no este principio por las leyes de la inercia y de la conservación de la energía, no es de importancia decisiva. El modo como estas dos leyes o hipótesis se aplican de hecho a las ciencias naturales indica, sin embargo, que la explicación antes dada es la buena.

Naturalmente, queda siempre la salida de poner en duda el valor *universal* de las leyes de inercia, de la conservación de la energía y la del principio general, que explica los fenómenos materiales por causas igualmente materiales. Este valor no se ha demostrado experimentalmente, y, hablando estrictamente, no podrá, como hemos visto, demostrarse nunca. Pero los principios generales de la metodología nos impiden caer en desacuerdo con los principios directores de las ciencias en la formación de nuestra hipótesis y en el juicio que de ellas formamos. Ahora bien; la ley de inercia y el principio de la conservación de la energía son precisamente principios directores de este género para la ciencia contemporánea de la naturaleza. No es, por tanto, fácil comprender qué valor puede tener una hipótesis que comienza justamente por rechazar el valor de estas proposiciones. Y estrictamente hablando, si no se reconocen estas leyes, no queda fundamento alguno para establecer una hipótesis. Si la acción recíproca entre el alma y el cuerpo no encierra más dificultad que la de dos bolas de billar que se chocan, entonces el proble-

sis en su artículo *Psychologie histologique* (*Année psychologique*, II, pág. 291), Azoulay dice: ¿Cómo obraría esta voluntad a la que Cajal hace desempeñar un papel tan grande? ¿Sería propiedad inherente a la célula neuróglia, célula nerviosa detenida en su evolución?... Sería necesario, parece, interpretar la palabra «voluntad» como «corriente nerviosa». En otros términos, se reclama un representante fisiológico determinado de lo que psicológicamente se llama la voluntad, pero que nada explica en la fisiología.

ma de la relación entre alma y cuerpo no existe y no hay aquí materia en que se ejercite la especulación.

La teoría ordinaria de la acción recíproca (la del influjo físicó, como en otro tiempo se la llamaba), se presenta bajo dos formas, una precisa, otra más vaga e indeterminada, representada la primera en Descartes, que concebía el alma y el cuerpo como dos substancias absolutamente heterogéneas y obrando, sin embargo, la una sobre la otra. Justamente, la forma clara y precisa dada por Descartes a la teoría corriente ha contribuido enormemente a descubrir sus lados débiles. Descartes tiene el mérito de haber presentado el problema del alma y el cuerpo. Para la teoría corriente, en su forma vaga, no existe, en efecto, ninguna dificultad en este respecto. Por una irreflexión, por lo demás bien fundada, el lenguaje usual hace abstracción de las dificultades teóricas. No en mayor grado que al olvidar la duda de Copérnico acerca del movimiento real del sol, alrededor de la tierra, el lenguaje usual se pregunta si la fisiología y la psicología no se niegan a admitir un influjo recíproco del cerebro y de la conciencia. Y los mismos que consideran la teoría corriente insostenible, se servirán, sin embargo, con razón, del lenguaje usual, siempre que directamente no se trate de fijar los puntos de vista puramente científicos.

b. HIPÓTESIS MONISTA Y MATERIALISTA. — Se elimina esta inconsecuencia y esta vaguedad, borrando pura y simplemente uno de los términos que se trata de enlazar. Como en toda la esfera de nuestras representaciones, el espectáculo del mundo exterior y material tiene preponderante importancia, mientras que la conciencia de lo interno llega difícilmente al mismo grado de claridad y de distinción, el primer partido que se presenta es quizás el de *identificar la materia y la realidad*, y considerar el elemento espiritual como una de sus formas o uno de sus efectos. Es cierto, por otra parte, que históricamente el

materialismo es más antiguo que la teoría corriente de la acción recíproca. Homero y los primeros filósofos griegos (antes de Sócrates y Platón) son materialistas; las ideas materialistas dominaban aún en los Padres de la Iglesia antes de San Agustín. Pero estas *antiguas formas* del materialismo distinguían todavía el alma y el cuerpo, considerándolos siempre a ambos como substancias materiales (v. I. 5.). Los estoicos y los epicúreos, que volvían al materialismo anterior a Sócrates, deducían de la acción recíproca del alma y cuerpo que el alma debía ser algo material. Mas tarde Holbach hizo lo mismo (v. I. 7.). El *materialismo* moderno suprime este dualismo considerando de ordinario el elemento psíquico como función o fase del elemento corporal. En la época contemporánea, el materialismo ha encontrado un apoyo sólido en la teoría de la conservación de la materia y de la energía, y en la de la continuidad fisiológica. Tiene plena razón contra todas las tendencias idealistas que llevan a establecer límites arbitrarios en la serie de las causas físicas y fisiológicas. Como *método* en las ciencias naturales, el materialismo es inatacable. Otra cosa ocurre, cuando el método se convierte pura y simplemente en *sistema*; tiene entero derecho a considerar materiales, todos los cambios y todas las funciones del organismo, y en particular del cerebro; pero, como sistema, va más lejos y sostiene que los hechos de conciencia no son *más que* cambios o funciones del cerebro, y en esto se sale de su esfera propia. El método se ocupa del pormenor de los fenómenos fisiológicos; el sistema pretende dar una concepción del conjunto. Convertir el método en sistema es creer que nada existe distinto en el universo a lo que es susceptible de ser descubierto por mediación de aquél.

Carlos Vogt provocó en su tiempo un gran escándalo, declarando en sus *Cartas fisiológicas* que la producción de los pensamientos, los movimientos y los sentimientos era tan natural al cerebro como la contractibilidad al músculo y la

secreción de la orina a los riñones. Podría parecer que con esto hubiese dejado la elección entre dos maneras de representarse el pensamiento, como *materia* o como *movimiento*. La primera, que parece a primera vista la más natural, la que por esta razón era preferida por el materialismo antiguo, tiene, sin embargo, considerándola más de cerca, algo tan extraño, que no hay necesidad de insistir más en ello. Por otra parte, en la comparación establecida por Vogt entre la producción de los pensamientos y la de una substancia segregada, el punto importante a considerar es principalmente el *acto* de la secreción y no su producto. Pero en principio esto nada varía. Se encuentra ciertamente a veces, aun en fisiólogos ilustrados y con cierta cultura filosófica, la proposición de que la actividad de la conciencia es una *función del cerebro*. Parece, sin embargo, que la acepción estrictamente fisiológica de la palabra «función» debería estar precisamente en contradicción con una proposición semejante. Cuando se dice, por ejemplo, que la contracción es función del músculo, esto significa tan sólo que es una cierta forma y estado del músculo en movimiento, porque la contracción muscular consiste esencialmente en un cambio de lugar de moléculas, y, por consiguiente, en un cambio de forma, resultante de una modificación química del tejido muscular. Lo mismo ocurre en la función del cerebro. Como ha dicho Goethe: «La función es el ser concebido en actividad». El cerebro en función es enteramente tan material como en reposo; y lo que no tiene las propiedades de la materia no puede ser cambio de lugar de partes de algo material. La palabra función (en el sentido fisiológico) (1)

(1) Por el contrario, es muy justo decir que la conciencia es una función del cerebro, en el sentido *matemático* de la palabra, puesto que la experiencia nos muestra una cierta proporcionalidad entre los grados de la conciencia y los del desenvolvimiento cerebral. La actividad consciente sería, pues, propiamente hablando, una función matemática de la función fisiológica del cerebro.

tanto como la de materia o producto, hace pensar en algo que se opone a nosotros como objeto de intuición en la forma del espacio. Pero el pensamiento y el sentimiento no se dejan representar como objetos o movimientos en el espacio. No aprendemos a conocerlos mediante una intuición exterior, sino por la observación y la conciencia de nuestro yo, frente a la cual viene también a adquirir datos el fisiólogo, sin que siempre se dé bien cuenta de ello; cuando quiere estudiar la relación de la vida consciente con la orgánica. Después de muchos rodeos, se llega a descubrir que determinados fenómenos de conciencia están enlazados con la función de ciertas partes del cerebro. Está casi fuera de duda que los actos conscientes, aun los más elevados, tienen funciones cerebrales correspondientes, del mismo modo que las melodías, aun las más bellas, no son nunca demasiado sublimes para ser expresadas por notas. Sin embargo, la actividad consciente y la función cerebral se nos presentan con propiedades fundamentales diferentes. El materialismo sale de su dominio legítimo precisamente en cuanto borra con un simple rasgo esta diferencia esencial. Cuando atribuye pura y simplemente al cerebro la capacidad de ser consciente o hasta quizá le hace el objeto de las manifestaciones de la conciencia (1), vuelve propiamente al punto de vista mitológico y fantástico. Para lo que el materialismo es impotente es para explicar que de causas materiales resulten, no sólo fenómenos materiales, sino además, *fuera de ellos*, fenómenos de

(1) Ch. Robin define, por ejemplo, la sensibilidad de la manera siguiente (*Anat. et physiol. cellulaire*, pág. 540): «Este modo de la actividad nerviosa está caracterizado por el hecho de que *los elementos nerviosos* que gozan de él después de haber recibido una impresión del exterior, la transmiten de ese punto a otro o la *perciben ellos* (sic)». Se encuentran expresiones semejantes en BROUSSAIS. Pero ¿cómo podremos representarnos elementos nerviosos que perciben o conocen algo?

conciencia. Una manifestación física de fuerza, metamorfoseándose en otras formas de energía física, produce todo el efecto que le es permitido según las leyes generales de la naturaleza. ¿Cómo, entonces, explicar este algo más, nuevo, que viene a añadirse, es a saber, los fenómenos de la conciencia? El materialismo no tiene respuesta para esta pregunta.

El materialismo moderno, representado, sobre todo, por KARL VOGT y BÜCHNER (1), imagina ser una consecuencia necesaria de las ciencias de la naturaleza. Olvida que la noción de materia, a la cual procura referirle todo, está a su vez construida sobre una base de sensaciones y que, por consiguiente, es un producto de la conciencia. Todo lo que sabemos de la materia, lo sabemos gracias a nuestra conciencia, y sólo del contenido de esta última es de lo que poseemos un conocimiento inmediato. La misma ciencia de la naturaleza proviene de la actividad mental. A esto se debe que, *desde el punto de vista de la teoría del conocimiento*, la noción de conciencia sirve de base a la de materia. Esta dificultad aparece ya de una manera particularmente clara en dos de los pensadores más originales entre los materialistas, DEMÓCRITO en la antigüedad y HOBBS en el siglo XVIII, porque sostienen la subjetividad de las cualidades sensibles. (Véase a este propósito más adelante V, A, 2.)

c. HIPÓTESIS MONISTA Y ESPIRITUALISTA.—Del mismo modo que, en la antigüedad, el materialismo se había presentado como una teoría de la acción recíproca del alma

(1) Sobre las diferentes formas que ha revestido el materialismo en los tiempos modernos, remito a mi *Geschichte der neueren Philos.* (consúltese en el índice la palabra «Materialismo»).—Lo que algunos autores contemporáneos han llamado «materialismo psicológico», no es más que un espiritualismo dualista minimizado o bien una forma poco clara de la hipótesis de la identidad.

y del cuerpo, concibiendo ambas como substancias materiales, así también, en nuestro siglo, el espiritualismo ha tratado de sostener la teoría corriente de la acción recíproca, aunque con la modificación de que los dos términos que obran el uno sobre el otro no son ya, como en DESCARTES, dos substancias heterogéneas, una espiritual, otra corporal, sino substancias homogéneas, concebidas más o menos claramente como de naturaleza espiritual; HERBART, y más tarde, bajo una forma más idealista, LOTZE, sostuvieron una teoría de este género (1).

La idea fundamental de LOTZE es que no conocemos inmediatamente y por dentro más que a nosotros mismos, los seres conscientes, y que, por el contrario, no conocemos a todos los demás seres más que indirectamente y por fuera. En lo que concierne al espíritu, tendríamos, según él, un conocimiento de la cosa misma, un *cognitio rei*, mientras que, en lo que concierne al cuerpo, no tendríamos conocimiento más que de las relaciones externas y de su medio, un *cognitio circa rem*. Por consiguiente, si, de una manera general, queremos formarnos una idea inteligible de la esencia de las cosas, debemos concebir la esencia de los cuerpos por analogía con nosotros mismos, es decir, como una especie de substancias espirituales. Cada cuerpo se compone de un gran número de átomos materiales, y LOTZE concibe éstos como compuestos a su vez de elementos psíquicos, cuya acción recíproca da a nuestra percepción sensible la representación de la materia y de sus propiedades fenomenales (extensión y movilidad).

LOTZE está, pues, de acuerdo con DESCARTES admitiendo que el alma es una substancia que sirve de base a los fenómenos de conciencia y diferente de la substancia

(1) V. *Geschichte der neueren Philos.*, II, págs. 278-281; 576-586; 632.

(o de las substancias) que forma la base del cuerpo material, aunque (como ya hemos visto, I, 7), toma la palabra substancia en sentido más vago que la escuela cartesiana. Pero se separa de DESCARTES por su teoría de la materia, según la cual ésta no es más que un fenómeno de nuestro conocimiento sensible, siendo las substancias que sirven de base a los fenómenos corporales de naturaleza espiritual y análoga a nuestra alma. El alma y el cuerpo son, pues, seres diferentes, cierto, pero no *heterogéneos*. Su espiritualismo, por esto mismo, no es dualista, sino monista.

LOTZE se separa tanto de DESCARTES como del materialismo al sostener que la noción de la substancia puede aplicarse a la materia. LOTZE extiende a la naturaleza entera el razonamiento por analogía sobre el cual se funda (véase I, 5-6) toda suposición de una vida psíquica fuera de nuestra propia conciencia. Consigue con ello la misma ventaja que el materialismo por un camino diametralmente opuesto: el de hacer que se ejerza la acción recíproca entre dos substancias homogéneas. Ha encontrado, lo mismo que el realismo, un denominador común.

Pero toda esta doctrina, que se podría llamar un *idealismo metafísico* (1), tiene más bien carácter de concepción general del universo, de una metafísica (véase I, 7), que el de teoría psicológica. Del mismo modo, la psicología, según LOTZE, sería una metafísica aplicada. Si se quisiera intentar seguir el camino inverso, y fundar, en consecuencia, la metafísica sobre la ciencia de observación, no habría necesidad de abandonar para ello el idealismo metafísico, sino que éste podría, como indicaremos ulteriormente, tomar una forma nueva. Si se pregunta ahora

(1) Sobre las diferentes formas bajo las cuales éste se manifiesta en los tiempos modernos, consúltese mi *Geschichte der neueren Philosophie* (trad. española, *Historia de la Filosofía moderna*, D. Jorro, Madrid), por el índice, en la palabra «Analogía».

cómo LOTZE concebiría el problema de la relación entre el alma y el cuerpo, si partiese de la experiencia, en lugar de internarse inmediatamente en el camino del analogismo especulativo, se siente uno tentado a creer que ve, en la doctrina ordinaria de la acción recíproca, dificultades demasiado grandes y que por esto ha tomado la escapatoria del idealismo metafísico. Ahora bien; en realidad, no ocurre nada de esto. Aun siendo uno de los partidarios más distinguidos de una explicación puramente mecánica de la naturaleza, no encontraba, sin embargo, dificultad alguna a la idea de que el movimiento pueda transformarse en estado puramente psíquico («ser absorbido» en tales estados). También cree que esta transformación tiene lugar en algún sitio del cerebro, donde debe buscarse el «asiento del alma». Declara expresamente (*Microcosmos*, 3.º libro, cap. I) que, aun rechazando el idealismo metafísico, se puede muy bien admitir una acción recíproca entre el alma y el cuerpo, acción que no deviene inteligible porque tiene lugar entre términos homogéneos. No es más difícil comprender la acción recíproca del cuerpo y el alma que concebir el choque de una bola de billar con otra, y, para mayor claridad, podría muy bien decirse que el alma y el cuerpo chocan, se atraen o se repelen. En una obra posterior (*La Metafísica*), entiende que la ley de la conservación de la energía exige simplemente una equivalencia para toda manifestación dinámica que nace o que desaparece, no necesitando el equivalente ser de especie determinada, pudiendo, por consiguiente, ser lo mismo psíquico que físico. No existe, pues, para Lotze, hablando estrictamente, ningún problema en la relación del alma y el cuerpo.—Es indudable, sin embargo, que la acción recíproca se hace cada vez más ininteligible a medida que los términos sobre que se ejerce se hacen más heterogéneos. ¿Acaso LOTZE mismo no piensa que la existencia se nos haría más inteligible si adoptásemos el idealismo metafísico, para el

cual los elementos de aquélla son homogéneos? Pero entonces resulta una inconsecuencia de su parte no querer conceder que la acción recíproca misma se hace más inteligible cuando sus términos son homogéneos. La historia de la ciencia demuestra, por lo demás, que en todas partes se procura obtener una homogeneidad semejante. (Véase más adelante V, D, 3.)

d. HIPÓTESIS DE LA IDENTIDAD (*monismo*).—Queda, pues, sola, al parecer, la cuarta teoría. Si es cierto que el paso de uno de los dominios al otro contradice los principios directores de la ciencia y que, además, ambos dominios se presentan como heterogéneos en nuestra experiencia, deben desarrollarse ambos *simultáneamente*, siguiendo cada uno sus leyes, de suerte que a cada fenómeno en el mundo de la conciencia corresponda un fenómeno en el mundo material e inversamente (en tanto que se tienen razones para creer que la vida consciente está unida a los fenómenos corporales). Los paralelos instituidos anteriormente anuncian precisamente una relación de este género; sería una casualidad muy singular que estos caracteres se repitiesen de tal suerte, sin que hubiese en la base una conexión íntima que diese la explicación. Tanto la *correlación* como la *proporcionalidad* que existen entre la actividad consciente y la actividad cerebral indican que hay en su base una *identidad* que las explica. Pero la diferencia que subsiste, a pesar de las concordancias notadas, nos obliga a admitir que se trata de un mismo y único principio que ha encontrado una doble forma para expresarse. No tenemos ninguna razón para considerar el alma y el cuerpo como dos sustancias diferentes, en acción recíproca una sobre otra. Por el contrario, nos vemos impulsados a considerar la *acción recíproca material* entre los elementos de que se compone el encéfalo y el sistema nervioso, *como una forma exterior de la unidad ideal interna de la conciencia*. Aquello de que

adquirimos conciencia, como sensación, pensamiento, sentimiento y volición está, pues, representado en el mundo material por ciertos movimientos materiales del cerebro, que están sometidos, como tales, a la ley de la conservación de la energía, mientras que esta ley no puede encontrar aplicación alguna en la relación de los fenómenos del encéfalo con los de la conciencia. Todo ocurre como si un mismo y único pensamiento se expresase en dos lenguas.

La experiencia es la única que puede decidir si las dos formas se extienden en realidad paralelamente. Hemos tocado ya ligeramente la dificultad que presenta la cuestión de los límites de la vida consciente por el lado inferior: el capítulo siguiente nos dará ocasión de volver a tocar esta cuestión. Por otra parte, no son pocas las personas que piensan que las manifestaciones mentales más nobles no van unidas a movimientos del cuerpo. Nadie negará, sin duda, que la percepción sensible y lo que se llama el placer y el dolor físico estén unidos a ciertos fenómenos nerviosos; sólo para los hechos superiores de conciencia es para los que se considera necesario admitir un principio enteramente nuevo. Pero los caracteres generales que hemos asignado como esenciales a la vida consciente, nos hacen ver la imposibilidad de trazar una línea de demarcación entre ambos lados, uno superior y otro inferior, de la conciencia. El mismo tipo domina desde las formas más sencillas hasta las más elevadas. Sea cualquiera la distancia que parezca separar el mundo ideal de los pensamientos y los sentimientos del correspondiente a la serie de las sensaciones aisladas y fugitivas, es, sin embargo, el mismo principio el que domina en unas y otras: sólo difiere el grado de desarrollo, pero el plan de estructura y los materiales son los mismos. Las investigaciones experimentales que van a seguir nos lo mostrarán con más pormenores.

Si no se puede fijar límites precisos entre una parte in-

ferior «sensible» y otra superior «mental» del contenido de la conciencia, cada una de las cuales tenga sus condiciones de existencia, no estamos más autorizados para considerar la materia o el contenido de la conciencia como ligados a movimientos físicos, en tanto que la actividad mental de donde viene la forma y la elaboración no tengan ningún término físico paralelo. Si las sensaciones aisladas, según la opinión misma de los más resueltos espiritualistas, están en conexión con movimientos fisiológicos, en cambio, según muchos de ellos, sería imposible admitir la misma cosa de la actividad que compara las sensaciones y las juzga (1); veremos, sin embargo, en lo que sigue, que es imposible establecer un límite fijo, inmutable entre el dato y su elaboración, entre el contenido absoluto y las relaciones que existen entre las partes constitutivas del mismo. Ya en la percepción más sencilla, casi en el umbral de la conciencia, encontramos el efecto de una actividad mental, de una conexión de términos en una unidad, de una síntesis. Por consiguiente, no es posible en ningún punto separar la materia y la forma. La conexión fisiológica y la acción recíproca que existen entre los centros extraordinariamente numerosos del encéfalo, proporciona además fundamento suficiente para admitir que, no sólo los elementos del espíritu, sino también sus relaciones, tienen una expresión física.

Estamos sólidamente atados a la ley de continuidad, lo mismo en el mundo del espíritu que en el del cuerpo. La hipótesis de la identidad (2) considera los dos mundos

(1) Es la opinión expresada por M. RABIER, especialmente en su *Psicología*, pág. 262 y sig.

(2) Esta demostración es la única buena y apropiada a la hipótesis aquí expuesta. La expresión frecuentemente usada de «monismo», es exacta etimológicamente; pero presenta el inconveniente de haber sido empleada muchas veces (v. g., por HAECKEL, v. *Gesch. der neueren Philos.*, II, pág. 556), con referencia a una concepción

como dos expresiones, dadas por la experiencia, de un mismo y único ser, y que (para servirnos de una metáfora de FECHNER), son, el uno con respecto al otro, como los lados cóncavo y convexo de una curva. No estamos en condiciones de trasladar a una lengua madre común las dos lenguas en que se expresa aquí un mismo y único pensamiento. Además, en tanto que nos atengamos estrictamente a la experiencia, uno de los dos dominios se nos presenta como un fragmento, mientras que el otro se extiende hasta el infinito, en continuidad no interrumpida. El principio de la conservación de la energía hace del mundo material un todo que no podemos, sin duda, medir jamás por entero; pero en el cual, sin embargo, podemos seguir el destino de las formas y los elementos aislados. Por analogía debemos esperar que encontraremos una conservación de la energía en el dominio del espíritu. Ahora bien; la experiencia nos muestra también que toda fuerza mental es limitada, de tal modo que, cuanta más fuerza se gasta para una clase de actividad, menos queda para otras. La importancia considerable de este punto de vista aparecerá en muchas cuestiones psicológicas especiales; sirve, sobre todo, para explicar las particularidades individuales. Pero como las medidas no pueden apli-

más vaga y menos rigurosa. Nombres tales como «paralelismo» y «duplicismo» son impropios porque no aluden a lo esencial de la hipótesis y permiten creer que se concibe el espíritu y el cuerpo como dos series evolutivas enteramente separadas (y que recorrieran, por decirlo así, dos vías paralelas de un ferrocarril), lo cual es, precisamente, *rechazado* por hipótesis. Hay una hipótesis a la cual conviene muy bien el nombre de «duplicismo» (o paralelismo). No la que acaba de ser descrita y que remonta a ESPINOSA, sino la hipótesis bastarda desarrollada en otro tiempo por CHRISTIÁN WOLFF, y que ocupa el término medio entre el espiritualismo dualista y la hipótesis de la identidad (*Gesch. d. n. Phil.*, II, pág. 585). A ella es a la que hay que dirigir la mayor parte de las objeciones levantadas en contra del «duplicismo».

carse en el dominio psíquico más que en una escala muy restringida (véase I, 8 *d*), es imposible demostrar aquí la relación de equivalencia con precisión científica. Además, como los estados conscientes e inconscientes están en acción recíproca continua, nos vemos obligados a hacer en el dominio psíquico un uso de la noción de energía potencial (véase II, 2), bastante más extenso e hipotético que en el dominio físico. Añádase a esto que hasta la idea fundamental de un ser espiritual aporta aquí dificultades. Las existencias materiales pueden transformarse unas en otras de tal suerte, que la energía perdida en una sea conservada en la otra. El principio de la conservación de la energía nos muestra la unidad y eternidad de la naturaleza durante el nacimiento o la desaparición de todos los seres materiales. Pero la existencia espiritual tiene, según hemos visto, como forma fundamental, el recuerdo, la síntesis, y la síntesis supone *individualidad*. El mundo material no nos muestra ninguna individualidad real; y ésta no se nos revela más que desde el punto de vista psicológico, al cual debemos el descubrimiento de los centros internos del recuerdo, de la acción y de la pasión. Si pudiéramos concebir que los elementos aislados del espíritu (sensaciones, pensamientos, sentimientos, etc.), se transformasen en otras combinaciones, como sucede con los átomos químicos, cabría deducir que pudieran tener existencia fuera de una conciencia individual determinada, lo cual no tiene sentido. Las sensaciones, los pensamientos y los sentimientos son actos mentales que no pueden subsistir cuando la conexión individual determinada, en la cual se presentan, ha cesado. Corresponden a las funciones orgánicas, pero no a los elementos químicos. La individualidad mental tiene su expresión física en la suma de energía de que dispone el organismo en su germen, y durante su desarrollo, así como en la forma orgánica (principalmente neuro-fisiológica), bajo la cual esa energía encuentra aplicación.

Esta dificultad, más o menos francamente confesada, se manifiesta siempre bajo una forma cualquiera en todas las hipótesis, y a la verdad, en una forma mucho más aguda en el espiritualismo que en la hipótesis de la identidad. El primero, en efecto, interrumpe la continuidad del mundo material sin proporcionar, empero, una idea inteligible de la manera cómo el proceso material podía continuarse en proceso consciente, lo que se hace evidentemente tanto más incómodo cuanto que la transformación de un ser tendría que hacerse en otro diferente a él. ¿Cómo puede producirse la substancia del alma? Acerca de esto el espiritualismo no nos dice nada. La dificultad de explicar cómo nacen la conciencia, la síntesis, lo mismo que cada uno de los elementos conscientes de ésta, es común a todas las hipótesis. Hay aquí un límite de hecho a nuestro conocimiento, límite del cual no se puede hacer cargo a ninguna de ellas en particular. La hipótesis que merece preferencia es la que sacrifica lo menos posible a este límite, lo que, por otra parte, queda sólidamente establecido en nuestra experiencia y en nuestra ciencia.

Si, pues, en cierto grado de la evolución orgánica, se producen no sólo manifestaciones materiales de la vida, sino también sucesos conscientes, es necesario que su producción haya sido *posible*. Ahora bien, las leyes que la ciencia de la naturaleza ha demostrado válidas para todos los fenómenos naturales estudiados hasta aquí, son impotentes para explicar la producción de la conciencia o de sus elementos aislados. Es necesario, pues, admitir que la causa de esta producción se encuentra en propiedades o aspectos de la existencia que escapan a la intuición sensible exterior, intuición que lo comprende todo bajo la forma de espacio y sobre la cual se ve obligada a apoyarse toda nuestra ciencia de la naturaleza. Debemos admitir que la existencia, fuera del aspecto que nos lleva a considerarla como materia, tiene además otro aspecto que se manifiesta en nuestra conciencia inmediatamente a

la introspección, pero que debemos suponer también en los demás estadios de la existencia, en formas más sencillas y en grados más inferiores. Hay que admitir luego, que estas formas más sencillas y estos grados inferiores son, en cuanto sabemos del tipo «conciencia», como la energía potencial a la energía actual. Nos encontramos aquí en presencia de un pensamiento que ha aparecido, con claridad y argumentos diversos, en LEIBNITZ, DIDEROT y SCHELLING. Donde hay que buscar el origen de la vida consciente es en un aspecto del ser, invisible para la percepción externa. La continuidad que el materialismo obtiene haciéndolo todo material (m), y que el espiritualismo monista se esfuerza en conseguir haciéndolo todo psíquico (p), se obtiene por la hipótesis de la identidad suponiendo que la acción recíproca tiene lugar entre términos que son, tanto materiales como (actual o potencialmente) psíquicos. Según el espiritualismo dualista, la «acción recíproca del alma y el cuerpo» podría expresarse por $m - p$; según la hipótesis materialista, por $m_1 - m_2$, y según la hipótesis de la identidad por $m_1 p_1 - m_2 p_2$, fórmulas en que p_1 puede ser potencial, pero no siempre actual. En el capítulo siguiente se presentará ocasión de volver sobre estas consideraciones.

Esta teoría no constituye, sin embargo, una solución completa del problema de la relación del alma y el cuerpo. No es más que una *fórmula empírica* para expresar cómo la relación se presenta *provisionalmente*, cuando, siguiendo las indicaciones de la experiencia, consideramos al mismo tiempo la unión estrecha de lo mental y de lo físico y la imposibilidad de reducir el uno al otro. Nada sabemos sobre la relación íntima del espíritu con la materia misma; admitimos únicamente que *un solo* ser obra en ambos. Pero ¿qué ser es éste? ¿Por qué tiene una doble forma de manifestación? ¿Por qué una sola no le basta? He aquí tres preguntas que salen del alcance de nuestro conocimiento. El espíritu y la materia nos aparecen como

un dualismo irreductible, como el sujeto y el objeto. *Dejamos, pues, esta cuestión para más adelante.*

Sería entender mal la hipótesis de la identidad creer que considera lo físico como lo verdaderamente existente, mientras que lo mental no sería sino un exceso inútil. A lo mental va enlazado todo valor y todo sentimiento del valor, y no es lícito considerar como «inútil» la producción de cualquier cosa preciosa en el mundo. Ahora, en cuanto a si este algo precioso debe desempeñar algún papel en el mundo material, la hipótesis de la identidad nos muestra que ésto sólo puede ocurrir en cuanto el alma no es capaz de obrar sobre el mundo exterior más que por la mediación del cuerpo. La hipótesis de la identidad tal como la admitimos aquí, no se mezcla en la cuestión de saber si es el espíritu o la materia lo que haya de fundamental en la existencia. Declara únicamente que la misma cosa que vive, se extiende y reviste una forma en el mundo exterior de los cuerpos, extiéndose también en su fuero interno pensando, sintiendo y queriendo. Si nos atenemos firmemente a esta concepción, viene abajo la objeción hecha (1) a la hipótesis de la identidad de ser impotente para explicar cómo puede nacer un conocimiento del mundo material en la conciencia. Porque la hipótesis de la identidad dice precisamente que lo que obra en los fenómenos materiales es de tal naturaleza, que se expresa al mismo tiempo de una manera correlativa, en tanto que conciencia. La sensación que yo tengo en este momento corresponde al estado presente de mi cerebro, *porque es un mismo y único ser el que obra en la conciencia y en el cerebro*; en efecto, no sería posible producir el lado convexo de un arco de círculo sin producir al mismo tiempo el lado cóncavo correspondiente. Decir, con la

(1) KROMAN, *Kurzgefasste Logik und Psychologie*. Leipzig, 1890, pág. 120 y siguientes.

teoría ordinaria de la acción recíproca, que la excitación provoca un acto cerebral, el cual produce a su vez una sensación por la excitación del alma; o decir, con la hipótesis de la identidad, que la excitación provoca un acto cerebral que es para la conciencia una sensación, es todo uno, desde el punto de vista de la conexión. Admitamos una transformación según la fórmula $m \sim p$, o según la fórmula $m_1, p_1 \sim m_2, p_2$, y llegaremos siempre al mismo resultado. El hecho de que lleguemos a interpretar nuestras sensaciones como signos de objetos materiales, puede explicarse lo mismo por una de estas hipótesis que por la otra. Nuestras sensaciones no corresponden inmediatamente más que a los actos cerebrales, no a los objetos situados fuera de nuestro encéfalo (1).

La fórmula empírica por la cual terminamos aquí, no excluye en modo alguno una hipótesis metafísica más amplia. La idea fundamental del idealismo que considera al espíritu como aquello que más se aproxima a la esencia íntima del ser, se concilia muy bien con la adopción de la hipótesis de la identidad desde el punto de vista empírico. En efecto; ésta, en tanto que fórmula empírica, no dice absolutamente nada sobre la cuestión de saber si las dos formas de la existencia son absolutas o poseen además un valor cuando hacemos abstracción del punto de vista humano. ESPINOSA hacía una metafísica prematura cuando enseñaba que el pensamiento y la materia son dos atributos igualmente eternos e infinitos de la materia absoluta. No conocemos la materia absoluta, luego no podemos saber si el espíritu y la materia le son igualmente esenciales. Por el contrario, la teoría del conocimiento nos lleva a considerar los fenómenos de conciencia como los hechos

(1) He respondido con más desarrollo a las objeciones anteriores y a las demás que se oponen ordinariamente a la hipótesis de la identidad, en mi artículo *Psychische und physische Aktivität*. (Vierteljahrsschrift für wiss. Philos., XV.)

más fundamentales de nuestra experiencia, puesto que gracias a estos hechos de conciencia (es decir, en definitiva, por medio de nuestras sensaciones), llegamos a conocer los fenómenos materiales. Desde este punto de vista, la concepción más natural ha de ser la que considere la vida psíquica como la esencial y la actividad cerebral que le corresponde como la forma dada bajo la cual se manifiesta a la intuición sensible. El idealismo metafísico puede desarrollarse, lo mismo fundándose en la hipótesis de la identidad (lo cual Leibnitz, por otra parte, había intentado en su tiempo) (1), que fundándose, como Lotze, en la teoría ordinaria de la acción recíproca. Pero, sea cualquiera el fundamento que se elija, el admitir que la existencia espiritual expresa la esencia más íntima del ser, continuará siendo siempre una simple creencia. Podría perfectamente haber infinitas formas de existencia sobre las dos únicas que conocemos, y que por esto mismo nos inclinamos a considerar como las dos únicas posibles.

Podríamos ser inducidos a error fácilmente si interpretásemos la hipótesis de la identidad como un neoespinosismo. Sin duda, va ligada al nombre de Espinosa: sobre él recae el honor de haber sido el primero en sostener esta teoría, y, por esto mismo, de haber sido el primero en traspasar a la vez las teorías opuestas del materialismo y del espiritualismo. Fué impulsado a ello por tres motivos diferentes. Primero descartó todas las concepciones imperfectas del ser infinito; no admitió, fuera de este ser, nada que no fuese penetrado por él; así la materia no podía ser, pues, su límite exterior, sino, por el contrario, la forma propia de su manifestación. Fuera de esta relación filosófico-religiosa o metafísica, fué impulsado además por su firme creencia en la continuidad ininterrumpida de la serie de las causas físicas. Si es cierto que la actividad

(1) *Geschichte der neueren Philosophie*, I, págs. 388-392.

mental no puede intervenir en esta serie de causas, no queda sino admitir que las dos actividades, espiritual y corporal, en vez de sucederse una a otra, se producen al mismo tiempo (*simul naturá*), tanto más cuanto que no se dejan referir a una medida común. Espinosa vió que la ciencia mecánica de la naturaleza, fundada por Galileo y Descartes, encerraba los principios y los métodos, según los cuales, era necesario explicar todos los fenómenos materiales, y, por último, apoyóse también sobre razones de experiencia. Aun cuando la cuestión estuviese resuelta, sin ninguna duda para él, filósofo especulativo, por razones *a priori* pensó, sin embargo, que sería difícil al vulgo «examinar tranquilamente la cuestión» si no añadía algunas pruebas obtenidas de la experiencia. Por esto invocaba primero la finalidad que puede manifestarse en las acciones del cuerpo, aun cuando la conciencia propiamente dicha esté ausente, como en los actos instintivos y los estados de sonambulismo; después, la proporcionalidad que hay entre los estados del alma y los del cuerpo; por último, la analogía del encadenamiento de los primeros con el de los segundos (1).

Esta hipótesis nos interesa aquí, sobre todo, porque es la determinación más natural de la relación que une la fisiología con la psicología. Estas dos ciencias refiérense al mismo objeto, considerado en dos aspectos diferentes, y para servirnos de una comparación empleada por FECHNER, no puede surgir desacuerdo entre ellas, como no podría haberlo entre el que mira el lado convexo y el que mira el lado cóncavo de un arco de círculo. Cada fenómeno de conciencia da lugar a un doble estudio, ya al lado psíquico, ya al físico de un fenómeno, lo que no quebranta en

(1) V. SPINOZA. *Eth.*, II, 1-13; III, 2. V. *Geschichte der neueren Philos.*, I, pág. 343-359. Sobre la historia posterior de la hipótesis de la identidad, consúltese en el índice de la obra citada la palabra «Hipótesis de la identidad».

modo alguno la relación fundamental que une ambos lados entre sí.

La hipótesis de la identidad tiene el gran mérito de obligarnos a seguir rigurosamente tanto el método fisiológico como el psicológico. En ningún momento nos lleva a suspender el estudio fisiológico de las condiciones físico-químicas del cerebro, para acudir a la intervención del «alma». Nos obliga a tomar en consideración las medias tintas y los grados más sutiles de la vida consciente para seguir lo más lejos posible la continuidad de los hechos, aun en el dominio psíquico. En las investigaciones particulares de la psicología o de la fisiología, no siempre tenemos necesidad de una teoría especial. Toda psicología científica debe admitir una correspondencia, un paralelismo entre los hechos de conciencia y los sucesos que ocurren en el encéfalo. Podemos evitar todas las hipótesis, siempre que nos limitemos a hablar de hechos de conciencia y de sucesos cerebrales *que se corresponden mutuamente*. Así queda la relación entre unos y otros, flotando en esa indecisión, que, en realidad, expresa mejor que nada lo que sabemos acerca de ese punto.



III

LO CONSCIENTE Y LO INCONSCIENTE

1. Definición de lo inconsciente. — 2. Resultados intelectuales conscientes de un trabajo preliminar inconsciente. — 3. Percepciones sensibles conscientes que resultan de un trabajo preliminar inconsciente. — 4. Intermediarios inconscientes. — 5. Instinto y hábito. — 6. Actividades consciente e inconsciente simultáneas. — 7. Génesis inconsciente del sentimiento. — 8. El estado de ensueño. — 9. El despertar por la relación psíquica de la excitación. — 10. Hipótesis sobre la extensión de la vida psíquica. — 11. Psicología y mecánica física.

1. DEFINICIÓN DE LO INCONSCIENTE.—Por cuanto no conocemos el alma más que por sus manifestaciones conscientes, el dominio de la vida psíquica ha de ser bastante restringido; no todos los fenómenos nerviosos, por su naturaleza, gozan de conciencia, y aun los conscientes pueden igualmente producirse sin conciencia cuando su intensidad no es suficientemente grande. Así, una excitación nerviosa puede obrar sobre el sistema nervioso, sin que se produzca sensación; ésta no se verifica más que si la excitación tiene cierta intensidad. El proceso nervioso, por el contrario, debe aparecer ya en los grados inferiores de la excitación, de modo que ha adquirido ya cierta fuerza cuando la sensación traspasa el umbral de la conciencia. Supongamos, por ejemplo, que cierto grado de intensidad del proceso nervioso, que llamaremos x , sea precisamente el suficiente para que le corresponda una sensación apenas perceptible que llamaremos y . Nos encontraremos enton-

ces en presencia de una relación de naturaleza particular: en tanto que, del lado físico, los grados de intensidad decrecen de manera continua a partir de x , el lado psicológico permanecerá como sordo, cesando súbitamente en y . Esta relación se establece así, cualquiera que sea la concepción fundamental de que partamos, en lo que toca a la relación del alma y el cuerpo. Ahora bien, ¿es verosímil que se produzca, en cierto grado de la escala, algo que no existiera en los grados inferiores? Si por un lado la serie es continua, ¿no debería serlo consiguientemente también por el otro? No tenemos razón alguna para admitir en parte ninguna de la naturaleza saltos o lagunas; y los progresos del conocimiento consisten, ante todo, en llenar los espacios intermedios y en cerrar los hiatus.

La cuestión frente a la cual nos encontramos aquí es la de saber si lo inconsciente es algo más que un concepto puramente negativo. En el lenguaje diario (y también más de lo conveniente en el lenguaje científico) empleamos expresiones como éstas: sensaciones inconscientes, representaciones inconscientes, sentimientos inconscientes. Pero como las sensaciones, las representaciones y los sentimientos son elementos de la conciencia, la expresión no tiene propiamente sentido. Si por representación inconsciente se entiende una representación que *yo tengo*, el atributo «inconsciente» quiere sólo decir que no pienso o que no me fijo en que la tengo. Este empleo de la palabra inconsciente proviene de un doble uso de la palabra conciencia. Esta, en efecto, no se emplea solamente para designar la existencia interna de nuestras sensaciones, pensamientos y sentimientos, sino además para designar la conciencia de *sí mismo*, es decir, la atención expresamente dirigida sobre nuestras sensaciones, nuestras representaciones y nuestros sentimientos. *Tenemos*, naturalmente, muchas sensaciones, representaciones y sentimientos *sin conciencia de ello*; muchos sentimientos e inclinaciones *se agitan* en nosotros, *sin que nos demos clara cuenta de su*

existencia y dirección. En tal sentido es en el que se puede hablar, por ejemplo, de un amor inconsciente; quien experimenta ese sentimiento no sabe lo que se agita en él; quizá otros lo vean o lo descubra él mismo poco a poco; pero *tiene* tal sentimiento y su vida consciente está determinada de un modo particular.

Al proponernos investigar la relación entre lo consciente y lo inconsciente, entendemos por inconsciencia un estado que se encuentra del lado acá del umbral de nuestra conciencia en general y no sólo de la conciencia de sí. Queremos investigar si lo inconsciente es homogéneo de la conciencia, de tal suerte que su diferencia, tanto del lado psíquico como del físico, sea puramente cuantitativa. Mantenemos, en principio, que lo inconsciente es una idea puramente negativa y no seguimos a EDUARDO HARTMANN en los caminos misteriosos que creyó haber abierto con su *Filosofía de lo inconsciente*. HARTMANN hace de lo inconsciente una idea positiva, y además se sirve de ella como de principio de explicación en donde supone que falla la serie de las causas físicas o fisiológicas. La psicología no camina con seguridad más que cuando se atiene, entre los fenómenos y las leyes de la conciencia, a lo que es claro y seguro; así, descubre lo inconsciente, vé con admiración que las leyes psicológicas parecen extender su reino más allá de la vida consciente, resultando de todo ello *que, procesos inconscientes pueden llenar la misma función que llenan de ordinario los sucesos conscientes*. Además, entre los estados conscientes y los inconscientes tiene lugar una acción recíproca continua. Vamos a dar algunos ejemplos para aclarar este punto.

2. RESULTADOS INTELECTUALES CONSCIENTES DE UN TRABAJO PRELIMINAR INCONSCIENTE. — En varias ocasiones hemos citado el recuerdo como el fenómeno de conciencia típico. Pero el recuerdo supone que los elementos de la conciencia varían. ¿Dónde quedan, entonces, hasta su reapari-

ción las representaciones desaparecidas? En el lenguaje corriente, el recuerdo es considerado como almacén o caja de caudales, donde se conservan las representaciones hasta que se las utiliza de nuevo. Sólo metafóricamente podemos atribuir de esta manera existencia real a las representaciones desaparecidas de la conciencia. Lo notable es que todas las apariencias parecen indicar que estas representaciones desempeñan también un papel en los actos de la conciencia real. Cuando queremos traer algo a la memoria y no podemos conseguirlo, un medio bien conocido consiste en interrumpir la investigación y pensar en cualquier otra cosa; la representación buscada puede entonces surgir bruscamente. Abandonamos entonces la investigación consciente, para dejar obrar en su lugar a un proceso completamente inconsciente que trabaja en el mismo sentido, pero con más éxito. Estamos en presencia de un caso análogo cuando hemos reunido todos los materiales de un trabajo, por ejemplo, para tratar una cuestión científica. Nos vemos entonces de tal modo agobiados por los pormenores, que nos sentimos impotentes para introducir en aquel asunto el orden y el arreglo. También en este caso puede ser un excelente medio ocuparse de otra cosa. El modo adecuado de tratar la cuestión puede entonces presentarse súbitamente, como por sí solo, a la conciencia, en medio de nuestra nueva ocupación. La acción inconsciente ha operado lo que el trabajo consciente, directo y asiduo quizá nunca hubiese podido hacer. Evidentemente no se llega jamás a resultados semejantes durante el sueño; es el trabajo asiduo la condición primera, pero la acción inconsciente da el coronamiento de la obra.

Algunos psicólogos explican los fenómenos de este género pura y simplemente por la mayor «frescura» del cerebro y del espíritu, a causa de que se ha «dormido» sobre una cosa. Pero esta explicación no puede convenir más que al caso de tomar de nuevo el asunto inmediatamente después de la interrupción y no para aquellos en que el objeto

dejado a un lado aparece súbitamente, con plena claridad, al pensamiento ocupado en otra cosa. En este caso, el objeto mismo ha continuado sufriendo, por su parte, una elaboración más extensa, dándose tras de la conciencia, habiendo *ocurrido* en nosotros, pero sin nosotros. Lo inconsciente trabaja a menudo con mayor libertad y sin ser tan influido por la presión del momento como el pensamiento plenamente consciente. Reproducciones y combinaciones que no están a la disposición del pensamiento consciente, parecen obedecer de una manera o de otra al trabajo inconsciente, el cual, por otra parte, lleva en suma el sello de los mismos principios y de las mismas leyes que dirigen el trabajo consciente.

3. PERCEPCIONES SENSIBLES CONSCIENTES QUE RESULTAN DE UN TRABAJO PRELIMINAR INCONSCIENTE.—Lo aplicable así a muchos de nuestros pensamientos, es—lo igualmente—como lo ha demostrado la fisiología de los sentidos— a aquellas de nuestras sensaciones y percepciones que parecen simples e inmediatas. Nos formamos una imagen visual continua, aunque hay en la retina un punto (el punto ciego) que no recibe ninguna impresión. Los enfermos que a consecuencia de una apoplejía han perdido el nervio óptico en la mitad de la retina, muchas veces no llegan a descubrir esta laguna de su campo visual porque la llenan involuntariamente girando la cabeza (1). Muchas de nuestras sensaciones de color, que consideramos como inmediatas, están determinadas por el contraste de otros colores. La intuición del espacio, y en particular de la extensión que se desarrolla a nuestros ojos de *una sola vez*, es resultado de la combinación de diferentes impresiones. Nues-

(1) E. Bränniche. *Om apoplektiformt indträdande Blindhed, samt om Själeblindhed* (Sobre la ceguera apoplética y la ceguera psíquica). Artículo de *Hospitalstidende*, reimpresso separadamente en 1896, pág. 67.

tros dos ojos no tienen el mismo campo visual y, sin embargo, creemos abrazar el campo visual binocular inmediatamente, con los dos. Apreciamos la dirección de la línea visual según el esfuerzo por el cual procuramos modificar la dirección de nuestros ojos. Lo que observamos primeramente en una imagen sensorial depende de las representaciones que nos ocupaban anteriormente, de modo que la imagen tiene para nosotros otro aspecto del que hubiera tenido en caso ordinario. La actividad sintética, condición de toda conciencia, se ha ejercido en todos estos casos en la oscuridad, en estado inconsciente. Sólo el resultado, no el trabajo que lo produce, llega a la conciencia. En todo estado de conciencia se encontrará algo producido de esta manera.

4. INTERMEDIARIOS INCONSCIENTES.—No sólo pueden resultar hechos conscientes de un trabajo preliminar inconsciente, sino encontrarse intermediarios inconscientes en medio de un trabajo consciente. Si una representación *a* está ligada a otra *b* y ésta a su vez a *c*, *a* acabará por poder inducir a *c* directamente, sin pasar por *b*. Una proposición que hemos aprendido a comprender por medio de demostración, continúa sobreviviendo en nuestra conciencia, una vez olvidada la demostración. Toda educación descansa en el hecho de que los intermediarios pueden desaparecer de ese modo por bajo del «umbral» de la conciencia. La autoridad del educador es indispensable al principio, pero retrocede poco a poco. Con frecuencia los intermediarios son tan numerosos o están tan ocultos que no se les puede encontrar de manera alguna o, por lo menos, sin grandes dificultades. En la corriente que componen el recuerdo y la reflexión no sólo se producen ondas positivas, estados de intensidad poco ordinaria, sino también ondas negativas, estados o elementos que pueden sumergirse hasta por completo bajo el umbral de la conciencia, sin que por esto se interrumpa la continuidad de la corriente

entera, compuesta de términos a la vez conscientes e inconscientes. En todo estado de conciencia importante se ponen, pues, en acción muchos elementos, que no llegan a nuestra conciencia. La explicación fisiológica sería la siguiente. Así como cada excitación que se propaga al cerebro provoca en su camino acciones en los centros inferiores cuyo influjo en el cerebro se combina con el efecto directo de la excitación, así también el proceso cerebral que se produce en el recuerdo y en la reflexión no debe ser simple, sino combinado con todo un tejido de otras modificaciones cerebrales. Un proceso cerebral no es nunca tan sencillo como podría suponerle el estado consciente al cual corresponde.

5. INSTINTO Y HÁBITO.—Todo lo que llamamos instinto, tacto, disposiciones adquiridas o innatas, obra de la manera expuesta. Los hábitos o las tendencias que creamos en nosotros mismos, a las cuales nos hemos abandonado o que nos han sido legadas por generaciones anteriores, sobreviven mucho tiempo después de la supresión de sus causas. Las representaciones, los sentimientos y los actos a que estas tendencias nos impulsan no encuentran explicación completa en la vida consciente por sí sola.

Hay siempre intermediarios omitidos que no pueden descubrirse más que por investigaciones fisiológicas o sociológicas; desaparecidos los motivos conscientes subsisten sus efectos, razón por la cual hemos definido el instinto (I, 6) como una acción orientada hacia fines de los cuales no tenemos conciencia. La intervención de la conciencia es determinada en parte por motivos inconscientes dejando tras de sí efectos inconscientes. Lo mismo en los individuos que en las naciones, las revoluciones súbitas producen poco efecto; subsisten tendencias subterráneas que no pueden ser sofocadas más que con el tiempo. Por eso los israelitas hubieron de vagar durante cuarenta años por el desierto. HERODOTO cuenta (IV, 3-4) que los esclavos

vos de los Escitas mientras sus amos ocupábanse en expediciones lejanas, se casaron con sus mujeres y se hicieron dueños del poder. Cuando volvieron sus amos, no pudieron dominar por la fuerza de las armas a la nueva generación nacida de aquellas uniones, pero consiguieron someterla haciendo restallar los látigos que les servían habitualmente para castigar a los esclavos. Este relato se puede considerar como expresión poética del poder de los hábitos hereditarios. Vemos con frecuencia en la vida de los hombres célebres que han abierto nuevos caminos, cuánto tuvieron que luchar para vencer en sí mismos las *huellas* de las impresiones de su juventud o las de las costumbres.

El poder de inhibición que posee lo inconsciente puede manifestarse hasta en casos muy sencillos. En los experimentos hechos sobre la memoria, se ha observado que después de haberse fijado una serie de sílabas, es más difícil aprender una nueva serie en la que reaparecen ciertas sílabas de la primera por la tendencia de los términos a recordar los que les seguían en la primera. No es la reproducción real, sino sólo la *tendencia* a la reproducción, la que ejerce esta acción de inhibición: esta tiene, pues, su causa en los elementos inconscientes. Se ha llamado a este fenómeno inhibición de asociación por reproducción virtual (1) (*associative Hemmung durch virtuelle Reproduktion*).

Todo trastorno del espíritu no quebranta sino lo que se mueve en la clara conciencia; las corrientes inferiores inconscientes pueden muchas veces continuar todavía mucho tiempo su curso, sin que el movimiento se propague a ellas desde la superficie (2). La reacción que sigue a una

(1) G.-E. MULLER y F. SCHUMANN. *Experimentelle Beiträge zur Untersuchung des Gedächtnisses*, § 27 (Zeitschrift für Psychologie der Sinnesorgane. VI.)

(2) Se encontrarán, en la obra de H. BRÖCHNER, *Om Udviklingsgangen i Filosofiens Historie* (Sobre la marcha de la evolución en la historia de la filosofía), Copenhague, 1869, muchos ejemplos inte-

revolución muestra muchas veces lo poco profundo que había sido el movimiento. Lo que se ha adquirido penosamente por la conciencia, no arraiga con firmeza hasta que obra inconscientemente o, como suele decirse, cuando se ha hecho sangre y carne. El trabajo consciente abre el camino, pero lo importante es poner en movimiento el mecanismo inconsciente. Inversamente, se puede a veces crear un puro mecanismo que se apoderará después poco a poco de la vida consciente. Una conversión forzada puede conducir a una fe ardiente, si no en la misma generación, cuando menos en las generaciones posteriores. La coacción obra en sentido contrario de lo que se mueve en la clara conciencia; por eso, una conversión forzada no puede tener éxito más que donde no existe una vida consciente, clara y desarrollada. Sin embargo, un ejercicio puramente mecánico puede debilitar progresivamente la conciencia. Según la expresión de PASCAL somos autómatas aún en tanto que espíritu. Por eso PASCAL nos aconseja que comencemos por tomar agua bendita y por seguir las ceremonias; el resto vendrá en seguida por sí solo. (*Cela vous abêlira*)

6. ACTIVIDADES CONSCIENTE E INCONSCIENTE SIMULTÁNEAS.—Un acto que ordinariamente se hubiese ejecutado conscientemente, puede ejecutarse por bajo del nivel de la conciencia cuando ésta es solicitada *al mismo tiempo* por una cosa distinta. La hilandera hace girar la rueca y saca el hilo mientras sus pensamientos están bien lejanos. Un lector puede estar completamente absorto en lo que lee,

resantes de la manera como las ideas pueden obrar inconscientemente sobre las generaciones ulteriores y aun sobre los adversarios contemporáneos de su aparición. Véase, también, en la *Nyt dansk Maanedsskrift* (Nueva revista mensual dinamarquesa), 1871, el artículo del mismo sobre la relación de lo consciente con lo inconsciente.

y hasta en otros pensamientos, mientras ve los signos alfabéticos y pronuncia las palabras que les corresponden. En estos ejemplos, la acción subordinada se acerca hasta tocar en lo inconsciente y parece inútil preguntar si puede traspasar el límite. Sin embargo, lo que así se verifica en lo inconsciente puede después aparecer a la conciencia. FECHNER cuenta que una mañana, estando todavía en cama, se sorprendió de tener ante sus ojos, cuando los cerraba, la imagen blanca del tubo de una estufa; fué que, mientras meditaba con los ojos abiertos, había visto, sin darse cuenta de ello, un tubo de estufa negro sobre el fondo blanco de una pared, siendo la imagen actual la consecutiva de aquella percepción (1). Yo mismo he hecho muchas veces observaciones análogas. Cuando me ocurre que estoy meditando y miro el cielo puro a través de la ventana, si en seguida cierro los ojos veo una cruz luminosa sobre un fondo obscuro. La primera vez me sorprendí y no encontré más explicación que el haber mirado la ventana (la imagen consecutiva, en este caso por contraste, será estudiada más ampliamente, A, 4 y B. 7 a). Muchas veces, cuando hemos oído distraídamente las palabras de alguien, no descubrimos sino mucho después lo que nos ha dicho. En los casos de este género, no se podría demostrar que la sensación ha tenido lugar realmente en la conciencia. La excitación no ha llegado quizá hasta el cerebro medio (II, 4 c) (2). Los procesos conscientes e

(1) *Elemente der Psychophysik*, II, p. 432. Se encuentra también un bonito ejemplo en E. MACH, *Análisis de las sensaciones*, Madrid, Jorro, editor.

(2) FOSTER (*Textbook of Physiology*, 5.^a ed. p. 1.014), a propósito de las impresiones luminosas y sonoras que puede recibir un animal privado de los hemisferios cerebrales, hace esta observación: «Estamos obligados bien a llamar sensaciones a las modificaciones producidas por estas impresiones, bien a *buscar para ellas una palabra completamente nueva*».

inconscientes hállanse aquí tan próximos los unos a los otros, que su distinción se borra y cabe preguntarse, si del hecho de que se pueda más tarde descubrir que se ha «visto» u «oído» algo, se puede legítimamente concluir que esas sensaciones han tenido realmente lugar en la conciencia. Una enferma de CHARCOT había perdido el recuerdo de un período de su vida inmediatamente anterior a una violenta conmoción nerviosa, así como la facultad de fijar en la memoria todos los sucesos posteriores a aquel acceso. Gracias al hipnotismo, CHARCOT pudo despertar en ella el recuerdo de los sucesos del período citado. «Esta mujer, a la cual hemos podido hipnotizar, recobra durante el sueño hipnótico la memoria de todos los hechos transcurridos hasta el momento presente, recuerdos que así registrados inconscientemente reviven en la hipnosis, asociados, sistematizados, no interrumpidos, de manera que forman una trama continua y como un segundo yo, pero un yo latente, inconsciente, que contrasta de modo extraño con el yo «oficial», cuya amnesia profunda conocemos». CHARCOT califica este género de amnesia de «dinámica», por oposición a la amnesia destructora, en la cual son imposibles hasta el «registro» y la conservación latente (1).

7. GÉNESIS INCONSCIENTE DEL SENTIMIENTO.—En el desarrollo de los sentimientos es principalmente donde las impresiones inconscientes desempeñan un gran papel. El sentimiento no está tan sólo determinado por sensaciones y representaciones claras y precisas, sino también por influjos imperceptibles, cuya suma es la que cuenta en la conciencia. De aquí lo misterioso e inexplicado en la esencia de

(1) CHARCOT. *Clinique des maladies du système nerveux*, París, 1893, II, p. 271. V. O. VOGT. *Zur Methodik der ätiologischen Erforschung der Hysterie* (Zeitschrift zum Hypnotismus, VIII, 2), 68 y siguientes.

tantos sentimientos que, sobre todo en sus primeros movimientos, son ininteligibles para el individuo mismo que los experimenta, porque ignora sus causas precisas. El sentimiento vital corresponde a la acción de las funciones orgánicas sobre el cerebro; pero aquí las impresiones aisladas no se manifiestan claramente; se unen sólo para producir una tonalidad fundamental, oscura y variable, de bienestar o de malestar. El sentimiento del amor tiene, sobre todo en sus primeros albores, un carácter misterioso, debido al despertar de instintos orgánicos no comprendidos, y a su influjo sobre el sentimiento vital y la imaginación. Se encuentra también en los demás sentimientos algo de este género, porque no tenemos nunca plena conciencia del influjo ejercido sobre nuestra vida afectiva por la experiencia y por las circunstancias de nuestra vida hasta tanto que el sentimiento toma carácter agudo o quizá hasta que hace explosión en nuestros actos. Ocurre con estos influjos lo que con el aire que respiramos sin pensar en ello. Esto ocasiona un singular crecimiento silencioso que tiene muchas veces sobre nuestra vida el influjo más grave y más decisivo. Nos encontramos así reducidos a la condición general de la vida inconsciente y del proceso nervioso, y sólo un cambio más o menos brusco puede despertar su actividad. Un cambio progresivo lento del calor o de la electricidad puede producir la muerte de una rana sin que ésta se mueva siquiera.

Aun allí donde las sensaciones y las representaciones se manifiestan realmente a la conciencia, puede haber un crecimiento inconsciente del sentimiento. Cada sensación y representación va sin duda ligada a un cierto sentimiento, pero éste puede ser tan fugitivo que no ejerza ningún influjo. Sólo por la repetición y la acumulación de estos sentimientos infinitamente pequeños nace al fin una tonalidad dominante que puede ser tanto más duradera e íntima cuanto más inconsciente ha sido su crecimiento.

La continuidad interna está asegurada en la historia

del individuo, como en la de la especie humana, por este flujo y reflujo totalmente o casi inconsciente, cuyos resultados contribuyen en tan gran parte a determinar el contenido y la energía de la vida consciente. Sólo cuando nos detenemos en los estados de conciencia salientes es cuando se destacan límites precisos, revoluciones súbitas; ahondando más se descubren transiciones, infinitamente ramificadas, que los preparan. Así es como los pólipos del coral construyen poco a poco sus arrecifes bajo la superficie del mar, y no se descubre su construcción hasta que surgen por encima de aquélla.

LEIBNIZ fué el primero que llamó la atención sobre los elementos infinitamente pequeños en psicología (como también en matemáticas y en física). Además ha relacionado esta teoría con la ley de continuidad, tan energicamente defendida por él. Por medio de las impresiones inconscientes que llama «pequeñas percepciones» explica la unión del individuo con el conjunto del universo; unión mucho más estrecha de lo que supone la conciencia clara del primero. También gracias a ellas explica cómo el pasado determina el porvenir y se continúa en él (1).

8. EL ESTADO DE ENSUEÑO.—El estado de ensueño nos ofrece un grado intermedio entre el puramente consciente y el inconsciente; los ensueños se producen, casi siempre, inmediatamente después del comienzo o inmediatamente antes del fin del sueño; la mayor parte aparecen durante un sueño ligero (2). Es difícil decidir si se sueña siempre, aun en el sueño más profundo. La analogía que se manifiesta entre la conciencia del ensueño y la conciencia en el

(1) *Opera philosophica*, Ed. ERDMANN, pág. 197. V, *Geschichte d. n. Philos.* I, págs. 402-404.

(2) V. FR V. HEERWAGEN. *Statistische Untersuchungen über Träume und Schlaf*. (Philosophische Studien de Wund, V), páginas 307 y 319.

estado de vigilia, puede arrojar alguna luz sobre la relación de lo consciente con lo inconsciente.

La conexión de la conciencia del ensueño con la de la vigilia adviértese en el hecho de que lo que nos interesa durante la vigilia ocupa muchas veces la conciencia durante el ensueño. Se vencen en sueños, o se imagina vencer, dificultades y complicaciones que en estado de vigilia parecían invencibles, mientras que, por otro lado, surgen dificultades inconcebibles e invencibles en las situaciones más familiares y más sencillas. La memoria y la facultad de combinación se orientan, durante el sueño como durante la hipnosis, en una dirección determinada: se piensa durante el sueño en cosas que no aparecerían jamás al espíritu en estado de vigilia. Los elementos que sirven para construir el mundo de los sueños están tomados, en su mayor parte, de la experiencia de la vida ordinaria, aunque se introduzcan en combinaciones nuevas y extravagantes (1) durante el sueño. El origen de las imágenes del ensueño debe buscarse verosímelmente en las impresiones sensibles recibidas durante el sueño (2). El cerebro no deja de recibir impresiones no sólo del interior del organismo (de los órganos de la respiración, de la digestión, etc.), sino también del exterior (impresiones táctiles, sonoras, luminosas, etc.). La mayor frecuencia de los ensueños durante un sueño ligero se explica por el hecho de que las impresiones producen entonces efectos mayores que durante el sueño profundo. El comercio, pues, con el mundo exterior no se interrumpe. Las impresiones

(1) Se encontrarán buenos ejemplos de ello en MOURLY VOLD. *Einige Experimente über Gesichtsbilder im Traume* (Zeitschrift für Psychol., XIII).

(2) ALFR. LEHMANN. *De magiske Sindstilstande* (Los estados mágicos del espíritu), Copenhagen, 1895, págs. 127-167.—J. BAKER-SJÖGREN, *Sanndrömmarna ock deras vetenskapliga förklaring*. Stokolmo, 1896.

y las imágenes suscitadas son las que determinan el contenido del ensueño (1). *La trama del ensueño se forma mediante una síntesis análoga a la que se manifiesta en los estados de conciencia de la vigilia.* El proceso que se desarrolla es de la misma naturaleza, pero en condiciones diferentes. Lo que falta es la concentración enérgica de la atención y la intervención múltiple que la vigilia suscita o impone. Las sensaciones aisladas, particularmente las generales, adquieren una supremacía que hace desaparecer la unidad y la continuidad. Resulta de ello que cada impresión aislada se interpreta de un modo libre y aventurado. El sueño reviste lo que con razón se ha llamado carácter mitológico. Si la respiración es libre y fácil, créese tener alas; si es angustiosa, se tiene una pesadilla. Si se coge frío por haberse descubierto, se viaja por el polo, o se pasea desnudo por la calle. Un hombre, que tenía una botella a los pies, soñó que se encontraba sobre el cráter del Etna. Muchas veces se construye toda una escena muy complicada para explicar una impresión sencillísima: por ejemplo, la caída de una cortina y la entrada de los rayos luminosos en la habitación suscitarán un ensueño sobre el juicio final con una porción de pormenores anejos.

Las observaciones hechas sobre los estados de transición del sueño a la vigilia, pueden ilustrarnos acerca del origen del ensueño y su analogía con la conciencia en estado de vigilia. Una noche, precisamente momentos antes de dormirme, advertí en el campo visual, como sucede tantas veces cuando los ojos están fatigados, una multitud de corpúsculos luminosos de diferentes colores, sin forma definida ni carácter preciso. Pero poco a poco se reunieron hasta formar figuras precisas de personas y de

(1) Sin embargo, el ensueño puede ciertamente producirse también como una alucinación (v. V B 7 a) sin que ninguna de las impresiones del momento tenga importancia esencial.

objetos. Vi entonces un camino bordeado de muros, por el cual circulaban grandes masas de hombres. Al despertarme pude grabar el fenómeno en mi memoria. Fenómenos «hipnagógicos» análogos registranse con gran frecuencia (1); ellos nos permiten sorprender en vivo la actividad sintética, que no se revela frecuentemente a la conciencia sino por medio de sus efectos.

Aun en el estado de vigilia nos explicamos las impresiones particulares, por su relación con nuestra experiencia, reuniéndolas. La conciencia del ensueño sigue el propio método, a veces con gran perspicacia y perseverancia, y no sin cierto talento artístico; mas, por regla general, no puede dominar las impresiones particulares. Cada una de éstas pone en movimiento su corriente de pensamientos que domina entonces la totalidad de la conciencia, hasta que es reemplazada por la corriente que provoca la impresión siguiente. La escasez de fuerza de resistencia contra los elementos aislados explica las variaciones y la ausencia de reglas en el ensueño, caracteres por los cuales se aproxima a la locura, que no es, en suma, sino un estado de disolución.

El estado de ensueño nos muestra así las leyes psicológicas en acción, pero bajo el umbral de la conciencia propiamente dicha; representaría una estación en el camino que conduce de la vida inconsciente a la consciente.

9. EL DESPERTAR POR LA RELACIÓN PSÍQUICA DE LA EXCITACIÓN.—El acto de despertar presenta a veces circunstancias que pueden arrojar luz sobre la relación de lo consciente con lo inconsciente. Cuando se despierta, no es siempre la fuerza física de la excitación la que da el primer golpe, sino su relación con el bien o el mal del in-

(1) V. especialmente A. MAURY, *Le sommeil et les rêves*. París, 1865, cap. IV.

dividuo, con lo que le interesa de ordinario cuando está despierto: lo que se llama la relación psíquica de la excitación. Una palabra indiferente no despierta, si se pronuncia en voz baja; por el contrario, una madre se despierta al menor movimiento de su hijo. Un hombre muy avaro se despertó porque le pusieron en la mano una moneda de oro. Un oficial de marina que podía dormir, aun en medio de un fuerte ruido, se despertaba cuando murmuraban a su lado la palabra «¡señal!» Los casos de este género nos hacen ver que una impresión aislada no llega a la conciencia más que por su combinación con otras experiencias. La impresión descarga en el cerebro toda una serie de efectos, y al estado cerebral producido de este modo es al que corresponde el despertar de la conciencia. El acto del despertar, que es una transición de un estado relativamente inconsciente a un estado consciente, tiene lugar porque la impresión aislada anúdase con otras en el fondo sobre el cual necesita destacarse para devenir consciente. Esto confirma más aún la unión que parece ligar la conciencia a centros muy complejos donde puede confluir gran número de corrientes.

Se podría quizás atenuar de ese modo, en cierta medida, la dificultad que se experimenta para representarse el comienzo de la vida consciente, y que proviene de que cada elemento de la conciencia debe estar en relación con otros elementos (v. II. 5). Esta condición podría parecer imposible de llenar en cuanto al elemento primero que surge. Pero podría muy bien imaginarse que el comienzo de la conciencia surgiría con la condición de que un estado aislado suscitase acto continuo una pluralidad de elementos. Así como parece que podemos acordarnos de cosas ocurridas en lo inconsciente, también una impresión podría despertar la conciencia, haciendo aparecer de una vez lo que forma su primero y su último término. Esto no quiere decir, sin embargo, que el origen de la conciencia pueda concebirse como un acto aislado e instantáneo.

10. HIPÓTESIS ACERCA DE LA EXTENSIÓN DE LA VIDA PSÍQUICA.—Para explicar los fenómenos anteriores se pueden imaginar tres hipótesis: que en los procesos aparentemente inconscientes que presentan, sin embargo, tan grande analogía con los procesos conscientes, la conciencia esté presente, con la diferencia de que después no hay recuerdo, manera de ver bastante arbitraria, porque algunas de las acciones así ejecutadas son de tal naturaleza que necesariamente quedarían grabadas en la memoria si se hubiesen realizado con conciencia. Que los procesos inconscientes no son sino hechos cerebrales y nada más; entonces la diferencia entre los hechos cerebrales acompañados de conciencia y los que están desprovistos de ella, quedaría sin explicación alguna y la acción recíproca constante que existe entre lo consciente y lo inconsciente sería igualmente ininteligible. La discusión de la hipótesis de la identidad (II, 8 *d*) nos ha conducido a suponer que fuera de las propiedades o de los aspectos del ser que estudia la ciencia de la naturaleza material, debía haber además otras propiedades que no serían accesibles a la percepción externa y que harían posible el nacimiento de los fenómenos de conciencia. Las analogías que hemos visto existen entre la actividad consciente y la inconsciente podrían sugerirnos la representación de este lado del ser, inaccesible a la percepción externa, de modo análogo a lo que la observación de nosotros mismos da a conocer como hechos de conciencia. Podríamos, pues, como lo he hecho en otro lugar (1), llamarlos «correlativos psíquicos». Pero nos vemos obligados a dejar indeterminada su naturaleza y a admitir solamente que deben hacer posible tanto la producción de los fenómenos de conciencia como el parentesco de ambas actividades, consciente e inconsciente. Las dos cosas se

(1) *Psychische und physische Activität*. Vierteljahrsschrift für wiss. Phil. XIV, pág. 241.

comprenden suponiendo que no existe entre los estados conscientes y los inconscientes más que diferencia de grado. Se podría entonces admitir que las sensaciones, sentimientos y pensamientos del ser consciente, son sólo formas de desarrollo más elevadas, de algo que se presenta en un grado y bajo una forma menos elevadas en las etapas inferiores de la naturaleza, y nos librariamos de la paradoja de decir que la vida consciente comienza sin estar preparada por nada. Es precisamente la conclusión que obtenía LEIBNIZ del principio de continuidad: «Nada nacería de una vez: ni el pensamiento ni el movimiento» (1). Establecía una analogía entre la relación de lo consciente con lo inconsciente y la de la fuerza viva (actual) con la fuerza de tensión. Del mismo modo que ésta (la energía potencial) es la fuerza viva en equilibrio, la ausencia de la conciencia podría ser conciencia en reposo o neutralizada. Se comprendería así muy bien por qué la modificación o la supresión del equilibrio es condición tan esencial de la conciencia. Así como en el universo exterior no hay reposo absoluto, así podría decirse que no existe tampoco inconsciencia absoluta. La inconsciencia no sería, pues, la negación de la conciencia, sino uno de sus grados inferiores y tendría su sitio en la serie descendente de los grados de la conciencia. Gracias a esta hipótesis se podría mantener el antiguo principio de que la naturaleza no da saltos.

Desde el punto de vista empírico, la vida consciente nos aparece ligada a ciertas formas de funcionamiento del sistema nervioso. Pero el sistema nervioso mismo proviene de la diferenciación de un protoplasma uniforme; las propiedades del sistema nervioso deben, pues, ser igualmente grados superiores de algo que va ya unido a

(1) *Nuevos Ensayos*, II, 1.—Más tarde, DIDEROT distinguía del mismo modo la sensibilidad inerte de la sensibilidad activa (*Gesch. d. n. Philos.* I, pág. 536), distinción que reaparece más tarde, como veremos, en CLAUDE BERNARD.

la materia orgánica universal (v. *supra*, II, 3). No hay aquí nada que pueda autorizar la introducción de puntos de vista absolutamente nuevos en una cierta etapa del desarrollo corporal. El sistema nervioso no es, por decirlo así, sino la más alta diferenciación de la existencia material; sólo su grado superior de desarrollo le distingue de las demás formas. Por eso, CLAUDIO BERNARD refiere la sensibilidad a la irritabilidad (capacidad de recibir excitaciones y de responder a ellas) de la materia orgánica. La reacción consciente no sería, pues, sino una forma más elevada de la reacción inconsciente. CLAUDIO BERNARD aduce como prueba de su opinión el efecto producido por las sustancias estupefacientes (anestésicos). Si estas sustancias (opio, cloroformo, etc.) suprimen la conciencia, se debe a que obran inmediatamente sobre la parte del organismo más sensible a las excitaciones, es decir, sobre el sistema nervioso, que es la materia orgánica más diferenciada. Pero si se aumenta la dosis, o se prolonga su acción, el resto de la actividad vital es atacado progresivamente. Luego cuando muchas cosas son influidas de la misma manera, aunque en grados diferentes, por una misma y única causa, no pueden diferir más que en grado. Nos elevamos así gradualmente de las manifestaciones inferiores de la vida hasta la actividad vital más alta, a la cual va unida la conciencia (1). Así como hay una gran distancia entre las funciones del cerebro humano y los movimientos de un grupo de átomos inorgánicos, hay que admitir también gran diferencia entre la conciencia humana y el correlativo psíquico inherente al grupo de átomos, aunque la diferencia no sea más que de grado. Nos vemos, pues, aquí conducidos a admitir una serie descendente en la

(1) C. BERNARD. *Lecçons sur les phénomènes de la vie*, págs. 280 y 290.

escala, de la cual hemos hablado antes (I, 6). Pero una diferencia de grado no excluye la posibilidad de la producción de formas y propiedades enteramente nuevas, de las cuales no tuviéramos correspondiente en ninguna de las etapas inferiores. Un cuerpo, por ejemplo, adquiere ciertamente otras propiedades cuando se modifica su temperatura, y, una substancia compuesta, puede poseer propiedades que no presenta ninguno de sus elementos. Por esto, hay que dejar en suspenso la cuestión de saber si tenemos, de manera general, derecho a servirnos de la expresión «vida psíquica inconsciente». Si la empleamos es sólo para indicar tanto la analogía como la continuidad que existe entre lo consciente y lo inconsciente. Mientras que es muy dudoso que haya derecho a hablar de una acción recíproca entre lo psíquico y lo físico, la acción recíproca de lo consciente y lo inconsciente es un hecho incontestable.

11. PSICOLOGÍA Y MECÁNICA FÍSICA. — Hay que hacer aquí una observación importante. En lo que antecede hemos concedido gran valor al principio de la conservación de la energía física, como expresión de un encadenamiento impuesto en el mundo material, excluyendo, sin embargo, la suposición de una relación causal entre la materia y la conciencia. Pero el principio de la conservación de la energía no es más que la forma particular y precisa que toma en el dominio físico el principio universal de causalidad. Basta aquí para satisfacer a este principio el hecho de que causas físicas tengan efectos físicos. La conciencia se presenta como un exceso que se agrega en ciertos momentos a esos efectos físicos, como un añadido que no se explica por causas físicas. DUBOIS-REYMOND ha deducido de esto, en su disertación «sobre los límites de nuestro conocimiento de la naturaleza (1872)», que los fenómenos del espíritu estaban fuera de la ley de causalidad y constituían una infracción a esta ley. Según

todo lo que precede, hemos de darle la razón, en tanto que nos coloquemos en un punto de vista puramente *deductivo* y que adoptemos los postulados de la deducción de los principios de la mecánica física. Pero no tenemos derecho a considerar estos principios como únicos. Constituyen, según lo hemos mostrado anteriormente (II, 2), los postulados gracias a los cuales se ha llegado a la construcción del majestuoso edificio de las ciencias de la naturaleza; pero esto no quiere decir que agoten la naturaleza del ser. El mismo ser, que visto por una de sus caras puede concebirse y explicarse según los puntos de vista implicados en las leyes de la inercia y de la conservación de la energía, puede tener muy bien otras caras que permanezcan inexplicables para esos puntos de vista, pero que supongan nuevos principios sin contradicción con los otros. Ahora bien; hemos demostrado en el primer capítulo que lo que caracteriza la independencia esencial de la psicología con relación a la ciencia de la naturaleza (en el sentido estricto de la palabra), es que no edifica solamente sobre las consecuencias de la física y de la fisiología, sino que bebe además en otra distinta fuente de conocimientos, a saber: la percepción subjetiva interna. Si, pues, la experiencia física no agota toda la experiencia, sentimos la necesidad—después de lo que nos dicen las últimas consecuencias de los principios fundamentales de la experiencia física, y de habernos asegurado que no nos conducen a la conciencia—de establecer *una investigación inductiva*, de adoptar un nuevo punto de partida empírico. Siempre que los datos de nuestra experiencia nos conduzcan por deducción rigurosa a contradicciones, adoptamos el término medio de considerar nuestra experiencia como incompleta. Si cuando partimos de las leyes supremas de la naturaleza material sola, la aparición de los hechos de conciencia nos pone en conflicto con la ley de causalidad, hay que admitir entonces que el ser tiene otra fase además de la que nos conduce a formar nuestras ideas

de la materia y de las leyes materiales. Por tanto, lo que se manifiesta en nosotros por la introspección, debe ser algo que existe también bajo otras formas en etapas inferiores. El hecho de que la conciencia nos parece nacer de la nada, no es, pues, más que apariencia, lo mismo que es ilusión creer que, en la naturaleza exterior, hay algo que nace de la nada. El pretendido origen de la conciencia no es, pues, más que transición, cambio de una forma a otra, lo mismo que cada movimiento material nuevo resulta de una transformación de otra especie de movimiento.

Hay que tomar esta hipótesis tal como es. Lo inconsciente es una noción límite de la ciencia, y cuando llegamos a un límite de este género, conviene tratar, por vía de hipótesis, de las diversas posibilidades que se deducen de lo que sabemos; mas toda extensión real de nuestro conocimiento efectivo es, sin embargo, imposible en este caso. Aquí hacemos lo que el filólogo, que restituye, por medio de una crítica de conjeturas, un fragmento de autor antiguo. El mundo del espíritu es para nosotros como un fragmento, en comparación del mundo físico; no es posible completarle más que por vía de hipótesis; sin embargo, una restitución de este género todavía encuentra, como hemos visto (II, 8 *d.*), grandes dificultades porque la suposición de una continuidad psíquica, correlativa a la continuidad física, parece contradicha por el carácter *individual* de la vida consciente. Las investigaciones emprendidas en este capítulo han mostrado, no obstante, que esta dificultad (que es, por lo demás, común a todas las hipótesis, salvo el materialismo riguroso) reaparece en el seno de la conciencia individual, pues los estados conscientes e inconscientes se suceden y se influyen allí recíprocamente. Tendremos ocasión de insistir sobre esta cuestión en una sección especial (V. B. 5).

IV

DIVISION DE LOS ELEMENTOS PSICOLOGICOS

1. División de los elementos, pero no de los estados.—2. La división psicológica en tres clases.—3. Esta división no es una división original.—4. Evolución de la conciencia individual.—5. Diferenciación psicológica durante la evolución de la raza.—6. Condiciones de la diferenciación.—7. *a.* No hay conocimiento sin sentimiento. *b.* No hay conocimiento sin voluntad. *c.* No hay sentimiento sin conocimiento. *d.* Conexión del sentimiento y de la voluntad. *e.* La voluntad como primero y último elemento.

1. DIVISIÓN DE LOS ELEMENTOS, PERO NO DE LOS ESTADOS.—Cuando se trata de dividir la psicología hay que mantener firmemente el carácter abstracto de sus distinciones y conceptos. La reflexión descubrió pronto elementos diversos en los estados conscientes, pero se inclinó a considerarlos como partes o facultades del alma completamente independientes (I, 8 *c*). Ya en PLATÓN encontramos (en el libro IV de la *República*) una distinción entre varias «partes» del alma, fundada en un hondo análisis de los casos en que se observan diferentes enemigos que luchan en el espíritu. Estas partes eran: 1.º, la razón; 2.º, los sentimientos de valor y cólera; 3.º, el apetito sensual. En los tiempos modernos, se ha hablado también de varias «facultades» que obrarían independientemente una de otra y se opondrían mutuamente. Al escindir así la vida psíquica en varias partes o facultades—y ponerse, por ello, en contradicción con la unidad general de la vida consciente, unidad en que no se harían sentir

las más fuertes oposiciones — forjóse la ilusión de creer que se habían explicado los fenómenos cuando quedaban reducidos a diversas «facultades». Se imaginaba, por ejemplo, que se hacían más inteligibles el conocimiento y el sentimiento, cada uno por su parte, admitiendo una facultad particular de conocer y sentir. Esta era una ilusión análoga a la que explica la vida por una fuerza vital y de la que se burla Molière en la ceremonia que termina *La malade imaginaire*, cuando el candidato explica que el opio hace dormir porque contiene una *virtus dormitiva*. Se olvidaba, como suele ocurrir todavía, el carácter puramente abstracto de estas distinciones, que no expresan más que una cosa, a saber: que hay ciertas diferencias entre ciertos estados de conciencia. Pero de esto no se deduce que estemos autorizados a clasificarlos, cada uno con su etiqueta particular. Ante todo hay que ver si los mismos elementos se encuentran en todos los estados de conciencia, realmente dados, de manera que las diferencias se funden en la preponderancia de ciertos elementos y en el valor subordinado de los otros. Hablando propiamente: no son los fenómenos o los estados de conciencia mismos los que están agrupados y divididos, sino los elementos que encontramos en ellos observándolos más de cerca. Por *elementos psicológicos* entendemos las diferentes fases o calidades de los estados o los fenómenos de conciencia. Cuando oponemos entre sí el sentimiento y el conocimiento, no puede tratarse más que de estados en que predominan los elementos intelectuales enfrente de estados en que predominan los elementos afectivos. Ya veremos que esta manera de considerar las cosas es la única a que podemos atenernos, pues no se puede descubrir ningún estado que sea absolutamente pura representación, puro sentimiento o pura voluntad. La cuestión de la clasificación se reduce, pues, propiamente a ésta: ¿tenemos derecho admitir diversas especies de elementos psicológicos?

2. LA DIVISIÓN PSICOLÓGICA EN TRES CLASES.—La división psicológica universalmente admitida hoy es la que distingue las tres especies siguientes: conocimiento, sensibilidad, voluntad. A la división clásica que desde ARISTÓTELES no admitía más que dos términos: el conocimiento y la voluntad, los psicólogos alemanes y los del siglo pasado agregaron el sentimiento como elemento intermedio. ROUSSEAU (1) ejerció el mayor influjo sobre la clasificación psicológica, manteniendo elocuentemente los derechos y la importancia de la vida afectiva. KANT, adoptando esta división (2), la aseguró un éxito universal. Las tentativas hechas después de KANT para reducir todas las manifestaciones a una sola especie de elementos no han tenido éxito y, por otra parte, reconocen, hablando propiamente, las tres clases de elementos como datos, tratando de reducirlos a un principio único.

Los antiguos psicólogos consideraban el sentimiento, ya como un pensamiento obscuro, ya como comprendido en la tendencia y la voluntad. Es natural que se haya dirigido la atención ante todo al *conocimiento* y la *voluntad* y se haya hecho poco caso de los elementos situados más profundamente. Por un fenómeno análogo, la atención se dirige antes al mundo exterior que al mundo interno. (El conocimiento y la voluntad distinguen sobre todo las fases de la vida consciente que se dirigen hacia el exterior.) Mediante el conocimiento, en el cual se incluyen, en psicología, las sensaciones y las representaciones, nos formamos una imagen del mundo exterior y de nuestro propio individuo, concebido como una parte de este mundo. Por la voluntad (en la cual comprendemos no sólo la tendencia, el proyecto y la resolución, sino también las

(1) V. mi libro *Jean-Jacques Rousseau und Seine Philosophie* (traducido del danés). Segunda ed., Stuttgart, 1902, páginas 65-70 y 76-78.—*Geschichte, d. n. Philos.*, I, pág. 548, t. II, págs. 5-8.

(2) *Crítica del juicio*, 1790.

formas irreflexivas de la actividad), el individuo reacciona, a su vez, sobre el mundo exterior. Los elementos afectivos, el ritmo interno del placer y del dolor, están tan estrechamente ligados con ciertas imágenes y ciertos pensamientos, o ciertas acciones, que se confunden fácilmente con ellos.

La *independencia de los elementos afectivos* enfrente de los demás elementos de la conciencia se manifiesta en que aun admitiendo que no haya ningún estado que se pueda llamar sentimiento puro, sin mezcla de conocimiento y de voluntad, el sentimiento no está, sin embargo, ligado de manera necesaria a ninguna condición teórica o práctica *determinada*. Se encuentran el placer y el dolor relacionados con diferentes objetos, según los diversos individuos o en un mismo individuo, según las diferentes épocas. Una cosa que produce primero dolor puede producir después placer, y a la inversa. Al mismo tiempo, dáse una oposición clara entre los estados en que el pensamiento o la acción absorben de tal modo la conciencia que apenas es perceptible el flujo afectivo, y los estados en que el sentimiento, fuertemente sobreexcitado, rechaza el pensamiento claro y coherente y la acción reflexiva. Desde el punto de vista fisiológico, estos últimos estados están claramente expresados por la propagación del movimiento del sistema nervioso central hacia los órganos internos y por la reacción de estos últimos hacia el cerebro.

3. ESTA DIVISIÓN NO ES ORIGINAL. — Aunque se tenga derecho a tomar como base en las investigaciones psicológicas la división entre especies de elementos, ello no implica que haya de ser considerada como una división original. En nuestra descripción de los caracteres de la vida consciente, tomamos ésta tal como se nos aparece en un grado superior de su desarrollo, cuando ha alcanzado una forma bien marcada. No tenemos derecho a pensar que las tres clases de elementos se encuentren tan distinta-

mente en los grados inferiores. Por el contrario, es una de las leyes generales de toda evolución, que lo indeterminado y lo homogéneo preceda a lo determinado y señalado con caracteres múltiples (*ley de la diferenciación*). Por ejemplo, el primer germen del organismo no es más que una masa uniforme en que no se puede distinguir todavía ninguna estructura determinada. Si la vida consciente sigue las leyes generales de la vida y de la evolución, hemos de suponer que las tres especies diferentes de elementos no aparezcan tan claramente en las etapas inferiores como en las siguientes.

Así, nos vemos obligados a adoptar otro punto de vista distinto del anterior. En lugar de una división en latitud, según elementos heterogéneos, pero que obran al mismo tiempo, tendremos una división en altura, por etapas; punto de vista que aparece pronto en la antigua psicología, principalmente con ARISTÓTELES, el fundador de la psicología de observación. Sin duda, PLATÓN distinguía ya, formas superiores e inferiores de la vida del alma, pero se fundaba sobre todo en razones morales y discutía si las formas superiores podían nacer por evolución de las formas inferiores, porque, según él, estas últimas provenían únicamente de que el ser espiritual estaba encarnado en un cuerpo mortal. ARISTÓTELES, por el contrario, trata de demostrar, utilizando ingeniosamente los materiales de que disponía, cómo una forma de las manifestaciones de la vida del alma sirve de fundamento a la otra; concepción que ha tomado en nuestros días nueva fuerza en la teoría de la evolución, y a consecuencia de la necesidad que admite de encontrar la continuidad no sólo en el seno del individuo aislado, sino también en la raza y en la serie de las generaciones sucesivas (1).

(1) La diferencia entre las etapas superiores y las inferiores consiste, según esta manera de ver, en que las primeras son el desarrollo de las segundas, y por lo mismo, más complejas y diferen-

4. EVOLUCIÓN DE LA CONCIENCIA INDIVIDUAL.—La vida consciente comienza quizá ya en el estado fetal (v. I, 4). Pero los fenómenos conscientes cuya presencia se puede admitir entonces están, en todo caso, muy poco diferenciados. Sensaciones, sentimientos de placer y de dolor, necesidad de movimiento, forman un todo indeterminado. Aun en los primeros tiempos que siguen al nacimiento, las diferencias entre los elementos psicológicos son muy poco sensibles. Los movimientos son *irreflexivos*, es decir, que no van precedidos de la representación del movimiento y de su objeto. Pueden ser de diferentes clases. El feto y el niño se mueven a menudo, entre otras causas por la necesidad que experimentan de utilizar la energía potencial acumulada. Estos movimientos en que casi no tienen importancia las excitaciones exteriores y que resultan, por el contrario, de la descarga de la energía potencial acumulada por la abundancia de la sangre que afluye a los centros nerviosos y por la nutrición activa de estos últimos, se llaman movimientos *espontáneos*. En el *reflejo*, por el contrario (v. II, 4 *b*), la excitación externa tiene una importancia decisiva. Cada una de estas dos especies de movimiento puede estar ligada con la conciencia, es decir, con una sensación de malestar y de necesidad que se satisface con el movimiento. Este último irá, pues, acompañado de un sentimiento de placer. En el reflejo puede haber, al mismo tiempo, una sensación correspondiente a la excitación. En la tercera especie de movimiento irreflexivo, es decir, en el *acto instintivo*, hay probablemente siempre una fuerte sensación de necesidad y un fuerte sentimiento de

ciadas. Pero estas expresiones no implican ninguna apreciación, porque ésta es misión de la moral y no de la psicología. Sobre las dificultades que se encuentran sólo desde el punto de vista de la historia natural, en distinguir las formas superiores y las inferiores, véanse las interesantes observaciones de Darwin, *Orígenes des espèces*, c. IV, trad. fran. de E. Barbier, pág. 127 y siguientes.

placer cuando se satisface ésta. El acto instintivo se distingue de los actos espontáneos y reflejos por su apropiación a un fin; el primero produce, en general, los otros sólo accidentalmente, la realización de un fin útil para el individuo o para la especie. Al mismo tiempo tiene un carácter más complejo, porque pone en juego, ya simultánea, ya sucesivamente, varias clases de movimientos. El mismo fin (por lo menos al principio) no es conocido por la conciencia. El instinto funciona mediante una excitación a la cual responde una sensación más o menos distinta. El instinto no tiene necesidad de desarrollarse de un golpe; no excluye la necesidad de ciertas experiencias elementales, pero éstas se hacen de una manera fácil y natural gracias a la organización original. El movimiento por el cual se expresa el estado de bienestar o de malestar, debe seguir, naturalmente, el camino que hace más practicable la organización del individuo. Esta organización original es un punto de partida dado, donde convergen lo consciente y lo inconsciente, la herencia de los antepasados, la experiencia y la actividad propias del individuo. El individuo recién nacido no está, pues, sólo en posesión de órganos de sensación y de movimiento, sino que quizá ha comenzado ya a servirse de ellos en el seno materno (1). Sin embargo, no se puede todavía, en esta fase, establecer una distinción precisa entre los diversos elementos. Las sensaciones se fundan inmediatamente en los sentimientos de placer y de dolor, las cuales, de igual modo, se trasforman inmediatamente en movimientos.

La transición inmediata, instantánea de la excitación al movimiento, es rasgo característico de la primera etapa

(1) KUSSMAUL, *Untersuchungen über das Scelenleben des neugeborenen Menschen*, p. 35. V. además CABANIS. *Rapport du physique et du moral*, éd. Peisse. París, 1843, p. 144 y siguientes. BURDACH, *Physiologie als Erfahrungswissenschaft*, 2.^o vol. Leipzig, 1828, pág. 693 y siguientes.

de la vida consciente; poco a poco se forma un *intervalo* en el que pueden acusarse diferencias y oposiciones. Esto obedece a que el crecimiento del encéfalo continúa después del nacimiento. Las circunvoluciones cerebrales se desarrollan sólo en el curso del primer mes. Por esto es por lo que el cerebro no puede todavía ejercer su función de inhibición y regularización (v. II, 4 e, 5 e). Está todavía enteramente absorbido por sus propias funciones vegetativas. «La intensidad del recambio de sustancias en la masa cerebral es mucho más grande en el niño que en el adulto. La mayor cantidad de agua contenida y la consistencia mucho más blanda de la masa cerebral favorecen igualmente el cambio de sustancias, cuya preponderancia podría explicar en parte la mayor excitabilidad del sistema nervioso del niño.» Lo que sólo hace temblar a los adultos, produce convulsiones a los niños pequeños. El carácter totalmente involuntario e instantáneo de la transición de la excitación al movimiento se manifiesta de manera general en la poca importancia que tiene el cerebro en los primeros tiempos de la vida. La ablación o la enfermedad de este órgano no tiene para el niño recién nacido las mismas consecuencias que para los individuos de más edad (1).

Aun allí donde no es sólo el instinto el que se manifiesta, sino también la *tendencia* en el sentido más estricto, es decir, la necesidad de actividad dirigida por la representación de un fin, las cosas ocurren también con demasiada sencillez para que la diversidad de los elementos psicológicos pueda aparecer clara y distintamente. La función de la representación, en la tendencia, se limita a poner el espíritu en movimiento en una cierta dirección. Así obra, en el que tiene sed, la representación del agua.

(1) VIERORDT. *Physiologie des Kindesalters*, p. 133-137. DARWIN. *The Expression of the Emotions*. London, 1872; p. 77. PREYER. *Die Seele des Kindes*, 3.^a ed., p. 56, 82 y siguientes.

En el pintor, que piensa en los reflejos de la luz en la superficie del agua, o en el químico, que piensa en su composición, la representación del agua se ha separado hasta cierto punto de los demás estados de conciencia y se ha hecho, en cierta medida, independiente.

Al modo que la conciencia sale de la vida vegetativa por evolución lenta, así vuelve otra vez a ella bajo el influjo de la debilidad senil, de la aproximación lenta de la muerte, o de una enfermedad mental avanzada. Los fenómenos conscientes más elevados y más diferenciados son los primeros que se borran; la tendencia, el instinto y sus reflejos predominan de nuevo y los estados se hacen más homogéneos. La analogía que existe entre la fase del comienzo y la de disolución está expresada por la frase francesa: «caer en infantilismo». Es una ley general que las funciones más elevadas (las que se han adquirido más tarde y que son las más complejas y diferenciadas) desaparecen antes que las menos elevadas. La facultad del movimiento voluntario se borra antes que la del movimiento involuntario. Los recuerdos recientes desaparecen antes que los antiguos, el juicio y la imaginación antes que los hábitos antiguos y las representaciones que se han hecho familiares (1). Se experimenta algo análogo en la transición del estado de vigilia al de sueño.

La vida consciente describe, pues, una curva desde el estado fetal hasta la muerte. Las dos extremidades de esta curva son estados relativamente sencillos, poco diferenciados y poco articulados. Sólo en el centro y en el vértice se acusan los elementos intelectuales, los sentimientos y las voliciones, con sus caracteres específicos.

5. DIFERENCIACIÓN PSICOLÓGICA DURANTE LA EVOLUCIÓN DE LA RAZA.—Lo que se observa en la evolución del in-

(1) Ct. RIBOT, *Enfermedades de la voluntad*, Madrid, Jorro, editor, y *Enfermedades de la memoria*, Madrid, Jorro, editor.

dividuo aislado es aplicable también a la especie. Para que se establezca una distinción precisa entre el conocimiento, el sentimiento y la voluntad hay que suponer un grado de cultura que no exija una reacción continua e instantánea sobre el mundo exterior. La vida consciente está por completo determinada, directa o indirectamente, por el lugar del individuo en el conjunto del universo, y por la necesidad en que se encuentra de orientarse y de adaptar el medio a sí mismo o de adaptarse al medio. Aun en los pensamientos y sentimientos que parecen más independientes de toda consideración práctica, se observa la huella de motivos de este género. Pero todo desarrollo libre de la vida intelectual y afectiva supone la satisfacción de las exigencias prácticas elementales de la vida. La ciencia y el arte, formas de la vida intelectual y afectiva libre de los motivos casi inmediatos, no se desarrollan durante la lucha de todos contra todos. Las sombras y las degradaciones que presenta la diferenciación psicológica, como, por ejemplo, los fenómenos de reflexión y de sensibilidad morbosas, son igualmente imposibles en este estado de cosas. Allí donde la vida es una lucha inmediata por la existencia, el pensamiento no se separa del sentimiento ni el sentimiento de la voluntad. Los peligros que amenazan o los bienes que se esperan llenan toda la conciencia y ponen inmediatamente en movimiento a la voluntad. El contenido del pensamiento es lo que la tendencia (el «querer vivir» de SCHOPENHAUER) exige, y el sentimiento forma un todo con el deseo.

6. CONDICIONES DE LA DIFERENCIACIÓN.—La formación de un intervalo entre la acción y la reacción supone a la vez una energía, una organización y un tiempo suficientes. Se necesita una energía suficiente para resistir a la impresión, cuyo influjo inmediato hay que impedir, para que las funciones internas más profundas puedan manifestarse y desplegarse. Estas últimas se apoderan de una

cantidad de energía que sin esto se gastaría inmediatamente en reaccionar. Si partimos del hecho de que un ser consciente dispone en cada etapa de su evolución de una cierta suma de energía, cuyo límite es también el del individuo (en el sentido de la intensidad), claro es que esta suma debe ser mayor cuando tiene que dividirse entre varias funciones complicadas que cuando sólo se aplica al ejercicio de una función única y simple. Si la energía no crece al mismo tiempo que la diferenciación, ésta produce un debilitamiento o una reducción morbosa de la vida consciente. Desde este punto de vista capital, aplicamos la ley de la conservación de la energía como principio metódico en el dominio de la vida psíquica (v. II, 8 d, III, 10-11). El problema está planteado particularmente por las relaciones entre la diferenciación y la síntesis; dada cierta suma de energía, la diferenciación sólo puede llegar hasta cierto punto si la síntesis ha de conservar su lugar. Que la actividad diferenciadora exige una *organización* más rica es una verdad que no necesita demostración especial. Pero si no se admite una localización completa de las diferentes especies de elementos psicológicos, es, sin embargo, probable (v. II, 4. 7) que cuanto más complejos son los procesos cerebrales más progresos hace también la diferenciación psicológica. Es igualmente evidente que se necesita un *tiempo* más largo para que se verifique la reacción cuando son varias funciones diferentes las que se despliegan. Todo desarrollo mental superior tiene, pues, por condición, como hemos observado ya, cierta independencia respecto de las exigencias del momento. Esto es lo que se desprende, bajo forma más sencilla y clara, de las investigaciones hechas sobre *el tiempo fisiológico*, es decir, el tiempo necesario para percibir una excitación y responder a ella. El *reflejo* exige ya más tiempo que la *simple propagación* de la excitación a través de un nervio que no va a parar a ningún centro. La diferencia entre un *movimiento voluntario* y la contracción

muscular producida directamente por la excitación del nervio motor es todavía mayor. Una excitación de la substancia gris del cerebro, en el sitio en que se encuentran los centros motores, exige más tiempo para llegar al músculo que el exigido para la excitación de la substancia blanca, situada inmediatamente debajo. Cuanto más fuerte es una excitación mejor se la conoce y más natural o familiar es el movimiento voluntario que debe responder a ella; también es más corto el tiempo fisiológico (o, como se dice también, el tiempo de reacción) en el que nos aproximamos más a la seguridad y rapidez del instinto y del reflejo. La rapidez con que puede verificarse la reacción es tanto mayor cuanto más advertido está el individuo de la especie e intensidad de la excitación y del movimiento que la responde. El tiempo fisiológico aumenta ya, cuando se ignora cuál de las dos excitaciones diferentes posibles va a producirse. Puede entonces intercalarse un *tiempo de discernimiento*, necesario para distinguir la naturaleza de la excitación. Cuando, además, debe responder un movimiento especial a cada una de las diferentes excitaciones posibles, de manera que hay que elegir primero el movimiento que se va a ejecutar, se requiere un *tiempo* particular de *volición*. Pero así como cuando sólo se trata de una excitación aislada y de un movimiento aislado se puede desde el principio dirigir la atención sobre el movimiento o prepararse para él (reacción motora, v. I, 8 d), se puede también, cuando hay elección entre varios movimientos, prepararse de antemano para uno de ellos: en este caso, el tiempo de volición viene a colocarse antes del tiempo de discernimiento. Ahora, si se está preparado al movimiento que debe responder a la excitación realmente producida, se podrá disminuir el tiempo de reacción; en el caso contrario se le podrá alargar (1). Cuando

(1) FLOURNOY (*Observations sur quelques types de reaction simple*, Ginebra, 1896, pág. 25 y siguientes), ha demostrado que el tiem-

se hace intervenir la reacción sensorial (v. I, 8, *d*) el tiempo de discernimiento y el tiempo de volición se presentan, por el contrario, separadamente.

7. No hay que olvidar que la diferenciación de los estados expresa sólo la preponderancia de elementos diferentes en estados diferentes, pero no su separación radical.

a. NO HAY CONOCIMIENTO SIN SENTIMIENTO.—El pensamiento, por independiente que sea de las necesidades prácticas y de las exigencias del momento, no obstante va siempre unido a cierta disposición afectiva. En él se encuentran elementos sensibles de que se hace poco caso porque no se adelantan al primer plano, sino que se subordinan a la actividad de los pensamientos y ésta es la que los determina. Un pensamiento enteramente puro de toda mezcla afectiva (como los que han postulado con frecuencia los filósofos especulativos) no existe. Gracias a los movimientos afectivos ligados a toda representación y a todo pensamiento, el conocimiento se hace una de las fuerzas del alma. Cuando se habla de la lucha de la razón contra las pasiones, se quiere decir propiamente la lucha de los sentimientos unidos a consideraciones racionales contra los sentimientos más violentos, unidos a elementos intelectuales mucho menos numerosos y que se designan bajo el nombre de pasiones. Un sentimiento puede ser muy fuerte y muy profundo sin ser violento; pero entonces nos inclinamos más fácilmente a hacer poco caso de él.

po de reacción no queda disminuído en todos los casos por la reacción motora, como pensaba L. LANGE, el primero que distinguió entre la reacción sensorial y la motora. (Cuando nos representamos el movimiento por medio de una imagen visual, la reacción motora se verifica más lentamente que la sensorial; igualmente, la reacción sensorial puede verificarse más rápidamente que la motora, cuando ésta tiene un grado demasiado elevado de conciencia reflexiva.)

b. NO HAY CONOCIMIENTO SIN VOLUNTAD.—El conocimiento tampoco se libra por completo del influjo de la voluntad. En todo recuerdo, en toda síntesis se manifiesta una actividad de que tenemos conciencia expresamente y que llamamos atención cuando está fuertemente solicitada por causas internas o externas, pero que, en realidad, representa ya un papel en la percepción sensible más sencilla. Para ver bien hay que *quererlo*. Pero ocurre con este esfuerzo lo que con el movimiento afectivo: por regla general no se hace caso de él cuando no aumenta hasta un grado superior de intensidad, por influjo de una resistencia o por cualquier otra causa.

c. NO HAY SENTIMIENTO SIN CONOCIMIENTO.—Mientras que durante mucho tiempo hubo tendencia a sobrestimar el conocimiento a expensas del sentimiento, tendencia no bien refrenada hasta el influjo de ROUSSEAU sobre la evolución del espíritu moderno, se han hecho, especialmente en nuestros días, diversas tentativas para considerar el sentimiento como la forma primitiva de la conciencia. La vida consciente en sus grados más inferiores no sería, en este caso, más que una vida puramente afectiva y los demás elementos se derivarían más tarde de ella por evolución gradual.

AD. HORWICZ (1) ha sostenido una teoría de este género. Según la interesante exposición de este sabio, el movimiento excitado por el sentimiento es el que abre el camino al conocimiento. El placer y el dolor producen ciertos movimientos que son sometidos a examen hasta que llega el más apropiado; este último es el que se ejecuta y se le reviste por esto de un carácter particular, que hace de él un objeto de conciencia: así se encuentra

(1) *Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage*. I, Halle, 1872. p. 350 y siguientes.

dado el primer elemento intelectual. Pero no hay derecho a pensar que esta sensación tenga que ser siempre derivada, en vista de que el movimiento voluntario aparece inmediatamente después que la conciencia misma. Es, pues, verosímil que, en la conciencia primitiva, se encuentran no sólo el sentimiento de placer y de dolor, sino también las sensaciones de movimiento (v., I, 4 y IV, 4).

Aun en los protozoarios, que forman el grado más bajo de la serie animal, se han observado movimientos de expansión y de contracción; los primeros orientados a tomar alimento, los segundos para protegerse contra los ataques. Parece que ya aquí se deben suponer en la conciencia otros elementos que los simples sentimientos de placer y de dolor, a saber: las sensaciones de tacto y de movimiento; y quizá también sensaciones correspondientes a una excitación química y análogas a las sensaciones de gusto. «Cuando observamos cómo buscan su alimento estos animales (es decir, los protozoarios), vemos claramente que son capaces de hacer ciertas distinciones, sin las cuales el tacto no tendría razón de ser, sin las cuales ni siquiera se le podría dar el nombre de tacto. Como la locomoción tiene por objeto buscar el alimento, va necesariamente acompañada del discernimiento de diversas direcciones, es decir, del discernimiento de la dirección agradable (en la cual se encuentra la substancia nutritiva) y de la dirección relativamente menos agradable. Una vez dado este discernimiento, es igualmente fácil distinguir la dirección de donde viene un peligro, de las direcciones opuestas» (1). Aun cuando hubiera que creer que los sentimientos de estos seres poco desarrollados, en los cuales no se ha descubierto hasta ahora

(1) G. H. SCHNEIDER, *Zur Entwicklung der Willensäußerungen im Tierreich*. (Vierteljahrsschrift für wis. Philosophie, tercer año), pág. 183-301. C. ROMANES, *L'Evolution mental chez les animaux*. trad. franc. del Dr. de Varigny.

sistema nervioso, no pueden tener ninguna claridad ni determinación, los hechos citados probarían, sin embargo, que estos animales pueden apreciar una diferencia entre las excitaciones. El placer y el dolor serían, en efecto, de poca utilidad para el animal, si no sirviesen más que para impulsarle a los movimientos, sin que la naturaleza de la excitación determinasen la especie ni la dirección del movimiento. Como hemos visto, las excitaciones que llegan al cerebro, son las que provocan y regularizan los movimientos instintivos.

También encontramos una aproximación de estado puramente afectivo en los animales superiores y plenamente desarrollados, por ejemplo, en el sentimiento vital o cenestesia, tonalidad fundamental que resulta del estado total del organismo, de la marcha normal o anormal de los movimientos vitales, particularmente de las funciones vegetativas. Sólo rara vez, y de manera imperfecta, somos capaces de localizar las excitaciones que producen este sentimiento. No se presentan en estado separado, ni con cualidades tan características como las excitaciones recibidas por los sentidos externos. Las mismas diferencias de grado no se perciben con tanta claridad como en los sentidos particulares. El sentimiento vital consiste en una tonalidad sorda, cuya causa, en todo caso, no es conocida en seguida por la conciencia. Las perturbaciones cardíacas y las enfermedades mentales, pueden producir inquietud e hipocondría, sin que el enfermo descubra la causa de ello. En la época de la pubertad, al mismo tiempo que los órganos sexuales alcanzan su madurez, se despiertan en nosotros presentimientos y deseos vagos; un apetito obscuro impulsa entonces al individuo, sin que él mismo se lo explique, a no encerrarse en su propia personalidad. Por último, en las notas profundas que dominan en el sentimiento vital es donde se expresan en particular los diversos temperamentos. Ahora bien; por pocos elementos intelectuales que se pueda descubrir en to-

dos estos estados, se presentan, sin embargo, cada uno con un carácter tan propio, que el paso de uno a otro, y por lo mismo su diferencia, llega a traducirse más o menos claramente en la conciencia; ninguno de ellos puede, pues, tener la simplicidad requerida para ser un estado puramente afectivo.

No hay necesidad de demostración en regla para hacer ver que los sentimientos superiores contienen elementos intelectuales. En el sentimiento hay un contenido u objeto cuando está ligado a recuerdos y pensamientos.

La observación subjetiva nos muestra, todo lo más, aproximaciones a un estado en que han desaparecido todos los elementos intelectuales. Nos aproximamos tanto más a él cuanto más aumenta la fuerza del elemento afectivo. Conocimiento y sensibilidad están aquí en razón inversa: cuanto mayor es la fuerza del uno, menor es la que está a disposición del otro. Una alegría o una aflicción extraordinaria pueden rechazar toda clase de representación y de reflexión; pero también esta especie de éxtasis es el límite extremo de la conciencia.

d. CONEXIÓN DEL SENTIMIENTO Y DE LA VOLUNTAD.—

La estrecha relación del sentimiento y de la voluntad ofrécese en el hecho de que los sentimientos fuertes y vivos son motivos para la voluntad. Por sí mismos, los elementos intelectuales no producen movimientos voluntarios. SIBERN hace notar que el sentimiento y la voluntad tienen de común que, en los dos, se manifiesta «una aptitud personal a ser conmovido y excitado por el objeto, aptitud que nos une a él y nos impulsa a obrar y a esforzarnos por él» (1). Ambos tienen el carácter común de estar estrechamente ligados con movimientos. Sin duda, los mo-

(1) *Psychologie*, Copenhague, 1856, págs. 150 y siguientes.

vimientos afectivos están, en parte, sustraídos al influjo directo de la voluntad, y provienen, con frecuencia, de que un movimiento intenso del cerebro se propaga a regiones más o menos considerables del organismo. Así, el corazón, los pulmones, el tubo digestivo, el sistema vascular y otros órganos internos reciben el efecto de rechazo del movimiento afectivo. Pero los sentimientos intensos pueden también poner en movimiento órganos y músculos sometidos ordinariamente al imperio de la voluntad y puede ser difícil, si no imposible, distinguir un movimiento afectivo de un movimiento voluntario. La expresión natural del sentimiento se verifica justamente por los mismos movimientos que han estado con frecuencia (ya en el mismo individuo, ya en las generaciones anteriores) al servicio de la voluntad. Las móneras ejecutan ya movimientos de contracción y retracción para protegerse contra sus enemigos. Ahora, cuando ocurre lo propio en seres que pertenecen a un grado superior, que se estremecen y se retiran bajo el influjo de una angustia súbita es, verosimilmente, un antiguo instinto lo que se agita todavía obscuramente en la expresión emotiva. La palabra griega Φόβος, temor, significa primitivamente (por ejemplo, en HOMERO, con frecuencia) huida. Análogamente, expresamos la cólera cerrando los puños; un sentimiento de viva simpatía, apartando los brazos como si quisiéramos estrechar alguna cosa, etc. Según la teoría evolucionista, estos fenómenos encuentran su explicación natural en la suposición de que los movimientos afectivos involuntarios han sido en su origen movimientos voluntarios y apropiados a su fin.—Si se quiere separar el sentimiento y la voluntad en las manifestaciones más sencillas de la conciencia, hay que distinguir con cuidado la simple *difusión* del proceso cerebral sobre los órganos internos y el *movimiento instintivo* propiamente dicho, sobre todo cuando esta difusión aparece sin ningún fin, porque impide obrar a la voluntad. Así, el miedo, al producir la parálisis o el

temblor, impide huir o luchar. Un terror súbito puede provocar en los niños convulsiones tales que sean incapaces de lanzar el menor grito. Todas las impresiones y todos los movimientos afectivos, no encuentran, pues, su explicación directa en su utilidad para la lucha por la vida, como DARWIN y SPENCER han tratado de demostrar (1). Muchos movimientos de difusión y muchos restos de antiguos instintos se han conservado porque en la lucha por la vida no producían daños tan grandes que ocasionasen la pérdida de la especie.

El sentimiento y la voluntad sólo se diferencian claramente en el curso de la evolución psicológica. Se forma una oposición cada vez mayor entre las dos clases de expresiones por las cuales se manifiesta el movimiento interno. Aquí vemos claramente el valor psicológico de la ley de la conservación de la energía. Porque cuanto más energía gasta el individuo en una de las dos clases de reacción, menos puede disponer de la otra. Esta verdad se encuentra perfectamente expresada en la conocida relación hecha por SAXON EL GRAMÁTICO del diferente efecto producido en los hijos del rey REGNER LODBROG por la noticia del asesinato de su padre: aquel cuya emoción había sido más débil fué el que tuvo más energía para obrar.

e. LA VOLUNTAD COMO PRIMERO Y ÚLTIMO ELEMENTO.— Si se hubiese de designar entre estas tres especies de elementos la forma fundamental de la vida consciente, la indicada, sin disputa, sería la voluntad. La actividad

(1) DARWIN, *The Expression of the Emotions*, cap. I, SPENCER, *Principles of Psychology* II, págs. 545 y siguientes. Las teorías de DARWIN y de SPENCER son combatidas en este punto por MOSO. *El Miedo*, Madrid, Jorro, 1892, y C. LANGE, *Les Emotions*, trad. Dumas, 1895, París, Alcan. En esta última obra, págs. 51 y siguientes, se encontrará una excelente descripción de los fenómenos que se presentan en el miedo.

es una propiedad fundamental de la vida consciente, pues hay que suponer constantemente *una fuerza que mantiene reunidos los diversos elementos de la conciencia y hace de ellos, por su unión, el contenido de una sola y misma conciencia* (II, 5). El símbolo fisiológico de esta fuerza hállase en la función de concentración y de regularización que posee el cerebro con respecto a las demás partes del sistema nervioso y del organismo.—*Ade- más de este significado fundamental, la palabra voluntad se toma, todavía, en dos sentidos diferentes: estricto el uno, amplio el otro.* En el primero, es decir, como facultad de obrar libremente, y en particular de hacer una elección entre diversas posibilidades dadas, la voluntad resulta de una evolución psíquica y no obra desde su origen (1). Pero si tomamos *la voluntad en el sentido amplio*, es decir, designando toda actividad concentrada que esté unida con el sentimiento y con el conocimiento, entonces se puede decir que la vida consciente entera se sintetiza en la voluntad como en su expresión más completa. Los movimientos espontáneos y reflejos expresan la necesidad original de moverse que experimenta nuestra naturaleza orgánica, quizá antes de despertarse la conciencia. El instinto nos ofrece una conciencia crepuscular; hacen falta sensaciones para ponerla en acción y en ella se hace sentir una necesidad orgánica, pero el acto instintivo se ejecuta sin reflexión. Sin duda, la vida consciente no alcanza su más alto grado de desarrollo hasta que hay suspensión de los movimientos irreflexivos; sin embargo, aun en los grados superiores, todos los acontecimientos que se producen en el mundo de la conciencia tienen siempre por conclusión un paso a la acción. La evolución de la conciencia individual va de la voluntad (en el sentido amplio) a la voluntad (en

(1) Si se quiere reservar la palabra «voluntad» para este sentido estricto, se puede utilizar, para designar la actividad fundamental y la acción reflexiva, la palabra *esfuerzo*.

el sentido estricto). La historia de la voluntad es la historia entera del hombre. Esta evolución puede verificarse de una manera completamente esporádica: puede producir en su camino exclusiones y oposiciones; pero hay siempre (si no en el individuo, por lo menos en la especie) una fuerza obscura que trata de realizar, por encima de los elementos dispersos, exclusivos y discordantes, la armonía íntima de las tendencias fundamentales del espíritu. Cuando es normal, la evolución consiste no sólo en una diferenciación, sino también en una concentración, que se expresa por el armonioso concurso de los elementos heterogéneos de la vida consciente.



V

PSICOLOGIA DEL CONOCIMIENTO

A.—Sensación

1. Significación psicológica de la cuestión de la simplicidad e independencia de las sensaciones.—2. Simplicidad de las sensaciones.—
3. Independencia de las sensaciones.—4. Cualidad de las sensaciones.
5. La ley de relación en el dominio de las sensaciones.—6. Sensaciones kinestésicas.—7. Percepción sensible y movimiento.

1. SIGNIFICACIÓN PSICOLÓGICA DE LA CUESTIÓN DE LA INDEPENDENCIA DE LAS SENSACIONES.—En la psicología del conocimiento haremos, en lo posible, abstracción de los elementos afectivos o volitivos para referirnos sólo a los elementos intelectuales. Estos últimos son de dos clases: sensaciones y representaciones. En su forma más sencilla, las representaciones son sensaciones reproducidas; pero pueden asociarse y combinarse de diferentes maneras. En esta primera sección de la psicología del conocimiento, haremos abstracción, en lo posible, de las representaciones y trataremos de no ocuparnos más que de las sensaciones más simples.

El punto de vista en que nos pondremos para establecer la teoría de las sensaciones ha sido indicado ya en la descripción provisional que hemos dado de los caracteres de la vida consciente (II, 5). Esta sigue siendo una hipótesis cuya confirmación trátase ahora de buscar en la experiencia. Esta descripción provisional sería inexacta, si

las sensaciones fuesen completamente simples e independientes entre sí. Nos ha parecido, en efecto, que uno de los caracteres de la conciencia es el presentarse en una serie de elementos que no subsisten independientemente uno de otro, sino que se determinan, por el contrario, mutuamente de manera estricta.

2. SIMPLICIDAD DE LAS SENSACIONES.—Permaneciendo en el dominio de la psicología pura, sólo hasta cierto punto es posible convencerse de la *simplicidad* de nuestras sensaciones. Nunca podemos estar seguros de que nos encontramos en realidad frente a un indescomponible. Allí donde termina la psicología de observación, comienza su obra la psicología experimental de los sentidos, y en muchos casos se ha demostrado que un fenómeno psicológico, en apariencia sencillo, supone un proceso fisiológico complejo y enredado. Podemos deducir de esto que la sencillez psicológica es el resultado de una composición que se opera, ya debajo, ya en el límite de la conciencia.

Las sensaciones vitales presentan habitualmente un carácter de diversidad caótica, del cual depende su naturaleza confusa y vaga. Las excitaciones de los órganos de la respiración, de la circulación y de la digestión, obran en conjunto, pero sin llegar a la conciencia cada una por su lado. Una sensación como, por ejemplo, la de la inapetencia, presenta ya, en el momento de su percepción inmediata, cierta complejidad, como se puede ver por las tentativas que se han hecho para clasificarla, ya entre las sensaciones gustativas, ya entre las sensaciones musculares, ya en una especie distinta. Muchas sensaciones del gusto y del olfato están tan estrechamente mezcladas con las sensaciones táctiles, que no se puede decir que sean simples y sin mezcla. Los sabores salados, ácidos y astringentes, los olores picantes y acres, son propiamente combinaciones de sensaciones gustativas u olfativas, y de sensaciones táctiles. El placer que encontramos en muchos

manjares (como el helado y otros análogos), depende indudablemente, sobre todo, de su acción sobre la mucosa de la cavidad bucal, y por consiguiente está más ligado con el sentido del tacto que con el del gusto. La amplia significación que atribuimos ordinariamente a la sensación gustativa da, pues, la razón al Shah de Persia, quien censuraba a los europeos (que emplean el tenedor y el cuchillo) por ignorar que las sensaciones del gusto comienzan en la punta de los dedos. Los sabores de las especias y aromáticos se deben clasificar más bien entre las sensaciones del olfato que entre las del gusto (1).

La sensación que experimentamos cuando levantamos un peso del suelo es muy compleja. Contacto, presión y esfuerzo muscular, se mezclan en un todo indistinto, más complicado todavía por la diversidad de los músculos que intervienen a la vez con grados diversos de tensión. Y, sin embargo, nos imaginamos que no percibimos más que una sensación simple. Si la carga es pesada, predominan las sensaciones de presión, las de peso y las kinestésicas; si la carga es ligera, las de contacto (2).

Las sensaciones llamadas kinestésicas provienen de la reunión de sensaciones táctiles de la piel y de los miembros, así como de sensaciones musculares (v. *infra* 6).

En lo que se refiere a las sensaciones que pertenecen a un sentido determinado, la cosa podría parecer más sencilla y clara; sin embargo, es discutible si una sensación es percibida inmediatamente como simple o como compleja.

(1) Véase sobre las sensaciones gustativas. H. EHRWALL, *Untersuchungen über den Geschmacksinn*. (Skandinavisches Archiv für Physiologie, 1890). KIESOW, *Beiträge zur physiologischen Psychologie des Geschmacksinnes*. (Philos. Studien de Wundt X) página 524 y siguientes.

(2) FUNKE, *Physiologie des Tastsinnes* (Hermanns Handbuch der Physiologie, III, 2) pág. 360. GOLSCHIEDER, *Untersuchungen über den Muskelsinn*. Du Boys-Reymonds Archiv für Physiologie, 1889. Suplemento, pág. 176).

GOETHE, por ejemplo, pensaba que sólo el amarillo, el azul y el rojo eran sensaciones simples. Los llamaba colores fundamentales y pensaba que todos los demás se derivaban de éstos, porque creía que podía descubrir en el violeta, rojo y azul; en el verde, azul y amarillo, y en el anaranjado, amarillo y rojo (1). En nuestros días, por el contrario, E. HERING sostiene que el verde es una sensación absolutamente simple y que el amarillo y el azul nunca se pueden encontrar juntos como elementos de ningún color compuesto. Así establece una serie de cuatro colores fundamentales: rojo, verde, amarillo y azul (2). El hecho de que observadores tan expertos difieran tan señaladamente es prueba de la inseguridad que ofrece la observación psicológica directa en este límite extremo. Queda otra hipótesis posible: que *todas* las sensaciones de color sean simples. Si nos ejercitamos en hacer abstracción de los recuerdos y opiniones preconcebidas para concentrar nuestra atención sobre una zona particular, estrechamente limitada, de la escala de los colores, experimentaremos una sensación simple para cada color; y si hubiese en el lenguaje palabras suficientes, se sentiría la necesidad de expresar cada una de estas especies por una denominación especial. Por otra parte, se reanudaría la misma discusión si hubiese que decir de manera más precisa cuál es el matiz del rojo, del verde, etc., como verdadero color fundamental. Observadores diferentes designarían cada uno su matiz y sostendrían que los otros matices resultan de la mezcla con otros colores. El espectro presenta una serie continua de transiciones entre las diversas cualidades y los diversos matices de colores (3). Las cualidades y los matices

(1) *Théorie des couleurs*, Primer vol. § 60.

(2) *Zur Lehre vom Lichtsinne*, Segunda ed., § 38. LEONARDO DE VINCI admitía ya estos cuatro colores fundamentales.

(3) En lo que toca a la terminología, tenemos que hacer las observaciones siguientes: Todas las sensaciones que pertenecen al

que tenían un interés práctico para los hombres recibieron pronto su denominación propia, frecuentemente con referencia a los objetos naturales que poseían aquellos matices (1). Pero esto no sirve de nada para decidir si tienen un carácter simple o compuesto.

Pero si es imposible, como acabamos de ver, distinguir entre colores fundamentales y compuestos, tenemos motivo, en cambio, para admitir que cada *impresión coloreada* va acompañada siempre de una impresión luminosa *incolora*; y que, cuando aumenta o disminuye fuertemente la intensidad de la excitación, conviértese en sensación claramente incolora (de blanco, de gris o de negro). Sólo cuando la excitación es media, la impresión coloreada (la cromática) triunfa sobre la impresión incolora (la excitación acromática). Esta mezcla de dos procesos en el órgano de la vista, uno cromático, otro acromático, se produce porque las partes de la retina más alejadas del punto de la visión clara (mancha amarilla, *fovea centralis*), son completamente insensibles al color de los objetos pequeños y también porque toda sensación de color se transforma en sensación incolora cuando la excitación crece o disminuye suficientemente (2). Así, cada sensación de color individual, que aparece como simple desde

mismo sentido tienen la misma *modalidad*. En cada modalidad se distinguen diversas *cualidades*. El rojo, por ejemplo, es una de las cualidades de la modalidad visual. Como el lenguaje no podía dar su nombre a todas las partes, aun las más mínimas, de la escala coloreada, nos servimos de la expresión *matices* para designar las variedades de una misma cualidad (por ejemplo, los matices del rojo). La diferencia de las cualidades y de los matices tiene un valor más bien práctico que teórico.

(1) HELMHOLTZ, *Physiol. Optik*. Segunda ed. págs. 278 y siguientes, 286-348. V. KRENCHEL, «Ueber die Hypoth von Grundfarben» en el *Archiv für Ophthalmologie* de GRAEFE, 1880.

(2) HELMHOLTZ, *Physiol. Optik*, 2.^a ed., pág. 372 y siguientes. WUNDT, *Physiol. Psychologie*, 4.^a ed., I. pág. 505 y siguientes.

el punto de vista psicológico, es, desde el punto de vista fisiológico, una combinación de procesos.

También encontramos en el dominio del oído sensaciones que, simples al parecer, pueden ser en realidad compuestas. Toda sensación auditiva corresponde a vibraciones del aire. A vibraciones irregulares, de intensidades diferentes, corresponde la sensación de ruido, mientras que las sensaciones de sonido corresponden a las vibraciones periódicas y homogéneas. De ordinario se puede fácilmente descomponer una sensación de ruido en sensaciones sonoras más sencillas, pero la sensación de sonido aparece como simple. Los sonidos que se oyen simultáneamente, se funden en proporciones diversas, de manera que se perciben como un todo, y sólo poco a poco se aprende a distinguir sus partes. El elemento que predomina más, es el que determina esencialmente la cualidad (agudeza o graveza) y la intensidad de la sensación (1). Pero en cada sonido tomado aisladamente se encuentra una composición del mismo género. Cada sonido, en efecto, consiste en la combinación, variable para cada objeto sonoro, de un *sonido fundamental* con *sonidos armónicos* más débiles; el primero, correspondiente a la vibración principal del cuerpo sonoro (por ejemplo, de una cuerda) o del aire, y los demás, a las vibraciones secundarias de las diferentes partes. Si la misma nota producida por diversos instrumentos resuena de distinta manera, es porque la relación de la vibración principal con las vibraciones secundarias es diferente; de aquí los diferentes timbres que puede poseer una misma nota. Por aislamiento artificial cabe producir las armónicas solas, aun cuando sólo se oigan como formando parte del sonido. No hay más que diferencia de grado entre el timbre y el acorde, que depende de la fuer-

(1) Cf. C. STUMPF. *Tonpsychologie*, II. Leipzig, 1890, página 64, 128.

za mayor o menor de los armónicos, con respecto al sonido fundamental (1).

¿No ocurrirá lo mismo con todas nuestras demás sensaciones? Si no tenemos el poder de descubrir las *sensaciones elementales* de que está compuesta la sensación dada a nuestra conciencia, sería por la superioridad que el sentido del oído tiene, de manera general, sobre los otros sentidos, a causa de la finura con que puede percibir las diferencias simultáneas. Es, en efecto, el estudio de las sensaciones del oído el que ha alterado el principio de la absoluta simplicidad de las sensaciones y ha abierto así un nuevo horizonte, desde donde parecía acabar el mundo psicológico accesible a nuestras investigaciones.

Hay también ciertos fenómenos que indican la existencia de elementos psíquicos más simples que los que encontramos en nuestras sensaciones determinadas. Las sensaciones que experimentamos cuando nuestra atención está dirigida a otra parte, o cuando algo nos sorprende súbitamente, no presentan carácter cualitativo bien marcado. Nos estremecemos y observamos que nos ocurre algo; pero, ¿qué es ello en realidad? ¿Una excitación luminosa o eléctrica, un choque? Esto es lo que ignoramos, por lo menos en el primer momento. Y cuanto más *repentinas* y *breves* son las sensaciones, más difícil es clasificarlas en una de las cualidades sensibles determinadas. Lo mismo ocurre cuando las excitaciones son muy *débiles* y muy *limitadas*: si la impresión no llega directamente a la palma de la mano o a la cara, es imposible apreciar si la acción, que se ha supuesto débil y limitada, proviene de un contacto o del calor. Cuando se hace girar *suave y lentamente* una articulación, se experimenta una sensación completamente indeterminada; se necesita una rotación más gran-

(1) HELMHOLTZ, *Die Lehre von den Tonempfindungen*, Braunschweig, 1863.

de y más rápida para que aparezca la sensación de movimiento. Una impresión luminosa cuya acción se limita a una *parte muy pequeña* de la retina o que tiene *muy corta duración*, provoca solamente una sensación de blanco casi incolora, mientras que podría, obrando sobre una parte más extensa de la retina, producir la sensación de un color quizá muy obscuro: luego una impresión muy limitada tampoco produce ninguna sensación cualitativa (1).

El trabajo de composición resultante cada vez que debe producirse una sensación precisa, confórmase con la ley, según la cual, la acción nerviosa, cualquiera que sea su naturaleza, procede siempre por impulsos y oscilaciones. Un principio que domina toda la fisiología nerviosa, es que no se puede excitar nunca un proceso nervioso por un estado de equilibrio, sino por modificaciones súbitas y de una cierta rapidez en el estado del nervio. Un proceso nervioso en apariencia continuo (por ejemplo, el tétanos), sólo puede verificarse gracias a una serie de modificaciones muy rápidas del equilibrio. Esta ley parece también confirmada por lo que ocurre en cada uno de nuestros órganos sensoriales, por lo menos, hasta donde podemos saberlo (2). La sensación, tal como la conocemos, debe corresponder a muchos impulsos de este género, o a diferentes momentos de las oscilaciones: *por consiguiente, un solo instante de conciencia, la sensación aislada de un momento, reúnen en sí lo que, desde el punto de vista fisiológico, exige varios instantes*. Y si se tiene en cuenta que la sen-

(1) *Handbuch* de HERMANN, III, 1, pág. 164; 169, III, 2, página 322. *Studien* de WUNDT III, pág. 101. GOLDSCHIEDER en el *Archiv für Physiol.* de DUBOIS-REYMOND, 1889, pág. 500.

(2) FUNKE, en el *Manual* de HERMANN, III, 2, págs. 328 y siguientes. El principio de fisiología nerviosa que acabamos de mencionar fué establecido en 1845, en lo que concierne a las excitaciones eléctricas, por DUBOIS-REYMOND. V. L. HERMANN, *Alg. Nervenphysiologie* (*Handbuch*, II, 1) pág. 50.

sación simple corresponde en el sistema nervioso a un proceso que, después de haber sido provocado en un punto particular del órgano sensorial exterior, se difunde, se ramifica en su camino a través de los centros inferiores y superiores, y reviste poco a poco un carácter muy complejo, la sensación se nos aparece claramente como el resultado de una síntesis. Como ocurre tan a menudo en la acción recíproca de la vida consciente y de la inconsciente, el resultado es aquí consciente, aunque el trabajo preliminar no lo sea. (V. *Supra* II, 6. c. nota).

Cuanto más se descende en la serie de los seres vivos, menos sentidos se encuentran. Se podría admitir que las sensaciones elementales y sin cualidad, que hemos mencionado anteriormente, nos dan una indicación sobre la naturaleza de las sensaciones enteramente primitivas. En los grados superiores de la evolución, aparecen progresivamente, gracias a un proceso de diferenciación, sentidos (modalidades) cada vez más numerosos. Como hemos visto, una sensación perteneciente a una modalidad determinada se presenta como simple, aunque corresponda a un proceso fisiológico complejo.

Encontramos, pues, en los confines de la conciencia clara, las huellas de un trabajo que se verifica, sin duda, bajo el umbral de la conciencia, pero que, no obstante, está sometido a las mismas leyes que rigen a la conciencia misma (v. c. III). El carácter general de síntesis y de unión que hemos asignado a la conciencia, parece, pues, convenir también a los elementos últimos a que conduce el análisis de los estados psíquicos complejos. Luego si se quisiera sostener que la conciencia no es más que una suma de sensaciones, habría, en todo caso, que agregar que los términos de esta suma no son absolutamente simples, sino que ya llevan la señal de una síntesis.

Si esto es exacto, no recibimos pasivamente nuestras sensaciones del exterior, sino que resultan de una actividad que preexistía en nosotros, en la que descúbrese ya la

forma propia de actividad que se encuentra en los grados superiores de la vida consciente. Pero de esto se deduce que si no tenemos derecho a considerarlas al pie de la letra como imágenes de lo que pasa en el mundo exterior, ellas, sin embargo, pueden servir muy bien como indicios y señales, por cuya virtud vemos claro en el mundo. Luz, color, sonido, olor, gusto, etc., son, pues, otras tantas modalidades y cualidades subjetivas; que no nos hacen ver las cosas como son en sí. Llegamos así, por la psicología, a la teoría de la *subjetividad de las cualidades sensibles*, la cual replantearon los primeros partidarios de la concepción mecanicista de la naturaleza (GALILEO, HOBRES, DESCARTES), viendo la posibilidad de explicar todos los acontecimientos materiales como formas y grados diversos del movimiento.

Aparece confirmada esta teoría si se examina más de cerca la relación que existe entre las sensaciones y los hechos materiales. Al principio, un solo y mismo hecho material puede aparecer bajo formas varias a nuestros diferentes sentidos, por ejemplo, como luz al ojo, como calor a la piel, como sonido al oído, como cosquilleo a la piel, como ácido a la lengua (por ejemplo, el vinagre) y a la piel como ardiente. Luego la misma especie (modalidad) de sensación, corresponderá a excitaciones diferentes de un órgano propio. Nunca se produce más que una sensación de luz, ya sea el órgano visual conmovido por ondas luminosas o excitado por un choque, una presión o una corriente eléctrica. Comprimiendo el nervio auditivo o excitándole por la electricidad, se produce un zumbido de oídos, etc. (1). En tercer lugar, a las diferencias de cualidad, observadas por un solo sentido, no corresponden, desde el punto de vista físico, más que diferencias de canti-

(1) ¿Ocurre lo mismo con todos los sentidos? Esto es quizá dudoso. V. DESOIR, *Ueber der Hautsinn* (Archiv für Physiologie), págs. 202 y 219.

dad. La diferencia entre el amarillo y el rojo es, por ejemplo, para nuestra sensibilidad, una diferencia cualitativa, pero lo que le corresponde físicamente es una diferencia cuantitativa de refrangibilidad y de longitud de onda. Hay en la naturaleza más continuidad que en las sensaciones, por medio de las cuales aprendemos a conocerla.

3. INDEPENDENCIA DE LAS SENSACIONES.—La cuestión de la simplicidad de las sensaciones está estrechamente ligada con la de su *independencia* mutua.

a. Por diferentes que sean las modalidades sensibles, cuando la diferenciación es muy grande, no dejan de pertenecer todas a un solo y mismo ser, se alimentan de la misma reserva de energía y forman, cuando se las considera del lado fisiológico, un encadenamiento continuo. Estados que han tenido su origen en centros nerviosos que no están en relación más que con un solo sentido, pueden muy bien obrar sobre los estados de otros centros sensoriales, resultando de ello que *los diferentes sentidos pueden, ya entorpecerse, ya estimularse mutuamente*. Así, fuertes excitaciones sonoras oscurecen primero y refuerzan después las excitaciones luminosas concomitantes. El sonido y la electricidad tienen una acción reforzadora sobre las sensaciones coloreadas. Recíprocamente, una fuerte excitación luminosa aumenta de ordinario la finura del oído (1).

b. Y no sólo son las sensaciones simultáneas las que se encuentran en relación de dependencia mutua. La posi-

(1) URBANTSCHITSCH, *Ueber den Einfluss einer Sinneserregung auf die übrigen Sinnesempfindungen* (*Archiv. für Physiologie de PFLUGER*, XLII), págs. 157 y siguientes. V. HELMHOLTZ, *Physiologische Optik*, seg. ed., pág. 241. A. TANNER y K. ANDERSON, *Simultaneous Sense-stimulations* (*Psych. Review*, III).—W. JAMES, *Principios de Psicología*, Madrid, Jorro, editor.

bilidad de una sensación depende de la *rapidez* con que la excitación correspondiente suceda a la excitación anterior. Parece que en los órganos en que terminan los nervios sensoriales, lo mismo que en los centros, hay que vencer cierta resistencia, antes que la excitación pueda obtener su efecto pleno; pero una vez vencida esta resistencia, el efecto dura todavía cierto tiempo después que la excitación ha cesado. Si se pone el dedo en una rueda dentada fina movida con poca velocidad, se notan claramente los diversos dientes; si se aumenta la velocidad, se tiene la sensación de aspereza, y si se aumenta más, la de una cosa pulimentada. El oído no parece ser tan elástico en este sentido como el tacto, pues poniendo la mano sobre un instrumento de música se pueden sentir como un cosquilleo las vibraciones de sonido. Haciendo el experimento con un solo oído, se nota todavía el ruido de dos chispas eléctricas, independiente uno de otro, cuando el primero precede al segundo sólo en 0,002 de segundo. Haciéndolo con los dos, el límite es más elevado (0,064 de segundo). Se pueden distinguir dos choques eléctricos cuando se verifican con una velocidad de 0,035 por segundo: si la rapidez aumenta, ya no se nota más que una sola sensación. En la piel de la frente se pueden notar sesenta choques por segundo. Después que se ha contemplado un objeto bien iluminado, subsiste una imagen consecutiva cuando se cierran los ojos. La nueva impresión no encuentra, pues, el lugar vacío, sino que se combina con el efecto que ha dejado tras de sí la precedente. Si se toma un disco dividido en sectores iguales y alternos de blanco y negro y se le hace girar rápidamente, las impresiones se funden y resulta una sensación continua de gris si las excitaciones se suceden con una velocidad media de 24 por segundo, siendo la intensidad luminosa de la claridad ordinaria del día. Un ascua que se hace girar rápidamente en la obscuridad, nos parece un círculo de fuego. Si se hace girar lentamente, notamos cada sensación particular;

un poco más de rapidez, produce un centelleo, y si la velocidad es todavía más acelerada, todo acaba por fundirse en una sola sensación (1).

El ciego de nacimiento operado por FRANZ encontraba muy desagradable, aun muchos meses después de la operación, ir por calles muy frecuentadas. La multitud de los objetos diversos y los movimientos rápidos de los hombres, los coches, etc., le enturbiaban la vista de tal manera que acababa por no ver nada; la impresión producida por el objeto visto en último lugar no se había desvanecido todavía cuando el objeto siguiente provocaba otra nueva. Aquí, pues, las impresiones particulares no se fusionaban completamente, sino que producían un caos que hacía imposible la percepción clara. En cada grado de conciencia hay un cierto ritmo que deben observar las sensaciones para poder ser independientes unas de otras.

c. La producción de una sensación no supone sólo un cierto *intervalo de tiempo* entre la impresión a que va unida y la precedente, sino también una cierta *oposición* entre sus intensidades. Es preciso que haya un plano de fondo sobre el cual pueda venir a destacarse la nueva sensación. Cuando la impresión crece débilmente y poco a poco, puede ser imperceptible, aun cuando haya alcanzado el grado de intensidad que de ordinario provocaría la sensación. Un aumento sumamente lento de una corriente eléctrica acaba por desorganizar un nervio, sin que se haya mani-

(1) En lo que se refiere a las sensaciones del gusto y del olfato, no se poseen observaciones ciertas. No se logra demostrar claramente que dejen tras de sí sensaciones consecutivas, porque no se puede nunca eliminar con seguridad toda huella de sustancias rápida u oliente en los órganos. VINTSCHGAU en el *Handbuch* de Hermann, II, 2, págs. 221-284. Consúltese para los otros sentidos: FICK, *Hermann's Handbuch*, III, 1, págs. 211 y siguientes. EXNER, *Ibid.*, II, 2, 256-260. DESSOIR (*Ueber den Hautsinn*, pág. 302).

festado un signo cualquiera de sensibilidad. Aumentando o disminuyendo lentamente, y muy poco de cada vez, el grado de calor, se ha podido cocer o congelar ranas, sin que hayan ejecutado el menor movimiento. Las sensaciones de calor o de frío no se producen más que si la temperatura de la piel sufre una modificación de cierta rapidez. Para que exista una sensación de temperatura es preciso que la piel (o más exactamente, el aparato térmico que, según las recientes investigaciones, es diferente para el calor y para el frío) reciba una temperatura suficientemente distante, en un sentido o en otro, de su cero de temperatura (es decir, del grado en que no se siente ni como calor ni como frío en el punto de la piel de que se trata). No notamos la presión atmosférica más que cuando varía. No notamos las sombras que los vasos sanguíneos de la retina proyectan en ésta, porque está habituada a ello; en cambio, estas sombras se observan cuando se las hace caer artificialmente sobre las partes de la retina habitadas a impresiones luminosas más fuertes.

Hay impresiones muy débiles que son absorbidas por impresiones precedentes o simultáneas, sin producir ninguna sensación apreciable. Cuando se ha sufrido durante un momento una fuerte corriente eléctrica no se nota otra corriente más débil que de ordinario se habría sentido. Si se recibe una fuerte corriente en una mano y otra débil en la otra, esta última no se siente. Si se coloca una de las patas de un compás sobre una herida dolorosa y la otra sobre la piel cercana a ella, apoyándose aquél con igual fuerza sobre las dos puntas, no se experimentará más que *una sola* sensación, aun cuando la separación de las puntas sea doble de la que habría bastado para producir en el interior de la herida dos sensaciones distintas. Sólo se observa la diferencia entre dos pesos si el excedente del uno sobre el otro está en una relación determinada con la magnitud absoluta de éste. Cuanto más considerable es el peso levantado antes o al mismo tiempo, más considerable debe

ser el excedente del objeto que debe parecer más pesado.

El *umbral de la conciencia* no está, pues, situado a la misma altura siempre, sino que se *eleva*, cuando el objeto no es bastante considerable con respecto a las impresiones precedentes o simultáneas. Por otra parte, *desciende* en ciertas circunstancias, a consecuencia del ejercicio o de la adaptación. Los presos que han vivido mucho tiempo en espacios sombríos, pueden observar los menores objetos y las más pequeñas variaciones de intensidad luminosa. Para ejercitarse la vista en distinguir las diferencias sumamente pequeñas de intensidad luminosa, LAVOISIER se encerró durante seis semanas en un cuarto tapizado de negro. Para que se puedan notar las pequeñas variaciones de luz en un espacio sombrío, es preciso que se hayan disipado los efectos que dejan tras de sí las impresiones luminosas (1).

FECHNER halló una fórmula matemática para expresar en qué medida el efecto de cada excitación está determinado por las excitaciones precedentes. De sus experimentos personales y de los otros sabios (especialmente E.-H. WEBER), deduce esta regla: *la modificación de la sensación correspondiente a un aumento de intensidad de la excitación, no depende de la magnitud absoluta de este aumento, sino de su relación con las excitaciones ya dadas.* Esta es la llamada *ley de Weber*. Para que la sensación pueda aumentar en cierto grado, es preciso que la excitación aumente en tantos más grados cuanto más fuerte era ya. Ahora bien; FECHNER piensa que tenemos derecho a considerar como cantidades iguales o unidades, las modificaciones perceptibles que nuestras sensaciones ex-

(1) Para los pormenores de los ejemplos, v. FECHNER, *Elemente der Psychophysik*, c. IX, HELMHOLTZ, *Physiol Optik*, 2.^a edición, pág. 197 y siguientes. FICK, *Anatomie und Physiologie der Sinnesorgane*, pág. 54. HERING, *Der Temperatursinn* (Hermanns Handbuch, III, 2), pág. 415 y siguientes. RICHET, *Recherches sur la sensibilité*, pág. 42 y siguientes, 168 y siguientes.

perimentan bajo ciertas condiciones (1). Pero este derecho no tiene un fundamento muy seguro, porque somos incapaces de medir nuestras sensaciones directamente, y las sensaciones que se encuentran en ciertas circunstancias precisamente en el umbral de la conciencia, no son necesariamente por esto iguales *entre sí*. Admitido este derecho, expresa él la ley de Weber bajo esta nueva forma: *la intensidad de la excitación debe crecer según una progresión geométrica, para que la sensación aumente, según una proporción aritmética*. Para que la sensación se eleve de 1 a 2, es preciso que la excitación se eleve de 10 a 100; para que la primera se eleve de 2 a 3, la segunda debe hacerlo de 100 a 1.000, etc. Esta regla no se aplica sólo a las excitaciones sucesivas, sino también a las simultáneas. En los dos casos, la sensación no corresponde a la intensidad absoluta de cada excitación particular, sino a la relación que existe entre las intensidades de las excitaciones.

FECHNER se apresuraba a agregar que esta regla no se puede demostrar para todas las modalidades. Vale, como aproximación, para la vista, el oído, las sensaciones de presión, de movimiento y de peso; en lo que se refiere a los demás sentidos, su valor es incierto o difícil de establecer bien, y aun donde se aplica está contenida dentro de ciertos límites, por arriba como por abajo; deja de tener valor para las excitaciones muy fuertes o muy débiles; como ha demostrado EBBINGHAUS (2) se podría, por lo que toca

(1) Cf. *Elemente der Psychophysik*, I, pág. 63; II, pág. 7-10. LUDVIG LANGE, *Ueber das Massprinzip der Psychophysik und den Algorithmus der Empfindungsgrößen* (Wundts Philos. Studien X). MEINONG, *Ueber die Bedeutung des Weberschen Gesetzes*. (Zeits. f. Psychol. XI). Sobre la historia anterior de la cuestión. V. S. ITELSON, *Zur Geschichte des psychophysischen Problems*, (Archiv. f. Geschichte der Philos. III).

(2) *Ueber den Grund der Abweichungen von dem Weberschen Gesetze bei Lichtempfindungen* (Pflügers Archiv, XLV, pág. 119.)

a la vista, dar la siguiente explicación fisiológica de ella. El órgano sensorial y el cerebro oponen una cierta resistencia a la tendencia de la excitación a mover las moléculas. Si la excitación es de *fuerza media*, al reforzarla obrará, según la ley de WEBER, proporcionalmente a la modificación preexistente. Si es *muy fuerte* estando dada ya de antemano la mayor parte del trabajo, el refuerzo no producirá entonces los mismos efectos que antes. Por último, si la excitación es muy débil, el esfuerzo no tendrá ya ningún efecto apreciable, a causa de la cantidad que queda por vencer. Las excepciones, lo mismo que la regla, quedan, pues, explicadas por el mismo principio. Es hoy todavía objeto de discusión saber si la fórmula matemática que FECHNER ha dado a la ley puede sostenerse como principio, de tal suerte que los límites o las excepciones con que tropiece se expliquen por circunstancias especiales, propias de los órganos individuales.

Pero lógrese o no establecer una fórmula matemática al abrigo de todo ataque, los experimentos invocados no dejan por eso de atestiguar que la aparición y la persistencia de las sensaciones no corresponden a estados permanentes e indiferenciados, sino a *diferencias de estado*, que pueden, por otra parte, producirse ya en el mismo estado, ya entre varios estados sucesivos. Cada estado particular o parte de estado, contiene sólo una sensación en potencia. Entre todas estas sensaciones virtuales, se establece una lucha; se determinan, se limitan o se reabsorben mutuamente. La sensación realmente producida viene, pues, a representar la relación de dos estados, o dos partes de un mismo estado, reunidos en una expresión única. Por tanto, cada sensación particular, no es inteligible más que si las condiciones de su aparición se comparan con las de la aparición de las sensaciones simultáneas o preexistentes. La sensación particular no se basta absolutamente a sí misma, sino que forma uno de los términos de un todo continuo.

4. CUALIDAD DE LAS SENSACIONES. —Si consideramos la *cualidad* de las sensaciones, observaremos que también aquí un gran número de experiencias nos indican que las sensaciones no se forman en la conciencia de manera completamente independiente unas de otras.

La misma impresión puede producir, según las circunstancias, sensación de calor o de frío. Coloquemos, por ejemplo, la mano en un pequeño recipiente cuya temperatura sea la misma que la de la habitación y a la cual, por consiguiente, esté habituada la mano; sentiremos calor, porque la escasa capacidad de la vasija impide que la mano pierda calor radiante. Llenemos un primer vaso de agua a la temperatura del cuerpo, otro de agua más caliente y otro tercero de agua más fría; metamos en seguida la mano derecha en el segundo, la izquierda en el tercero e inmediatamente después las dos en el primero. La mano derecha sentirá frío, la izquierda calor, en el mismo sitio en que momentos antes ni una ni otra sentían calor ni frío.

El mismo movimiento activo se siente como esfuerzo o como reposo, según que el movimiento que precede fuese más lento o más rápido. La sensación de reposo no existe siquiera más que por oposición a una sensación de cambio o de movimiento. Cuando un movimiento pasivo cesa bruscamente, nos parece que nos movemos en sentido contrario. La detención súbita de una excitación puede acarrear una sensación muy viva: es lo que ocurre, por ejemplo, cuando en medio de un trozo de música fuerte un silencio inesperado hace estremecerse a los oyentes, o cuando el molinero se despierta porque su molino se para. Una misma superficie nos parece áspera o suave, según la naturaleza de las sensaciones de contacto que acabamos de tener o que todavía tenemos.

Este *efecto de contraste* aparece sobre todo claramente en el campo de las sensaciones visuales (1).

(1) Se ha querido negar la existencia de un efecto de contraste

Cuando se colocan uno al lado de otro muchos objetos pequeños coloreados, muchas veces se puede percibir su color, cosa que no podríamos hacer con uno de esos objetos tomado aisladamente y visto bajo el mismo ángulo visual. No percibimos el negro puro sino cuando está yuxtapuesto al blanco puro y en oposición con él. Los diversos colores alcanzan su máximum de claridad (de «saturación») cuando van acompañados de sus colores complementarios. Se llaman así los colores cuyos rayos producen al mezclarse la sensación de gris o de blanco. Los colores se reparten, en este concepto, del modo siguiente:

Rojo.—Azul verde.

Anaranjado.—Azul Prusia.

Amarillo.—Azul índigo (ultramar).

Verde amarillo.—Violeta.

Verde.—Púrpura.

Si se pone un color al lado de otro del cual no es complementario, se acercará siempre a ese color complementario. Una raya gris sobre un fondo coloreado, recibirá un tinte complementario del color del fondo, y si se pone una raya gris sobre una serie de recortes de papeles diversamente coloreados, recibirá sobre cada uno de ellos un tinte diferente. Para hacer este experimento hay que tener cuidado de colocar sobre la raya gris un papel fino y transparente, porque si los contornos de la raya están claramente dibujados, el tinte no aparecerá.

El contraste puede ser, no sólo *simultáneo*, sino también *sucesivo*. Un color parece «saturado», no sólo cuando se le ve al lado de su color complementario, sino también cuando le sucede inmediatamente. Dejando a los ojos detenerse cierto tiempo en una impresión de color se le predispone para sentir más vivamente el color complementario. Y

en el dominio del oído y del gusto. V. en sentido contrario FOSTER. *Textbook of Physiology*, 5.^a ed., pág. 1.366, KIESOW en Wundts Studien, X, pág. 532 y siguientes.

cuando los ojos se separan de un color cualquiera para fijarse sobre un fondo blanco o gris, advierte en este último un tinte del color complementario; verá, por ejemplo, un reflejo rojizo sobre una pared blanca, cuando acabe de mirar una cortina verde.

El efecto del contraste sucesivo, podría quizás encontrar su explicación fisiológica en una debilitación del órgano sensorial (es decir, para la vista, de la retina o de los centros ópticos del cerebro o de las dos cosas a la vez) con respecto a una cierta especie de excitaciones; de donde resultaría que en el momento siguiente estaría mucho más apto para recibir las de la especie contraria; porque hay que admitir que éstas producen efectos de una especie igualmente contraria. Habría entonces que explicar del modo siguiente el efecto de contraste simultáneo: una de las partes del órgano sensorial es excitada tan energicamente que atrae hacia sí la energía de la parte vecina: ésta se debilita en consecuencia y no queda impresionable más que para la especie opuesta de excitaciones (1).

Sin sospecharlo nosotros, estos efectos de contraste intervienen en todas nuestras sensaciones de color. Es raro que sostengamos la mirada fija mucho tiempo en *un* punto, porque una fijación, aun muy corta, cuesta cierto esfuerzo, y, después, las imágenes consecutivas de un punto del campo visual influyen sobre la percepción de los demás puntos. Muchas veces se presentan las combinaciones más complicadas de contrastes simultáneos y sucesivos.

El efecto de contraste no depende de un paralogsimo o de una ilusión. Esta explicación no sería posible más que si el efecto de contraste se limitase a casos excepcionales. Pero este efecto se deja sentir siempre en un grado más o

(1) HERING (*Zur Lehre vom Lichtsinne*) y más tarde EBBINGHAUS (en los *Comptes rendus* de las sesiones de la Academia de Berlín, 1887), han emitido hipótesis en este sentido.

menos elevado, por lo menos en el dominio de la vista, y por consiguiente es imposible mostrar una sensación verdaderamente normal. ¿Sobre qué fondo se debe mirar un color para poder considerarlo como de buena calidad? En la práctica, sin duda, admitimos como bueno un tono de color que declaramos normal o típico, pero, en efecto, toda determinación de cualidad es relativa. La sensación particular no comienza por existir desde un principio, es más tarde cuando se destaca su cualidad especial por la relación que mantiene con lo que se manifiesta o se ha manifestado ya en la conciencia; su cualidad, lo mismo que su independencia, están determinadas desde su nacimiento por la relación de contraste.

5. LA LEY DE RELACIÓN EN EL DOMINIO DE LAS SENSACIONES.—La teoría de las sensaciones confirma, pues, enteramente la descripción provisional que hemos dado ya (II, 5) de los caracteres de la conciencia. Es imposible descomponer la conciencia en una serie de sensaciones aisladas, que subsistan por sí mismas, completamente independientes unas de otras, desde el punto de vista de su producción y de su cualidad. *Cada sensación aislada está determinada por el conjunto y por la relación mutua de los diferentes estados o de las partes de un mismo estado.* Podemos llamar a esta ley general, que, como veremos, se aplica también a otros elementos de la conciencia, la *ley de relación*.

La diferencia o la relación puede ser *simultánea* y *sucesiva*; puede existir, ora entre las partes de un mismo estado, bien entre dos estados que se reemplazan uno a otro. Sin embargo, se destaca la relación sucesiva cuando la simultánea no tiene todavía carácter bastante marcado para producir una sensación. La percepción sucesiva es más *distinta* que la percepción simultánea. Se advierten más fácilmente las ligeras diferencias ponderales cuando se toman a peso los objetos sucesivamente con la misma mano, que cuando se hace al mismo tiempo con las dos. Se com-

para mejor la temperatura de dos líquidos, metiendo en ellos sucesivamente la misma mano, que metiendo al mismo tiempo cada mano en uno de ellos; igualmente, la diferencia de dos sonidos, aparece más distinta cuando se los percibe sucesivamente, que cuando la percepción es simultánea. No se notan las sombras más débiles más que cuando se cambia de sitio el foco luminoso. Dos sensaciones táctiles simultáneas son más difíciles de distinguir una de otra que dos sucesivas. Los recién nacidos y los animales inferiores, parecen tener mucha menos aptitud para discernir las sensaciones simultáneas que las sucesivas (1). Estos hechos concuerdan con la ley general de relación y con el principio fundamental de la fisiología nerviosa; por que las excitaciones estables no producen el mismo cambio y la misma oposición que las excitaciones que se suceden. La oposición simultánea destruye dentro de un mismo estado, que debe guardar siempre, cierto equilibrio y cierta unidad; mientras que la oposición sucesiva es el paso de un estado a otro y consiste en la supresión del equilibrio y la unidad dados.

Según la ley de relación, cada sensación (y_1) no corresponde a una impresión particular (x_1) sino a la relación que existe entre esta impresión y otra concomitante o antecedente (x_2). Así, pues, si se tiene una sensación y_2 , correspondiente a la impresión x_2 , determinada, por consiguiente, a la vez por la relación de x_2 con x_3 , y así sucesivamente, se podrá expresar este hecho diciendo que cada sensación está determinada por su relación con otras sensaciones. La experiencia parece, por otra parte,

(1) E.-H. WEBER. *Tastsinn und Gemeingefühl* (Wagners physiol. Handwörterbuch, III, 2), pág. 544. FECHNER. *Elemente der Psychophysik*, I, pág. 174. G. H. SCHNEIDER. *Warum bemerken wir mässig bewegte Gegenstände leichter als ruhende?* (Vierteljahrsschr. für wissensch. Philos., II), p. 141.—MERKEL en *Wundts Studien*, V, pág. 258, 287. JUDD, *ibid.*, XII, pág. 483.

atestiguar que nunca tenemos una sensación que no esté relacionada, en este sentido, con otras sensaciones. Este punto, sin embargo, todavía es puesto en duda hasta por un sabio como FECHNER, que tanto ha hecho para poner en claro la importancia de la ley de relación. «Sin duda, dice FECHNER (*In Sachen der Psychophysik*, página 114), como no tenemos nunca sensación de una especie o intensidad cualesquiera, sin otras sensaciones antecedentes o concomitantes de otra especie o intensidad, no se puede demostrar por ninguna prueba experimentalmente rigurosa que, sin estas sensaciones antecedentes o concomitantes, de una manera general pueda existir una sensación. Sólo que yo no encuentro ninguna razón, ni teórica ni de experiencia, que impida *creer* (aunque la suposición contraria no pueda a su vez apoyarse más que en una creencia) que, si un niño despertase por primera vez en una claridad perfectamente uniforme y en el aislamiento más completo posible, de toda otra excitación sensorial, aislamiento nunca completo en la práctica, percibiría, sin embargo, la claridad de la luz.» FECHNER ha visto bien que es necesario remontarse hasta la primera sensación, es decir, hasta el comienzo de la conciencia, para escapar a lo que parece una consecuencia natural de la ley de relación, y también ha visto que probablemente hay siempre muchas excitaciones diversas que intervienen. En la crítica que hace de esta ley, STUMPF (1) sostiene también que, así como la vida consciente del individuo tiene necesariamente un comienzo, también ha debido haber una primera sensación, y que ésta, evidentemente, no ha podido estar en relación con ninguna otra. Cuando STUMPF piensa que la ley de relación cae ante esta objeción, confunde esta ley con una proposición que se po-

(1) *Tonpsychologie*, 1, 10, en que se eleva esta objeción contra mi artículo *Zur Psychologie der Gefühle* (Philos. Monatshefte, 1880), en el cual se encontraba la proposición combatida.

dría sacar de ella, pero a cuyo valor no está, sin embargo, subordinada. La primera sensación puede, como todas las que la siguen, estar determinada por una relación de diferencia entre dos estados o partes de un mismo estado. El primer instante de conciencia podría encontrarse en una relación de contraste con el último momento inconsciente. Además, no es probable que la vida consciente—sobre todo, si no se la hace comenzar hasta el nacimiento—empiece por una sensación aislada; lo más probable es que varias sensaciones conscientes se produzcan a la vez (v. III, 9). Y cuando STUMPF escribe: «El carácter universal y necesario de relación que presentan entre sí nuestras sensaciones nacientes, y con respecto a las precedentes, debe, pues, ser considerado sólo como carácter adquirido; como todo hábito arraigado, o «segunda naturaleza»,—se le puede contestar que la diferencia entre la primera y la segunda naturaleza se hace aquí muy pequeña, puesto que la primera no existe más que en el primer instante de conciencia y lo que dura tan poco, apenas merece el nombre de «naturaleza».

Si la ley de relación es exacta, es imposible trazar una línea de demarcación precisa, ya entre la *percepción sensible* y la *memoria*, ya entre la *percepción sensible* y el *pensamiento*.

La relación sucesiva (por ejemplo, el efecto de contraste sucesivo) en que el estado que precede determina el siguiente, de tal suerte, que la sensación corresponde a la relación recíproca de ambos, nos ofrece una *memoria elemental*, una memoria en su forma más simple, puesto que sólo expresa el influjo del antecedente sobre el consiguiente, y no la conciencia del antecedente mismo. Por lo mismo que la sensación corresponde a la relación de dos estados o de partes de un mismo estado, se presenta como un *discernimiento*, como una *percepción de la diferencia*, como una *comparación elemental*. Es la forma más elemental de la actividad que nos aparece, en sus grados

superiores, como pensamiento propiamente dicho (1). La variación inmediata de las sensaciones (o más bien de las excitaciones y de las disposiciones sensoriales correspondientes) ofrece la forma completamente primitiva de la actividad que en los grados superiores llamamos comparación y juicio. El lenguaje no ha creado expresión completamente adecuada a esta relación tan elemental. Por la expresión «pensamiento elemental» queremos expresar el parentesco (tan lejano como se quiera) que existe entre la percepción de diferencia, constituyente de la sensación, y el discernimiento, o sea la distinción que aparece en los grados superiores en el pensamiento propiamente dicho. Por último, la ley de relación pone al descubierto la íntima conexión que une todas las sensaciones, existentes como partes de un mismo todo, como elementos *de una misma y única conciencia*, que abraza y reúne a todas. No hay relación de contraste posible entre *mi* sensación de rojo y la sensación de azul verdoso experimentada por *otro*. Así, pues, aunque nos representemos la vida consciente como una serie de sensaciones, ello supone necesariamente una síntesis.

Estas consideraciones justifican una de las doctrinas capitales de la filosofía de KANT, quien distinguía claramente, en nuestro conocimiento, una materia y una forma. Consideraba las sensaciones como una materia pasivamente recibida, ordenada por una actividad formal, derivada de una fuente completamente distinta. Según la ley de relación, *sería imposible encontrar en la conciencia materia absolutamente sin forma*: ello supondría que puede haber sensaciones puras, absolutamente independientes. La diferencia entre la materia y la forma no es más que *de grado*. Las sensaciones que la experiencia psicológica nos muestra, se parecen solamente a sensaciones pu-

(1) V. mi artículo: *Ueber Wiedererkennen*. Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. XIV. p. 197 y siguientes.

ramente pasivas, pero se acercan también a los límites de la conciencia. No estamos nunca en un estado de pasividad y receptividad absolutas: el influjo ejercido por cada excitación nueva, es determinado por todo lo que obra al mismo tiempo o ha obrado anteriormente sobre nosotros.

6. SENSACIONES KINESTÉSICAS.—Aun considerando las sensaciones como simplemente dadas o recibidas, hay que tener en cuenta que no todas proceden del mundo exterior. El organismo es ya un mundo pequeño, dotado de cierta independencia frente al cosmos que recibe impresiones muy importantes de sus propias funciones internas (en las sensaciones vitales). La nutrición, la circulación y la respiración ejercítanse de modo, hasta cierto punto independiente, de lo que pasa en el exterior, y estos procesos internos suscitan sensaciones más o menos intensas. En segundo lugar, el organismo no espera a que el mundo exterior le aporte excitaciones, sino que obra sobre él por movimientos que llevan consigo sensaciones: las *sensaciones kinestésicas*. Ya antes de la producción de sensaciones venidas del exterior, existen, según algunos autores, movimientos debidos a la riqueza de los centros nerviosos en energía potencial. Estos últimos movimientos que, psicológicamente, son espontáneos o inmotivados, pueden dar origen a sensaciones kinestésicas que verosímilmente forman parte de las sensaciones primitivas de la conciencia. Hay siempre antes, sin duda, una impresión excitadora, sólo que no siempre procede del mundo exterior; puede también — como las excitaciones a las cuales responden las sensaciones vitales — venir del propio organismo.

Para la observación subjetiva tendríamos dos clases de sensaciones kinestésicas: unas que serían de origen central (sensación de esfuerzo o de inervación), producidas cuando hacemos un esfuerzo y notamos y calculamos la cantidad de fuerza que hemos de desplegar; otras de ori-

gen periférico (sensaciones musculares y otras producidas por la presión recíproca de las partes del cuerpo puestas en movimiento). Se ha emitido la hipótesis de que las sensaciones «centrales» corresponderían a las excitaciones lanzadas por los centros sensitivos del encéfalo, en el momento en que el impulso caminase a través de los nervios motores hacia el músculo, en tanto que las sensaciones kinestésicas «periféricas» corresponderían a las excitaciones que, desde las partes del cuerpo puestas en movimiento, llegasen al encéfalo. Tal suposición partía del hecho de que los hombres que tienen paralizado un órgano cualquiera (ojo, pierna, etc.), pueden, sin embargo, al intentar mover aquel órgano, experimentar la sensación de esfuerzo. Se invocaban, igualmente, las ilusiones de los amputados, que experimentan a veces sensaciones kinestésicas localizadas por ellos en el miembro de que carece. Pero, la suposición más verosímil es que la previsión y el cálculo que preceden a ciertos movimientos no son posibles más que gracias a la experiencia, es decir, a haber ejecutado anteriormente movimientos involuntarios (es decir, espontáneos, reflejos o instintivos). Muy difícil es admitir que la acomodación exista desde un principio, excepto en los actos instintivos, los cuales, evidentemente, no necesitan ninguna acomodación consciente. El reflejismo es siempre posterior al automatismo. La sensación de esfuerzo o la ilusión de movimiento que puede existir en los casos patológicos citados, se explica, ya por el recuerdo de movimiento anteriores, es decir, por *imágenes* kinestésicas que se toman por sensaciones inmediatas, ya por la contracción de otros músculos distintos de los paralizados o amputados. Es, en efecto, muy difícil mover un músculo sin que se contraigan otros en mayor o menor número, y se atribuyen las sensaciones producidas por las excitaciones de estos movimientos secundarios, al miembro que en vano se intenta mover. Quizá, en los amputados, el muñón es susceptible aun de ser movido. El movimiento

pasivo que se produce cuando otro mueve mi brazo o produce una flexión de la articulación electrizando los músculos flexores, no se explica más que porque el miembro envía entonces excitaciones hacia el encéfalo. Es, pues, probable que las sensaciones kinestésicas centrales (las sensaciones de «esfuerzo» o de «inervación») sean en realidad *imágenes* kinestésicas, y que las *sensaciones* kinestésicas propiamente dichas, como las demás sensaciones, corresponden a excitaciones que van a parar al cerebro. En este sentido sería justo llamarlas sensaciones musculares. Quizás antes de que el músculo se contraiga visiblemente, lleguen a él excitaciones mientras tienen lugar las modificaciones internas que producen la contracción, durante el período latente de la función muscular. Además, las excitaciones kinestésicas no provienen únicamente del músculo mismo, sino también de los tendones que se contraen o se relajan; de la piel que se pliega, se comprime o se distiende; de las articulaciones que se oprimen una contra otra, o toman nuevas posiciones (1). Las sensaciones kinestésicas son, pues, del número de las que parecen simples a la introspección, aun cuando sean debidas a una síntesis de excitaciones de diferentes especies. (Véase 1).

(1) GOLDSCHIEDER. *Untersuchungen über den Muskelsinn* (Archiv für Physiologie de Dubois-Reymond, 1889). G. S. MÜLLER y FR. SCHUMANN. *Ueber die psychologischen Grundlagen der Vergleichung gehobener Gewichte* (Archiv de Pflüger, XLV), páginas 74-91.—FOSTER. *Textbook of Physiology*, 5.^a ed., pág. 113 y siguientes; 1.337 y siguientes.—Sobre la importancia de toda esta cuestión, v. mi trabajo: *Ueber Wiedererkennen*, etc. (Vierteljahrsschrift für wiss. Philos. XIV), página 299 y siguientes.—Entre los partidarios de la teoría periférica de las sensaciones kinestésicas, hay que hacer especial mención de WILLIAM JAMES (*The feeling of Effort*, 1880, trad. francesa en la *Critique Phyls.*, 10.^o año, t. II, página 123 y siguientes, y más tarde *Principios de Psicología*, capítulo XXVI, Madrid, Jorro, editor.—En la 4.^a ed. de su *Psicología fisiológica*, Wundt ha abandonado la teoría de las sensaciones de inervación, que sostenía anteriormente.

Aun cuando se acepte la teoría periférica, no es, sin embargo, consecuencia forzosa que las sensaciones kinestésicas puedan ponerse a la par por completo con las demás. En efecto; toda sensación kinestésica debe, evidentemente, corresponder a una serie de impresiones sucesivas, producidas por la serie diferenciada sin cesar de los estados y de las posiciones de los músculos, de los tendones, de la piel y de las articulaciones. Para que un movimiento sea sentido, es, pues, necesario que las impresiones anteriores se unan a las siguientes, ya porque se prolonguen, bien porque se las recuerde. No hay percepción del movimiento sin memoria. A causa de la importancia de la relación sucesiva, hemos creído poder llamar a la percepción sensible memoria elemental (5.). Ahora bien; como lo percibido por la sensación kinestésica es precisamente la sucesión, este elemento de memoria toma aquí una importancia muy especial, y el carácter de síntesis que intentábamos ya descubrir en el dominio de las sensaciones aparece aquí con una claridad particular (1).

7. PERCEPCIÓN SENSIBLE Y MOVIMIENTO.—Los movimientos del organismo desempeñan un papel considerable en casi todas nuestras sensaciones, de suerte que, para un estudio profundo, las sensaciones kinestésicas entran como elementos en muchos estados que a primera vista consideramos como absolutamente simples. Cuando saboreamos alguna cosa, el movimiento de la lengua desem-

(1) HOBBS había ya observado a propósito de la sensación de aspereza (*Physica*, XXIX, 18), que la memoria se mezcla a sensaciones que consideramos como simples e inmediatas. Lo que sentimos inmediatamente son los puntos duros y salientes que se suceden (cuando tocamos un cuerpo) con breves intervalos. La sensación de aspereza como totalidad supone un agrupamiento de estas impresiones recibidas sucesivamente. Hobbes tiene seguramente razón al pretender que una sensación clara de aspereza proviene de impresiones sucesivas.

peña un papel importante; las partes sólidas del alimento son oprimidas contra el paladar, y es lo que las hace sápidas. Las sensaciones de olor no existen si el aire no penetra por la nariz. Si se contiene la respiración, cesa toda sensación de olor, aun cuando nos encontremos en una atmósfera de olor fuerte. Para oír, movemos todo el cuerpo o, cuando menos, la cabeza, hasta que encontramos la posición que nos permite oír mejor el ruido. Cuando se escucha atentamente, los músculos del tímpano parece que se contraen. Pero, sobre todo, en la vista y en el tacto es donde el movimiento desempeña un papel considerable. Los ojos acomódanse a la distancia del objeto, para que, contrayéndose los pequeños músculos, den a las caras del cristalino curvatura más fuerte: al mismo tiempo, los ejes ópticos de ambos ojos se dirigen de modo que se cruzan en el objeto que se va a percibir. Para cada posición determinada del ojo, ciertos músculos se acortan activamente, otros se distienden pasivamente, y así, a cada posición del ojo va unida cierta sensación kinestésica. Además, movemos el ojo y aun la cabeza entera, hasta que la sensación luminosa que queremos recibir cae en el punto de la visión distinta (mancha amarilla). La delicadeza del tacto en los diferentes puntos del cuerpo tiene determinada relación con la movilidad de las partes correspondientes; alcanza el *máximum* en la lengua, en los labios y en los dedos, el *minimum* en el pecho y en la espalda. Los centros del tacto y del movimiento están muy próximos el uno al otro en la corteza cerebral. A las partes móviles del cuerpo es a las que el tacto debe su utilidad para el ser vivo, haciendo posible una experimentación activa. Los dos sentidos que están más asociados al movimiento, el tacto y la vista, son también los mejores medios para orientarnos a través del mundo exterior. El movimiento de los órganos sensoriales nos permite hacer la percepción sensible más clara porque las excitaciones sucesivas obran con más fuerza que las simultáneas (5.),

y nos permite también salir al encuentro de excitaciones nuevas.

No estamos, pues, entregados como presa sin defensa a las impresiones del mundo exterior. En los movimientos espontáneos y reflejos que preceden al despertar de la conciencia, se manifiesta ya una naturaleza activa. Las excitaciones venidas del exterior producen pronto movimientos que sirven para mantenerlas y conservarlas. Hay aquí una *dirección activa* del ser *hacia la excitación*, como cuando el niño pequeño sigue o busca la luz con la cabeza o con los ojos (1). Una *busca* y una *acomodación voluntarias*, son condiciones del carácter de las sensaciones. Se puede ver cuán primitiva es esta forma de la *atención*, en el hecho de que un palomo, al cual se le había quitado el cerebro, se volvía, sin embargo, hacia una luz en movimiento. Esta atención involuntaria, suscitada por la excitación, adviértese en el recién nacido. El órgano sensorial toma involuntariamente la posición apropiada para la percepción de la excitación; por ejemplo, en lo que se refiere a la vista, la posición que hace caer la excitación sobre la mancha amarilla. Los ciegos (sobre todo cuando son a la vez sordos), manifiestan una inclinación a mover la parte tocada de su cuerpo, de modo que haga caer la excitación sobre un sitio de la piel dotado de percepción más sutil (2). A consecuencia de su apropiación involuntaria, la atención tiene el carácter de un instinto. La atención vo-

(1) «He observado un niño al día siguiente de su nacimiento, venido al mundo al séptimo mes después de la concepción. Estaba acostado, con la cabeza vuelta al lado opuesto de la ventana. En el momento del crepúsculo, se volvió espontáneamente hacia la luz y repitió muchas veces la misma maniobra, aun cuando se le cambiaba de sitio.» KUSSMAUL, *Untersuchungen-uber das Seelenleben des neugeborenen Menschen*, pág. 26. V. PREYER, *Die Seele des Kindes*, 3.^a ed., pág. 30 y sigs., 183.

(2) TH. HELLER, *Studien zur Blindenpsychologie*. Leipzig, 1895, pag. 18-30.

luntaria, que supone una representación de lo que se quiere observar, proviene de un deseo o de una intención, y no va unida a la sensación inmediata. La ejecución del movimiento que pone al órgano sensorial en posición apropiada a la excitación, puede ser tan brusca que se verifique tan deprisa como la sensación correspondiente, y cuanto más ocurra esto, afectará más la atención el carácter de un instinto.

La sensación de atención tiene estrecha afinidad con la sensación kinestésica: va unida a la producción de una contracción muscular más o menos fuerte en el del órgano interesado. A éstos se unen, naturalmente, cuantos elementos afectivos pueden ir asociados, ya a la excitación, ya al movimiento, o a ambos. Habrá también inclinación a evocar recuerdos; pero este punto nos lleva ya fuera de la teoría de las sensaciones.

La atención involuntaria no puede comprenderse más que por medio del paso inmediato de la excitación al movimiento, que pertenece en propiedad, desde un principio, a los seres conscientes. Estos no reciben la excitación de un modo pasivo, sino que reobran inmediatamente contra ella en la manera que les es propia. CONDILLAC olvidó este carácter de la atención cuando la definía así: como una sensación exclusiva (1). No tenía en cuenta los movimientos más o menos fuertes que ejecutamos involuntariamente y que facilitan la percepción. Cuando decimos que una cosa «atrae» nuestra atención, dáse a entender que nuestro órgano sensorial (el ojo, el oído, etc.) vuélvese hacia aquella cosa y fíjase en ella. Esto exige de nuestra parte una actividad (2). Y no veía que sólo por una dirección ac-

(1) *Logique*, I, 7. (V. *Traité des sensations*, I, 2, 1.)

(2) CONDILLAC, a despecho de su definición, reconoce la independencia del elemento de atención al decir: «Cuando se ofrece a mi vista un campo, lo veo todo al primer golpe de vista y no discernio nada todavía. Para desentrañar diferentes objetos y darme

tiva de este género procedente de nosotros mismos puede una sensación excluir a otras sensaciones. Esto se produce, en efecto, cuando el órgano sensorial se dirige hacia un punto determinado y no lo abandona: las tendencias que pueden llevar hacia otras sensaciones son determinadas de este modo. Pero esta detención es un efecto de la atención, no la constituye. En cada momento nos llegan muchas impresiones, y como la atención no puede volverse más que hacia una sola de entre ellas, es necesaria una elección. Mas como no hay aquí, como en la elección propiamente dicha, examen previo, la llamaremos *elección elemental*. La atención permanece involuntariamente unida a aquello que procura una cierta satisfacción. Por eso, si el ojo contempla una superficie multicolor, se detendrá con preferencia, por una razón cualquiera (efecto de contraste o grado de iluminación), en ciertos colores. Esta detención o este descanso es la manera más sencilla de cómo se puede *preferir* una cosa a otra. Podemos con razón ver en esto una voluntad elemental, así como hemos hallado en la sensación misma un pensamiento elemental (5). Esta preferencia supone, a su vez, que se experimenta más placer (o menos dolor) en una excitación que en otra. Pero un estudio más profundo de este punto nos haría salir de la psicología del conocimiento.—Volviendo, pues, nuestra atención a una parte aislada de toda la multitud de las excitaciones que se nos ofrecen, emprenderemos su análisis. Analizar es, en efecto (v. I, 8. c), dirigir la atención

una idea distinta de su forma y de su situación, es preciso que *detenga mi mirada* sobre cada uno de ellos... Esta mirada es *una acción por la cual mi ojo tiende hacia el objeto...*; por esta razón le doy el nombre de atención; y es para mí evidente que esta *dirección del órgano* es toda la parte que el cuerpo puede tomar en la atención.—Entre los autores antiguos, ya CHARLES BONNET (*Essai analytique sur l'âme*. Copenhague, 1760, cap. XIX y XXIV), hace una excelente crítica de la teoría de Condillac.

sobre las partes o aspectos diversos de un todo dado. Se ve, pues, aquí, una vez más, el lazo estrecho que une la percepción sensible y el pensamiento.

B.—Representación

1. Sensación y percepción.—2. Representaciones libres.—3. Sensación, percepción y representación libre.—4. Cómo las representaciones libres se distinguen de las percepciones.—5. Unidad formal y real de la conciencia.—6. Conservación de las representaciones.—7. *a.* Recuerdos—imágenes, alucinaciones, ilusiones; *b. α.* El recuerdo condicionado por las circunstancias de la fijación; *β.* El recuerdo condicionado por las circunstancias de la reproducción; *γ.* El recuerdo condicionado por la naturaleza de las representaciones.—8. *a.* la asociación de las representaciones está sometida a leyes; *b.* leyes de la asociación de las representaciones; *c.* ley fundamental de la asociación; *d.* leyes del olvido.—9. Representaciones elementales, imágenes e ideas individuales, ideas generales.—10. El lenguaje y las representaciones.—11. La asociación de ideas y el pensamiento.—12. Formación de imágenes individuales libres (imaginación)

1.—SENSACIÓN Y PERCEPCIÓN.—En la acción recíproca de las sensaciones y en la atención involuntaria, la unidad y la actividad de la conciencia no se manifiestan aún más que de modo completamente elemental, en fenómenos tan simples que no hay términos psicológicos para designarlos. Dejando el dominio de las sensaciones puras, veamos cómo los efectos de las impresiones nuevas pueden ser determinados y alterados, no sólo por *impresiones simultáneas o inmediatamente antecedentes*, sino también a consecuencia de impresiones dadas *más atrás, en el tiempo*.

Preciso es, pues, suponer que en este caso las impresiones se *repiten*. Una conciencia que saltase sin cesar de A a B, de B a C, etc., y a nuevas impresiones, no pasaría del grado elemental que hemos descrito en lo que precede. Mas, tampoco está hecha de este modo ninguna conciencia. Los seres dotados de conciencia tienen sus *condiciones de vida*

determinadas que no sólo hacen posible su existencia, sino que circunscriben además su horizonte; porque la serie de las impresiones no puede llegar hasta el infinito, sino que se desarrolla con cierto ritmo. Las experiencias (sensaciones) de cada ser finito han de ser limitadas, porque su existencia va unida a ciertas condiciones, de las cuales unas deben estar sin cesar presentes, otras no presentarse a intervalos demasiado grandes. *Sin repetición, no hay vida posible, ni la consciente.* La vida consiste en una alternativa de asimilación y desasimilación, de reposo vegetativo y de actividad funcional. Así da una especie de repetición rítmica en las funciones orgánicas: inspiración y espiración, circulación de la sangre, sueño y vigilia. Y este ritmo de los fenómenos de la vida orgánica no sería sino caso particular de una ley general, según la cual (1) todos los movimientos y cambios de la naturaleza son periódicos.

Pero la repetición por sí sola no bastaría a provocar representaciones. Otra condición es necesaria, además, a saber: que no se pierdan todos los efectos de la impresión anterior. *Sólo cuando la primera impresión ha producido un estado que pueda influir en la manera como la impresión repetida habrá de ser recibida,* es cuando la repetición puede tener importancia. En caso contrario, no habría diferencia alguna entre sensaciones repetidas y sensaciones verdaderamente nuevas. Entre los casos en que se cumplen ambas condiciones, uno de ellos es el fenómeno que yo he llamado *reconocimiento inmediato o percepción* (2).

(1) HERBETR SPENCER. *First Principles* II, 10. JEVONS, *Principles of Science*, 2.^a ed., págs. 448-563 y siguientes.

(2) V. para más detalles sobre este punto: *Ueber Wiedererken-*
nen. Vierteljahrsschrift für wis. Philos. XIII, 425-458; XIV; 27-40.
V. también mi réplica. *Zur Theorie des Wiedererkennens.* Philos.
Studien de Wundt, VIII, pág. 86, 96. Los siguientes autores han
llegado en esta cuestión a un resultado análogo al mío: JAMES WARD
(*Assimilation und Association.* Mind, 1893, 1894). B. BOURDON (*Ob-*
servations comparatives sur la reconnaissance. Revue philos., 1895)

El rasgo particular de una fisonomía, una media luz del cielo, una palabra oída al azar, pueden presentárenos como ya *conocidos*, sin que nos encontremos en estado, ni aun sintamos la necesidad, de referirnos a hechos determinados de nuestra vida anterior. Pero las referidas impresiones se nos presentan de otro modo que las sensaciones nuevas. Lo mismo ocurre cuando somos incapaces de despertar un nombre en la memoria; mientras que, si es enunciado ante nosotros, estamos absolutamente seguros de que es aquél el que pensábamos. Aquí todavía el reconocimiento es inmediato: el nombre resuena inmediatamente en nuestros oídos como algo familiar.

Es imposible describir con más pormenores la diferencia existente entre lo que nos aparece como conocido, habitual y familiar, y lo que nos parece como nuevo y desconocido. Esta diferencia es un dato simple e inmediato como la diferencia entre el rojo y el amarillo, o la del placer y el dolor. Las sensaciones que se producen pueden ofrecerse a nosotros con una cualidad propia, que podríamos llamar la *cualidad de lo ya conocido*, por oposición a la cualidad de lo desconocido.

Si buscamos ahora una explicación más profunda de este fenómeno, ocurrirá, como tantas veces, que nos vemos más favorecidos del lado fisiológico que del psicológico.

Desde el punto de vista fisiológico, la modificación producida por la repetición de la sensación se explica por la ley del *ejercicio*. La única diferencia que hay entre lo conocido y lo nuevo es, evidentemente, que lo uno co-

y FRANZ KREJCI (*Ueber das Associationsgesetz*. Schriften der Böhmischen Franz-Joseph Akademie, Praga, 1897). Por otra parte, el célebre físico A. M. AMPÈRE describía y explicaba ya de una manera completamente semejante el reconocimiento inmediato. V. su *Essais sur la philosophie des sciences*. París, 1834, pág. LVIII y siguientes.

responde a una impresión repetida y lo otro a una impresión nueva. Ahora bien, la impresión repetida debe producir un estado en el cerebro donde obran igualmente las huellas del estado producido por la primera impresión. Esta ley de que con cuanta más frecuencia se lleva a cabo una función, más fácilmente se verifica, aplícase a todos los tejidos orgánicos; sin embargo, el ejercicio se adquiere a veces por un funcionamiento único, cuando ha sido muy intenso. En lo que se refiere al nuevo se podría admitir que la primera impresión provoca un cambio de lugar en las moléculas, que, por otra parte, cesaría después de suprimida la impresión, pero que sería fácilmente reproducido por la repetición. Se crearía así una cierta disposición para cambios moleculares de determinada clase. El reconocimiento (y la cualidad de *ya conocido*) corresponderían de este modo a la facultad con que, gracias a esta disposición, el cambio de lugar ocurriría cuando la impresión se repite. Lo familiar es, en efecto, lo habitual, la esfera en que nos movemos con facilidad. Baldwin (1), que coincide en conjunto con la concepción aquí expuesta, piensa que es principalmente la atención, es decir, el elemento motor unido a toda sensación (véase V. A. 7), lo que actúa en la repetición. Ejercitase naturalmente la función entera, incluso el elemento motor; pero no sería exacto atribuir en este punto el papel principal a la atención. Se ha visto (2) que aun cuando se hayan percibido con atención caracteres alfabéticos o palabras, son con frecuencia objeto de un reconocimiento ilusorio, si se ha prestado a todos con el enlace de la atención una cierta semejanza. Las cosas no ocurren, pues, como supone Bald-

(1) *Internal Speech and Song* (Philos. Review 1893, pág. 403). Véase también del mismo autor: *Le développement mental chez l'enfant et dans la race*. Trad. Nourry, París, 1897, cap. IV. § 3.

(2) BOURDON, en la *Revue philosophique*, 1895 (II. pág. 161).

win, y no tenemos siempre una atención distinta para sensaciones diferentes.

Desde el punto de vista psicológico, el reconocimiento inmediato es difícil de clasificar, porque ni es una sensación, ni una representación, y contiene, sin embargo, algo de ambas. Recuerda la *sensación*, puesto que es una percepción de lo actual, en tanto que la representación no es más que un recuerdo. Se podría, pues, llamar «sensación repetida» (aun cuando todas las sensaciones repetidas no poseen la cualidad de *ya conocido*). Muchas experiencias han demostrado que el número de repeticiones necesarias para volver a aprender una serie de sílabas es el mismo, hayan o no sido reconocidas (1). Recuerda también la *representación*, a causa del influjo ejercido por el efecto de la sensación anterior, merced a la predisposición que ha dejado. Esta última es la condición, tanto de la representación (reproducción, recuerdo) como del reconocimiento. La experiencia muestra que el reconocimiento tiene lugar más pronto cuando una sensación o una representación próxima ha estado poco tiempo antes presente en la conciencia (2). Es necesario, pues, sin duda alguna que el reconocimiento, de idéntico modo que la representación, se apoye en la facultad que tienen los elementos conscientes de dejar detrás de sí disposiciones que faciliten la aparición de elementos semejantes. Estas disposiciones son la expresión psíquica de las disposiciones fisiológicas antes mencionadas. Se puede expresar teóricamente esta *posición intermedia*, que ocupa *entre la sensación y la representación*, diciendo que en el reconocimiento hay a la vez un elemento de representación y otro de sensación. Llamemos a éste A,

(1) EBBINGHAUS, *Ueber das Gedächtniss*; Leipzig, 1885, página 80.—MÜLLER y SCHUMANN. *Experimentelle Beiträge zur Untersuchung des Gedächtnisses*. Hamburgo y Leipzig, 1893, pág. 173.

(2) Véase: *Ueber Wiedererkennen*, pág. 448 y siguientes.—MÜNSTERBERG. *Beiträge zur experimentellen Psychologie*. Heft 4, Friburgo, 1892, pág. 16 y siguientes.

al otro a ; podemos entonces representar el reconocimiento por $(A + a)$ o por $\left(\begin{smallmatrix} a \\ A \end{smallmatrix}\right)$ indicando, mediante el paréntesis, que es solamente por abstracción como distinguimos estos dos elementos, que en realidad son inseparables (1). *Se puede, por tanto decir, que el reconocimiento contiene una representación en el sentido de que encierra la misma condición que, en otras circunstancias, habría podido traer, a título de representación independiente, una reproducción del suceso vivido.* Llamaremos *representación implícita* a la contenida de este modo en el reconocimiento y la distinguiremos de las representaciones *libres*, que aparecen en el contenido de la conciencia como elementos independientes. La representación implícita es, pues, el elemento del reconocimiento inmediato que distingue a éste de la simple sensación. Se puede llamar al reconocimiento una memoria, pero una *memoria implícita*, porque su objeto no se presenta como una representación libre. Puede también denominarsele *comparación implícita*, porque nace de la semejanza de la impresión actual con otra anterior, distinguiéndose siempre, sin embargo, de la comparación libre y propiamente dicha, en que los elementos unidos, con ayuda de la semejanza, no se manifiestan a la conciencia de modo independiente (no más que en la comparación elemental, véase V. A. 5). Vemos aquí de nuevo que el lenguaje no ha creado términos apropiados para los hechos psíquicos más simples.

El lenguaje usual considera como intuiciones sensibles

(1) JAMES WARD (Mind, 1894, pág. 527) en vez de la fórmula $(A a)$ prefiere emplear $A x$, en donde x designa la cualidad de ya conocido, que es esencialmente la misma para cada sensación. Cree, al mismo tiempo, evitar de este modo el error, que consistía en suponer que A y a se presentarían en primer término separadamente cada uno, para asociarse en seguida. Por mi anotación, quería yo expresar el parentesco del reconocimiento inmediato de un hecho con la sensación de otro en la representación.

muchas funciones (ver, oír, etc.), que son en realidad reconocimientos o percepciones. Cuando se dice que los niños, o los ciegos de nacimiento, después de la operación deben *aprender a ver*, quiere decirse, en realidad, que deben *aprender a reconocer*. Muchas veces el reconocimiento coincide con un acto de discernimiento, como cuando se percibe la armónica de un sonido, porque se había oído separadamente esta armónica poco tiempo antes. Este discernimiento difiere, pues, de aquel de que se ha tratado (V. A., principalmente § 5), en tanto que este último se basaba en una relación de diferencia, el que se confunde con el reconocimiento se funda al mismo tiempo en una relación de semejanza.

La oposición de la sensación simple y de la percepción se manifiesta distintamente en diversas observaciones, concernientes tanto a estados normales como anormales. — En la primera fase del despertar recibimos muchas veces sensaciones sin poder reconocerlas. Una multiplicidad de elementos diversos surgen en la conciencia sin poder ser inmediatamente clasificados. Solamente cuando estamos bien despiertos tiene lugar la percepción propiamente dicha, y podemos claramente orientarnos. Cuando nos hemos despertado por una excitación que nos interesa mucho—o, como se ha dicho (véase III, 9), por la «relación psíquica» de la excitación—tenemos una percepción que se verifica justamente en el límite del sueño y la vigilia. — Uno de los enfermos de Charcot había perdido, por efecto de una enfermedad nerviosa, la facultad de percibir los objetos visuales, aun cuando la de experimentar sensaciones no había sufrido apenas daño. Cada vez que volvía a su país natal, éste le parecía extraño; no podía reconocer inmediatamente a su mujer y a su hijo, y, una vez, ni a su propia imagen en un espejo (1).—En ciertos

(1) J.-M. Charcot, *Leçons sur les maladies du système nerveux*. París, 1887. Tomo 3.^o, leçon XIII, pág. 177 y siguientes.

casos patológicos, muy instructivos, se pierde la facultad de comprender (de percibir) las palabras pronunciadas o escritas, sin que el oído o la vista estén lesionados. Se ven y se oyen las palabras, pero como simples sonidos o como blanco en fondo negro; en otros términos, los sonidos oídos o los caracteres vistos no son reconocidos. Kussmaul (1) llama a esta enfermedad sordera o ceguera verbal. A consecuencia de una lesión grave de los «lóbulos occipitales» del cerebro, un perro no comprende ya lo que ve ni lo que oye. No se resguarda cuando se le amenaza con el látigo, pasa indiferente ante su comida, no atiende cuando se le llama, etc. Perros tales están, según la expresión de Munk, atacados de *ceguera* y de *sordera psíquicas*, es decir, que han perdido en parte la percepción, en tanto que la sensación ha quedado intacta. Se hallan de nuevo en el estado de la primera juventud, y es preciso que aprendan de nuevo a oír y a ver (es decir, a percibir). (Véase II, 4 e).

Después de una repetición prolongada, el reconocimiento puede tener lugar más de prisa. Como lo han mostrado varios experimentos, la repetición influye, no sólo en la reacción motora, sino aun en la sensible (2). Cuando la práctica aumenta, la conciencia disminuye, pasa fácilmente y pronto por lo que es conocido para ir a lo nuevo, que, de ordinario, llama más la atención. El reconocimiento puede así pasar a lo inconsciente (véase II, 8, d; III, 5) o, al menos, a ello se acerca, en virtud de la misma ley que ha provocado su nacimiento. Si el acto del reconocimiento no existe sino como prólogo a representacio-

(1) *Die Störungen der Sprache*, pág. 174 y sig., trad. francesa del Dr. Rueff, pág. 223 y sig.—Estos enfermos pueden reconocer a veces, cuando vuelve a aparecer más adelante en el texto, una palabra que han mirado con atención. Binet, *Anné psychologique*, 1896, pág. 602. Está entonces en camino de formarse una nueva facultad de reconocer.

(2) Götz Martius en los «Studien» de Wund, VI, pág. 188.

nes de un interés especial, se olvida fácilmente: de igual modo ocurre cuando sirve de introducción a un acto habitual o de instinto. La impresión que suscita el acto instintivo halla en el cerebro una disposición o impresionabilidad original que tiene afinidad con la que condiciona el reconocimiento. Así es como influyen el gusto y el olor de la leche en los animales y en los recién nacidos, el cloqueo de la gallina, la vista de un grano de trigo o de un insecto en el pollito que acaba de romper el cascarón, la vista de una serpiente en el macho joven de la grulla. Actúa igualmente aquí la atención involuntaria (V. A. 7) por su carácter de instinto susceptible de entrar en acción inmediatamente después del nacimiento. Así, ha habido razón, hasta cierto punto, para decir (1) que el instinto supone «una memoria hereditaria», aunque la expresión más justa hubiera sido «una disposición hereditaria». La disposición para percibir rápidamente la excitación y reobrar sobre ella, no se debe, en este caso, a las experiencias propias del individuo, sino que es una herencia de las generaciones anteriores.

2. REPRESENTACIONES LIBRES.—No son las sensaciones aisladas, sino también series o grupos enteros de sensaciones los que pueden repetirse y reconocerse. Se produce entonces una *percepción compleja*, y de hecho casi todas nuestras percepciones sensibles son tales, puesto que es regular que varias sensaciones nos reaparezcan a la vez. Una percepción compleja puede tener por objeto una multiplicidad ya sucesiva, ya simultánea, y esta última se presenta muchas veces (aunque no en todas partes ni necesariamente) bajo la forma de espacio. Soy capaz de reconocer una melodía (multiplicidad sucesiva), un estado de conciencia compuesto de pensamientos y de sentimientos

(1) Romanes, *Mental Evolution in Animals*. London, 1883, pág. 115, 131. Preyer, *Die Seele des Kindes*, 3.ª ed., pág. 185.

contradictorios (multiplicidad simultánea), o bien una comarca en el mapa (multiplicidad extensa). Dejamos, sin embargo, el estudio detallado de la sucesión y de la extensión para la sección siguiente (c). En cambio, pondremos aquí en claro algunas de las formas bajo las cuales se opera el paso de la percepción (o representación implícita) a la representación libre.

Si el complejo reconocido es una multiplicidad sucesiva, simultánea o extensa, su percepción más fácil será la que tenga lugar sucesivamente, es decir, de modo que la atención no se dirija jamás sino a una parte o un elemento a la vez. Por esta percepción sucesiva es por la que se opera el paso al *reconocimiento mediato*. Si he percibido anteriormente un todo complejo (A + B + C) y encuentro en seguida de nuevo a A, la experiencia muestra que la representación de B (que llamaremos *b*) tenderá a reaparecer, y que a ella se añade el esperar que B va a presentarse. Si ahora se presenta B, en realidad se opera un reconocimiento que no es ya inmediato como el del § 1, sino preparado. Erróneamente varios autores han pensado que el reconocimiento mediato era el único posible (1); es sin duda una forma frecuente y quizás la que más salta a la vista. Un ejemplo: supongo que mis miradas, al contemplar la fachada de una casa, se dirigen primeramente a una ventana; ésta evoca la representación de un adorno que he visto poco antes encima de-ella; mis

(1) Véase, con respecto a esto, *Ueber Wiedererkennen* (XIII), págs. 441-450; v. XIV, pág. 39 y siguientes; donde se halla una ojeada de conjunto sistemático acerca de las diversas clases de reconocimiento.—Meinong (*Beiträge zur Theorie der psychischen Analyse*. Zeitschr. f. Psychol. VI, pág. 374) quiere aún explicar la cualidad de ya conocido por un juicio del cual sería resultado. Esto no concuerda del todo con los casos simples de reconocimiento inmediato. La cualidad de ya conocido puede conducir a un juicio («yo debo haber visto esto»), pero es una explicación forzada ver en ella el resultado de un juicio.

miradas se dirigen a lo alto y descubren el adorno. Digo entonces que reconozco la casa. Es preciso, naturalmente, suponer que no he reconocido completamente la ventana, o que ventanas semejantes se encuentran en varias fachadas, en tanto que el adorno no se encuentra sino sobre una de ellas.—No es siempre necesario que yo termine la percepción sucesiva. Una vez reconocido distintamente el primer término (A) estoy muchas veces en disposición de suplir los otros sin esperar que lleguen realmente. Completo, pues, A con *b* y *c*. Percibo, por ejemplo, un objeto rojo, redondo, detrás de las hojas de un árbol y digo: «He aquí una manzana.» Sólo se ha reconocido el color y la forma, pero supongo en seguida las otras propiedades de la manzana (dureza, suavidad, olor, etc.), como dadas. O bien, la ventana aislada basta para hacerme reconocer la casa. En los casos de este género tenemos la *percepción parcial* de un todo complejo.—Si, para completar A, me sirvo de otras representaciones que las que convienen, de suerte que *b* y *c* no corresponden a ningún dato real, resulta una *ilusión sensible*, una falsa percepción parcial. Así, por ejemplo, cuando tomo una manzana pintada por una verdadera, o por hombres, un resto de navío abandonado en la arena.—Si un todo complejo presenta algunos elementos ya conocidos, en tanto que los otros son nuevos, podemos experimentar la ilusión de haberlo ya visto o experimentado. Es una ilusión de la memoria o como se la ha llamado, una *paramnesia* (1). Encuentra muchas veces su explicación en que la cualidad de ya conocido se trasfiere de los elementos particulares al todo (2),

(1) Véase una interesante discusión acerca de este fenómeno en la *Revue philosophique*, 1893-1894.

(2) Uno de mis oyentes me describía un caso que manifiestamente debe ser explicado de este modo: «Suele ocurrirme algunas veces hablando con otros, experimentar el mismo sentimiento que si todo me fuera *de algún modo* conocido de antemano, como si

y en que éste consiste, por otra parte, en una multiplicidad sucesiva (un hecho) o simultánea (una situación). Pero muchas veces también el ritmo de la atención puede contribuir a ello. No se fija nunca una imagen sensible de un modo continuo: la atención se interrumpe por cortos intervalos y cuando vuelve en seguida a la imagen, podrá presentarse la cualidad de ya conocido, aun cuando ninguno de los elementos dados haya sido anteriormente experimentado.

Las representaciones no llegan a ser libres sino cuando no se funden con las sensaciones dadas. La fusión será tanto más fácil de evitar, cuanto más difieran los elementos de las sensaciones. La gran importancia de las *representaciones libres*, consiste en que con ellas la conciencia dispone de un contenido hasta cierto punto independiente de las impresiones actuales. Se han comparado muy bien nuestros recuerdos a la sangre que constituye para el organismo un alimento utilizable aún en las ocasiones en que de fuera no le venga ninguna sustancia nutritiva.

Las representaciones libres pueden tener con las sen-

ya hubiera oído todas las respuestas. Puedo permanecer sentado en silencio y escuchar atentamente si fulano va a decir esto, lo otro, aquello, etc... y *me parece* siempre, que se responde lo que yo esperaba. Me produce la cosa el mismo efecto que si esta conversación, esta situación, hubieran ya existido, como si sonidos conocidos resonaran en mis oídos. Un sentimiento singularmente velado, mitad de ansiedad, me asalta; creo soñar o haber soñado, y sin embargo, estoy despierto. Luego, de un golpe, todo se desvanece y nada queda en mi memoria. Es el sonido de las voces, una especie de tonalidad fundamental monótona, lo que produce todo el fenómeno del recuerdo.—El hecho de que el autor de esta confesión cree saber *de algún modo* de antemano, lo que se dirá, puede explicarse solamente porque la cualidad de ya conocido presentada por el sonido de las voces, es extendida en su recuerdo, al sueño despierto, sin ordenación en el tiempo, precedente al sonido mismo de las voces. Cosa semejante es frecuente en los sueños.

saciones y percepciones que nacen a cada momento relaciones muy diversas. A veces es el curso de las representaciones el que vence. Nos sumergimos en nuestros recuerdos y nuestras imaginaciones, continuando siempre sin cesar recibiendo impresiones, pero no siempre existe reconocimiento y aún puede ocurrir que no se verifique ninguna sensación (véase III, 6).— Otras veces, perseguimos las diversas sensaciones y percepciones; quizás cada una de ellas despierta perfectamente en nosotros representaciones libres; pero en modo alguno es dado a éstas formar un curso seguido, porque nos volvemos sin cesar hacia las impresiones nuevas. Por ejemplo, en un paseo emprendido para distraernos y descansar el espíritu, podemos movernos en impresiones incoherentes y cambiantes (la luz, las nubes, los árboles, los hombres, etcétera), sin que nos abstraigamos en las representaciones que suscitan. — En otros casos nos abandonamos aún más a las sensaciones inmediatas (con un mínimo de reconocimiento) como cuando oímos música y tratamos de alejar toda representación, para poder en cada momento recibir, en toda su plenitud e integridad, las nuevas sensaciones sonoras. Los músicos rigoristas hasta exigen que no se ponga título alguno a las composiciones musicales, a fin de que no se ocasione ninguna serie dominante de representaciones que pueda debilitar el efecto de las sensaciones inmediatas.

3. SENSACIÓN, PERCEPCIÓN Y REPRESENTACIÓN LIBRE.—

Entre el curso de las representaciones libres y la serie de las percepciones reales, y de igual modo entre los dos factores de la percepción (sensación y representación implícita), existe una relación inversa. Tratan de estorbarse y de suplantarse mutuamente. Cuanta más fuerza exige uno de los factores, menos queda para el otro. Los dos factores y las dos corrientes están presentes en cada estado de conciencia, aunque en una intensidad distinta. Si su in-

tensidad es igual, se produce entonces entre ellos un balanceo rítmico, de suerte que tan pronto es la sensación como la representación la que se sobrepone. Ambas se disputan la atención; pero su equilibrio supondría que pueden presentarse las dos a la conciencia con claridad igual, lo cual es imposible, puesto que en cada momento, la conciencia, como en la retina el punto de la visión más distinta, se concentra en una dirección única. En ciertos momentos, estamos casi enteramente dominados por sensaciones y percepciones; en otros, estamos absortos en nosotros mismos, en una reflexión y una meditación profundas, en que la multitud de las sensaciones y percepciones se desvanece ante una corriente única, muchas veces estrecha, pero bien clara de representaciones. La diferencia entre los dos factores de la percepción se manifiesta en el hecho de que los colores de un paisaje nos parecen más frescos, cuando los miramos cabeza abajo. Se ha explicado este hecho por la más fácil exclusión del acto de reconocimiento, efecto de la posición desusada, de suerte que la conciencia, en vez de tratar de explicar las sensaciones, puede estar casi enteramente ocupada en percibir las con vivacidad.

De igual modo que la relación entre las dos corrientes de la conciencia y entre los dos elementos de la percepción difiere en tiempos diferentes en el mismo individuo, difiere también según los distintos individuos. Algunos tienen principal inclinación para abandonarse al juego de las sensaciones (los que tienen talento para la música y la pintura); para otros, las sensaciones no tienen valor sino en la medida en que pueden ser reconocidas y clasificadas (los observadores, los que estudian la Naturaleza); otros, finalmente, viven sobre todo en el seno de las representaciones libres, por el recuerdo, la imaginación o el pensamiento abstracto.

La naturaleza compleja de la percepción nos ayuda mucho a determinar la relación que existe entre la per-

cepción sensible y el pensamiento. Como la *percepción* se basa en un proceso en que la *semejanza* de la impresión nueva con la anterior desempeña un gran papel, es posible presentarla como aquella *función del pensamiento*, por la cual nos apropiamos lo que está dado en la sensación e incorporamos ésta al contenido de nuestra conciencia. Si, pues, en la percepción sensible se manifiesta una función del pensamiento, claro está que la percepción y el pensamiento no pueden ser dos funciones enteramente distintas de la conciencia. No hay percepción sensible absolutamente pasiva. Todo lo que se recibe en la conciencia es inmediatamente elaborado con arreglo a sus leyes.

4. CÓMO LAS REPRESENTACIONES LIBRES SE DISTINGUIRÍAN DE LAS PERCEPCIONES. — Una disputa ha surgido entre los psicólogos sobre la cuestión de saber si la diferencia entre la sensación y la representación es cuantitativa o cualitativa. Hume (1) establecía como principio que la diferencia era puramente cuantitativa, y de este principio partíamos nosotros en las ediciones anteriores de este libro. En nuestros días, varios psicólogos eminentes (2) han sostenido que la diferencia no era sino cualitativa. Creo, sin embargo, que un examen más atento nos llevará a mantener la teoría de Hume. La solución a esta cuestión será distinta según se considere solo una sensación única, todo lo aislada posible, o se tenga en cuenta que las sensaciones se presentan siempre varias juntas. En el primer caso, no puede razonablemente tratarse sino de una diferencia cuantitativa en el respecto de la intensidad, de la claridad,

(1) *Traité de la nature humaine*, trad. Renouvier y Pillon, I. I. 1.

(2) JAMES WARD, *Psychology* (Encycl. Brit. 9.^a ed.) — FLOURNOY, *Des phénomènes de synopsie*. — Paris-Genève, 1893, pág. 11 y siguientes. — FR. JODL, *Lehrbuch der Physiologie*, 1896, páginas 450-460.

de la exactitud y de la duración. Pero si se tiene en cuenta que toda excitación sensible no solamente provoca una sensación en el sentido indicado, sino que también influye en el estado total del órgano, producirá en una parte más o menos considerable del organismo modificaciones de la nutrición y de la circulación, suscitará movimiento y quizá una atención espontánea, y por lo tanto, toda sensación irá acompañada de sensaciones vitales o kinestésicas. Cuando la sensación considerada sea reproducida, no es necesario que tales accesorias lo sean también. Asimismo — abstracción hecha de la diferencia de intensidad, de claridad y de exactitud — la representación libre podrá tener otro sello que la sensación. Tendrá algo de mezquino, y de etéreo, que no presenta en modo alguno la sensación acompañada de otros elementos. El timbre será distinto. Se explica así, que en la gran mayoría de los casos, los hombres no saben con una certidumbre inmediata, si tienen que habérselas con una sensación o una representación. Hume, sin embargo, tiene razón; porque la diferencia está condicionada por elementos que obran de concierto con la sensación particular, pero no por ellos solos. Cuando las representaciones llegan a ser muy vivas, de modo que se aproximen a alucinaciones (V. 7, a) se añadirán a ella sensaciones vitales y kinestésicas semejantes a las que acompañan a las sensaciones ordinarias, y en este caso se las considerará como la expresión de alguna realidad. Cuanto más estrechamente se asocien las representaciones a sensaciones, o sean inmediatamente producidas por ellas, más también (de modo semejante a lo que ocurre en la percepción parcial, la ilusión de los sentidos y la paramnesia) tendrán la vida y el tono particular de las sensaciones. Hay razón, pues, para creer que esto ocurrirá principalmente con las representaciones libres primeras que nazcan. Así, aun cuando sean realmente libres, parecerá que tienen sello de realidad; mas la conciencia no podrá saber desde

el principio lo que significa la diferencia (cualitativa o cuantitativa) entre la sensación y la representación. La experiencia es la que debe enseñar que sólo la sensación significa algo dado realmente en tanto que la representación no tiene necesariamente que ver con la realidad. Mas no son sólo las impresiones del exterior las que obligan al ser vivo a hacer esta experiencia; se agita en él mismo una necesidad de movimiento que le impulsa a hacer sufrir a sus representaciones la prueba de la práctica.

En las páginas precedentes (I, 4; IV, 4; V, A, 6) hemos hablado de un impulso reflexivo hacia el movimiento, el cual no necesita sino de una ínfima excitación para llegar a la acción. Este impulso no puede explicarse sino porque la vida comienza con un exceso de energía y tiende a esparcirse y a desarrollarse, sin esperar que excitaciones particularmente fuertes y penetrantes le vengan de fuera. Es quizás necesario para vencer las resistencias que la vida encuentra continuamente. Este impulso motor obra en los instintos con una fuerza y una impetuosidad tales, que no queda tiempo para distinguir entre las excitaciones. El instinto carece de crítica: así induce muchas veces al error. Ocurre a veces que las abejas y las avispas buscan las flores en una tela. Los insectos depositan sus huevos en la estapelia, porque huele a cadáver. Los instintos de incubación o de succión entran muchas veces en acción en los animales, cualesquiera que sean los huevos o las crías que se les confie; así se ha hecho que una gallina abrigue cuidadosamente bajo sus alas comadrejas pequeñas, y se ha visto a una gata amamantar ratillas (1). Los niños pequeños llevan cuanto pueden coger a la boca y lo chupan. La misma causa que produce estas confusiones entre la sensaciones podrá también conducir a que se con-

(1) Véase ROMANES, *Mental Evolution in Animals*, London, 1883, pág. 167 y sig. 218.

fundan representaciones con sensaciones. El fuerte impulso motor es impaciente y trae una precipitación nativa que toma por dinero contante toda representación que surge. Aun cuando no se le atribuya ningún valor objetivo actual, suscitará, sin embargo, una expectación, como lo prueba el hecho de que a ella conformemos nuestros actos. Esta expectación será la primera forma bajo la que se manifestarán las representaciones libres. Pero el mismo impulso motor que hace así significar a la representación algo esperado, orientándonos, por decirlo así, en este sentido, impulsará también a someter la esperanza a la prueba, y eventualmente a hacerla sufrir correcciones. Impulsa, en efecto, a la acción, como si la representación o la expectación tuvieran un valor objetivo; si resulta una decepción, la conciencia comenzará a darse cuenta de la diferencia que separa lo posible de lo real. La precipitación original se interrumpe; las representaciones libres llegan poco a poco a oponerse claramente a las sensaciones y a las percepciones; toman el carácter de algo que no posee ningún valor práctico directo y pierden en parte la tendencia motora que tenían al principio y con la cual estaba en unión tan estrecha su sello de realidad.

Si por memoria no se entiende solamente la facultad de reproducir y de reconocer los elementos psíquicos, sino también *la de adquirir conciencia de que el elemento reproducido ha sido experimentado en un tiempo pasado*, se desarrollará con posterioridad a la expectación. Consiste ésta en pararse desde el principio, con confianza, en todas las representaciones que se presentan, sin hacer distinción entre lo posible y lo real. Al principio atribuimos a nuestras representaciones un valor práctico para el presente o para un porvenir muy cercano, y sólo forzados por la experiencia nos damos cuenta de que su contenido es algo enteramente pasado. Cuando las representaciones libres han perdido su carácter de realidad, se desvanecen muchas veces por el hecho de que es necesario cierto des-

arrollo mental para conservar representaciones y fijarlas cuando ya carecen realmente del valor de tales.

Los ejemplos de que nos hemos servido hasta aquí estaban tomados de las etapas primitivas y elementales. Pero es fácil ver que el mismo proceso se repite siempre que la experiencia ejerce su crítica sobre nuestras opiniones y expectativas precipitadas y preconcebidas; prueba que todo ensayo teórico o práctico debe poder soportar. Del proceso que acabamos de describir ha salido el método experimental de las ciencias. Toda experimentación consiste en tomar las consecuencias de ciertas hipótesis y en probarlas por este medio; y la vida nos obliga a hacer tales experimentaciones desde el primer momento. La gran necesidad que experimenta el niño pequeño de moverse le lleva a hacer experiencias, obrando sin detenerse conforme a cada sensación o representación recibida, y obteniendo así de ellas más consecuencias prácticas.

Falta todavía un factor para dar a la conciencia su plena luz. Hemos distinguido la memoria elemental, la memoria implícita y la memoria libre, tratando de mostrar cómo esta última llega a libertarse de la percepción y de la espera. Pero a esta memoria libre puede todavía muy bien unirse el sentimiento claro de que la representación tiene su origen en un tiempo anterior, y muchas veces es posible referirla expresamente a un punto particular de la serie temporal. Naturalmente, es preciso para esto que se haya desarrollado una cierta idea del tiempo (véase V. 6). Esta atribución de los recuerdos a puntos determinados del tiempo pasado, puede tener lugar de modo inmediato e instantáneo, o mediato; es decir, utilizando espontáneamente ciertos sucesos salientes, que son para nosotros giros o jalones; o bien mediante un razonamiento penoso (1).

(1) Véase acerca de esto Ribot. *Las enfermedades de la memoria*, [Madrid, Jorro, editor.—N. Vaschide. *Sur la localisation des souvenirs*. (Année psychologique, III, pág. 198-224.)

Esta relación determinada de la representación con un punto determinado del tiempo, constituye una diferencia capital entre la memoria y la *imaginación libre*. La imaginación modifica las relaciones y las combinaciones de las representaciones, y produce ordenaciones y agrupaciones nuevas, mientras que la memoria propiamente dicha, sigue paso a paso la serie de las percepciones reales. En la memoria, en tanto se opone a la imaginación combinadora, el reconocimiento y la percepción intervienen en medio de las representaciones libres. Puedo *reconocer (percibir) una representación libre* lo mismo que una sensación. Cuando se da curso a la imaginación, pueden producirse representaciones libres que no cabe reconocer ni referir a experiencias determinadas. A veces también representaciones procedentes de la experiencia, pero cuyo origen primero se ha olvidado, pueden parecernos extrañas. El reconocimiento de una representación significa que se ha dado anteriormente esta representación ya en estado libre, ya en la sensación correspondiente.

5. UNIDAD FORMAL Y REAL DE LA CONCIENCIA.—Ya en las primeras secciones de nuestros estudios (I, 4 y II, 5) hemos encontrado en la unidad íntima, sin par en la esfera de nuestra experiencia que une sus diversos elementos, una manifestación típica de la naturaleza de la conciencia. Esta unidad, que abraza y mantiene en conjunto las diversas sensaciones y representaciones, y que hace posible su acción recíproca, contiene el germen de la *idea del yo*. Esta idea tiene, pues, una base tan profunda como puede tenerla una idea psicológica cualquiera, puesto que expresa la forma y la condición fundamentales de la vida consciente. Las dificultades que en ella se han hallado provienen, en gran parte, de que se ha querido ver en el yo algo absolutamente simple, es decir, dado en estado definido, en una sensación o representación determinadas. Nuestras representaciones más simples son puras reproducciones de

sensaciones aisladas; pero la idea del yo no puede ser cosa tan simple, si por tal hay que entender lo que ocurre en nuestra conciencia entera, y no solamente en uno de los elementos aislados que forman su contenido. Si la idea del yo no puede ser la representación de una sensación aislada, las ideas cuyo contenido parece, en un grado particular, resultar de la síntesis de la fuerza unificadora de la conciencia, no puede serlo tampoco evidentemente. Podemos olvidar en este punto que las sensaciones que llamamos simples llevan en sí mismas el sello de una agrupación, en el sentido más lato de la palabra (véase V, A), y atengámonos a los casos en que este carácter resalta con particular claridad. De este número son las representaciones imaginativas que acabamos de mencionar (4 fin) y sobre las que volveremos (véase 12); luego, las de melodía, de movimiento, de espacio y de tiempo, de semejanza y de diferencia (véase II, 5, V, A, 6), representaciones todas que recaen en totalidades y relaciones. Mostrar aquí al pormenor que todas las representaciones de esta especie son otra cosa y más que reproducciones de sensaciones particulares o de grupos de estas sensaciones nos llevaría demasiado lejos. Limitémonos ahora a la más importante: la del yo.

La filosofía empírica inglesa fué la primera que (con el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, de John Locke, 1690) estableció como principio que todas nuestras representaciones son simples reproducciones, y en tal principio fundó Hume la crítica de algunas de nuestras representaciones más importantes. Su estudio acerca de la idea del yo, es todavía hoy instructivo; así, lo tomaremos como punto de partida.

Si se parte del supuesto de lo que se llama propiamente yo, debe aparecer a la conciencia como un elemento particular que se opone a otros, no es de admirar que se le busque en vano. Queriendo mostrar que la idea del yo contradice la experiencia, Hume se expresa así: «Si una im-

presión hace nacer la idea del yo, debe continuarse invariablemente la misma en todo el curso de la vida, puesto que es así como se supone que el yo existe. Pero no existe en modo alguno impresión constante e invariable. El dolor y el placer, la tristeza y la alegría, las pasiones y las sensaciones se suceden unas a otras, y no existen nunca todas al mismo tiempo. No puede, por tanto, ocurrir que de una ni de otra de estas sensaciones se haya derivado la idea del yo; por consiguiente, idea tal no existe... Cuando penetro en lo más íntimo de lo que llamo mi yo, es siempre para dar con una percepción (1) particular, o con otra: una percepción de calor o de frío, de luz o de oscuridad, de amor o de odio, de pena o de placer. No puedo nunca llegar a percibirme *yo mismo* sin una percepción, y jamás puedo observar otra cosa que la percepción» (2). En esto, Hume tiene perfecta razón; pero no busca en el debido lugar. Es en el *enlace* de sensaciones, representaciones y sentimientos donde se manifiesta la verdadera naturaleza del yo, así como en las formas que reviste y en las leyes que rigen esta unión; por consiguiente, en la memoria y la comparación, en la reunión y la combinación de los datos simultáneos o sucesivos, desde las formas enteramente elementales de estas funciones, hasta las más elevadas y distintas a que puedan llegar. Hume no puede ver el bosque colocándose al pie de los árboles. Su polémica es justa con respecto a la concepción idealista, que hace de «el alma» una substancia particular, oculta detrás de los elementos conscientes. Pero peca contra la experiencia psicológica propiamente dicha, cuando añade graciosamente (3): «Dejando aparte a algunos metafísicos, puedo

(1) La expresión «percepción», de que aquí se sirve Hume, designa tanto la sensación «impresión», como la representación «idea».

(2) *Traité de la nature humaine*, vol. I., parte IV, sec. b., página 330 de la trad. Renouvier y Pillon.

(3) *Traité de la nature humaine*, vol. I, parte IV, sección 6, pág. 330 de la trad. Renouvier y Pillon. *Id. ib.*, pág. 331.

arriesgarme a afirmar del resto de los hombres, que no son otra cosa que agrupaciones o colecciones de distintas percepciones que se suceden con una inconcebible rapidez y están en un estado de flujo y de movimiento perpetuo». Olvida el lazo interior de estos elementos, que precisamente les permite ser los elementos de una sola y misma conciencia, y no de varias. Sin embargo, no plantea esta cuestión; ¿qué es lo que mantiene juntos los elementos de la conciencia y los reúne en un «haz»? Es, pues, preciso que haya una fuerza de cohesión que en Hume se borra completamente ante los términos aislados. Llegaba hasta atribuir a éstos existencia independiente o substancial. Por consiguiente, la presencia de un lazo entre las «percepciones», aun cuando cada una de ellas goce de existencia que se baste a sí misma, era para él problema insoluble. «En cuanto a mí, confieso que la dificultad es demasiado fuerte para mi entendimiento»; tal es la conclusión de Hume en el pasaje que hemos citado. Es, efectivamente, muy cierto que si se empieza por considerar los elementos de la conciencia como independientes en absoluto, es imposible tender un puente entre ellos.

Asimismo, el *supuesto* de que parte Hume en su crítica, a saber, que el yo debe aparecer como elemento singular de la conciencia, es *contradictorio*. Si el yo es idéntico a algún elemento *particular* de la conciencia (sensación, percepción o sentimiento) — aun considerado como constante — necesario es admitir que todo lo *demás* (sensaciones, representaciones, sentimientos), desde el momento en que no pueden fundirse completamente con el elemento constante, caen fuera del yo, y entonces, ¿cómo las tendremos? Como el yo comprende todo lo que está en la conciencia, ni un sentimiento duradero, ni una masa de representaciones dominantes podrían agotar su contenido. El yo debe existir, tanto en los sentimientos débiles como en los fuertes, en las representaciones que sólo llegan a la superficie de la conciencia como en las que se reúnen en

el centro. Justamente el yo — como expresión de la unidad de la conciencia — es el que hace posible una acción recíproca entre los sentimientos débiles y los fuertes, entre las representaciones centrales y las periféricas. Hacemos una distinción — muchas veces un poco farisaica — entre nuestro «verdadero yo» y nuestros pensamientos o sentimientos accidentales, momentáneos y pasajeros; desde el punto de vista psicológico, el yo comprende todo esto.

Debemos acordar que la idea del yo no puede fundarse en una percepción inmediata, ni ser la reproducción de una sensación aislada, sino que debe ser *deducida* de la naturaleza y de las condiciones generales de la conciencia. Resulta de esto, necesariamente, que la conciencia se funda en una actividad siempre continua y repetida (mientras dura la vida consciente); es, pues, una actividad sintética lo que toda conciencia supone. Cada estado particular nos presenta uno de sus resultados, pero no la conciencia misma. Si descubrimos la actividad, es por el hecho de que mantenemos juntos una pluralidad de estados y concebimos los estados ulteriores como sus efectos. Esto nos explica por qué *no podemos nunca adquirir plena conciencia de nosotros mismos*; porque el estado durante el cual pensamos, nuestro yo tiene precisamente por condición la síntesis; la conciencia de sí, tanto como cualquiera otra, no es posible sino por ella. La síntesis, la unidad íntima de nosotros mismos, se nos oculta siempre por hondamente que tratemos de penetrar en nuestra conciencia: es la condición supuesta sin cesar.

Debemos convenir también en que la unidad, la síntesis, no es absoluta, sino siempre *relativa* y en *lucha*. Es lo que se ve, y no en el menor grado, en el comienzo de la vida consciente, en el que sensaciones y apetitos absolutamente dispersos y aislados parecen presentarse sin enlace íntimo y sin unidad. Algunos sabios han emitido también la opinión de que la unidad de la conciencia no

existiría desde un principio. La vida psíquica comenzaría por sensaciones esporádicas e independientes, no reunidas y enlazadas entre sí, sino poco a poco (1). Asimismo, se atribuyen al niño pequeño varios *yos* distintos (un yo cerebral, un yo espinal, y a más un yo para cada centro de la sensibilidad) que se fusionarían más tarde en conjunto (2). Es imposible hacer destacar más el carácter esporádico de la conciencia primitiva. Pero no se podría dar ningún sentido a la expresión de «dos *yos* que se fusionan o que crecen juntos». En las concepciones de este género nos apoyamos más bien en analogías físicas o fisiológicas. Dos montones de arena pueden, al unirse, formar *un* tercero; dos células orgánicas pueden unirse de modo que constituyan *una* nueva. En cambio, la fusión o la unión de dos *yos* o conciencias en *un* yo es un absurdo psicológico. La síntesis consciente no puede nacer por la sola asociación de partes separadas. Precisamente en esto es en lo que la conexión mental difiere de la material y es también la causa de que el origen de la vida constituya un tan grave problema. Como veremos muy pronto, el carácter esporádico de esta vida no aparece solamente al principio, sino también ulteriormente, en las crisis y períodos de transición. Esto no quebranta, sin embargo, las ideas del yo concebido como una síntesis; pero viene a mostrar que se manifiesta en este punto una fuerza que tiene que vencer resistencias y que debe luchar para su conservación.

En último término, Hume no está en completo error al reclamar un elemento constante para fundar la representación del yo. En efecto, la unidad que se rebela en el recuerdo y la síntesis, como en la conexión íntima que forma la vida consciente, es por sí misma puramente *for-*

(1) Vierordt, *Physiologie des Kindesalters*, pág. 157, 169.

(2) Preyer, *Die Seele des Kindes*, 3.^a ed., pág. 464 y siguientes; tr. fr., pág. 450 y siguientes.

mal. Es la condición de *toda* conciencia, pero cada conciencia individual tiene, además, una unidad *real*. La forma de la conciencia es común a todos los seres conscientes; *la naturaleza particular del individuo* consiste (aparte el *grado de energía* con que la síntesis obra) en el *contenido* determinado que la unidad formal encierra. Este contenido no puede variar a cada momento. Es preciso que haya en él un todo fijo y predominante de sensaciones, representaciones, movimientos, etc., en y por las cuales el individuo pueda *reconocerse* inmediatamente; no necesitan llenar absolutamente cada momento de la vida, siempre que puedan reaparecer siempre de nuevo, gracias a la presencia constante de las disposiciones, de la energía potencial (véase 1). El encadenamiento no puede, pues, ni desde el punto psíquico ni del físico, conservarse de otro modo que por mediación de los estados virtuales. No hay necesidad de que sean los mismos elementos los que se mantengan a través de toda la vida; cada período puede tener su contenido central particular. El sentimiento y la voluntad desempeñan aquí papel más considerable que el conocimiento. El sentimiento vital (sentimiento agradable o desagradable unido a las sensaciones vitales, véase I, 4; IV 7, c) se compone de impresiones, en su mayor parte muy vagas, pero que, sin embargo, dan en cada momento sello y matiz al contenido de la vida psíquica; forma así un segundo plano, muchas veces descuidado, pero que no por eso es menos importante, puesto que ejerce sobre la conciencia que tenemos de nuestro *yo real* influjo más considerable que ninguna representación o pensamiento. Una predisposición original o adquirida para cierta especie de sentimiento vital (por ejemplo, del sentimiento de placer o de dolor) es lo que llamamos el *temperamento*. Nuestro yo se afirma bajo forma más completa y enérgica en nuestras tendencias predominantes, nuestros deseos y pasiones. Pero el medio por el cual obtenemos conciencia distinta de nosotros mismos, es el de las sensaciones kinestésicas y, en gene-

ral, el de todos los estados internos que se nos presentan como las causas de cambio operadas, ya en el mundo exterior, ya en nosotros, y en los que por esa razón creemos sentir nuestra propia actividad. Ninguna verdadera personalidad se desarrolla sin una concentración de los sentimientos y de la voluntad. Un individuo que no tiene en sí núcleo central, sino que pasa sin cesar de una cosa a otra para hallar novedad, no tiene el tiempo ni el poder necesarios para recogerse o ser él mismo. Conocerse es *reconocerse*, y esto supone que hay en la conciencia elementos que continuamente vuelven. Este núcleo central que por oposición a los elementos más variables de la superficie posee una cierta estabilidad, aunque no se manifiesta en absoluto sin interrupción, forma lo que puede llamarse nuestro *yo real*. El yo real coincide esencialmente al principio con el temperamento. Al sentimiento vital y al desenvolvimiento superior de la vida afectiva y volitiva que determinan la naturaleza del yo, lo llamamos *carácter* (1).—La idea del yo, tomada en este sentido, es una reproducción, no de un solo elemento ni de un simple grupo, sino de un núcleo que se ha formado en la conciencia por efecto de un crecimiento y de un trabajo conscientes e inconscientes.

Entre la unidad formal y la real de la conciencia existe una acción recíproca. La unidad real no podría subsistir sin la formal, porque supone reproducción y reconocimiento. Pero lo que principalmente queremos poner aquí de relieve es que *la unidad formal no puede subsistir sino hasta un cierto grado sin la unidad real*; la forma se rompe cuando su contenido presenta oposiciones excesivamente

(1) Si se quisiera hacer una distinción entre las expresiones *espíritu* y *alma*, podría entenderse por espíritu la síntesis (el yo formal), y por alma (usada entonces en su sentido más estricto), el temperamento y el carácter (el yo real). La personalidad comprende ambos.

grandes. En los períodos de fermentación y de transición, se forman, aun en el estado normal, oposiciones y cambios repentinos que hacen al individuo extraño a sí mismo y amenazan hacer estallar su unidad. Así es como en las proximidades de la pubertad aparecen un sentimiento vital, aspiraciones y deseos enteramente nuevos; el individuo se siente llevado fuera de sí mismo; no se comprende. Esta disposición inquieta y este impulso audaz de la imaginación le hacen extraño a sí mismo. La madurez del espíritu, sobre todo en las naturalezas hondas, resulta de una fermentación análoga. Diversas inspiraciones, ideas y apetitos se agitan en una especie de caos; el desenvolvimiento del espíritu comienza muchas veces en puntos diversos, acá y allá, enteramente como la formación de los huesos. No se vence sino poco a poco este estado esporádico, y aun este triunfo no es nunca completo en nadie. Pero el hecho sólo de que la división, la fermentación y la fluctuación internas *se sientan*, testifica bien que hay una unidad que abraza los elementos dispersos y discordantes. Sólo porque un solo y mismo yo se halla bajo todas las oposiciones, es por lo que su relación recíproca puede llegar a ser consciente. Y cuanto más fuerte es la unidad formal (la síntesis), más fuertes pueden ser también las oposiciones que comprenderá sin romperse.

Aun cuando los elementos centrales, en vez de permanecer los mismos durante toda la vida, difieren según las diversas etapas de la evolución mental, la unidad formal puede permanecer intacta, dado que el paso de una de las etapas a la otra sea *continuo* y *motivado*. Una revolución mental no rompe la unidad del yo, cuando no es (como la mayor parte de las revoluciones) sino el resultado de un largo trabajo oculto. Cuando volvemos nuestras miradas a nuestra vida pasada, observamos en ella diferentes yos reales, cuya unidad y enlace pueden ser muchas veces difíciles de hallar; se consigue tanto más fácilmente cuanto la memoria está más en disposición de evocar las transicio-

nes que los explican. Solamente gracias a la relación de causalidad que une entre sí nuestros diferentes estados, podemos quedar convencidos de la unidad de nuestra personalidad, en tanto que el reconocimiento del yo durante un sólo y mismo período de la vida puede tener lugar de un modo enteramente inmediato, sin el auxilio de razonamientos ni de construcciones.

En cambio, cuanto menos motivadas nos parecen las transiciones, y menos puede un estado hacernos inteligible el paso al siguiente, más también nos aproximamos a los casos anormales y patológicos. Sobreviene *una disolución del yo real, que termina por ocasionar una disolución de la unidad formal, y por lo mismo, de la conciencia entera.*

Todo cambio radical en los elementos de la conciencia trae una perturbación de este género, provocando en el individuo una gran dificultad para reconocerse. Las *perturbaciones orgánicas*, sobre todo, obran muy activamente *modificando de manera profunda el sentimiento vital.* Cuando, por ejemplo, un decaimiento nervioso produce (por la mediación de los nervios vaso-motores) una contracción de los pequeños vasos sanguíneos, resulta una nutrición defectuosa de los tejidos, postración y somnolencia; decaimiento y anomalías del tacto y del sentido de la resistencia, a veces también de la vista y del oído. El sentimiento general que el individuo tiene de su propia existencia física viene a ser enteramente otro, sin que pueda explicarse este cambio; aun los objetos que puede percibir y palpar le parecen raros. No hay que admirarse desde ese momento, si se siente extraño a él mismo, si pone en duda su propia existencia, si cree ser ya otro o imagina estar separado en dos seres distintos, uno de los cuales desempeña con relación al otro el papel de espectador (1). Las enfer-

(1) Esta enfermedad (cuyo primer estudio riguroso se debe a Krishaber) está bien descrita por Ribot: *Las enfermedades de la personalidad.* Madrid, Jorro, editor.

medades mentales comienzan muchas veces por este sentimiento que nos hace parecer extraños a nuestro propio yo, es decir, por el sentimiento de una oposición entre el yo real nuevo y el antiguo. A veces el enfermo, en las fases avanzadas de la enfermedad, imagina que su yo («la persona de mí mismo») ha muerto, o bien vaga en busca de «sí mismo». Sin embargo, aquí la memoria establece todavía un paso entre el estado anterior y el presente, sin lo que el individuo no podría sentirse extraño a sí mismo y sostener que ha venido a ser otro, cosas todas que suponen que recuerda el estado precedente y le compara con el actual.

Otros casos demuestran que diferentes *yo*s pueden formarse de golpe, con cierta independencia uno de otro, sin estar enlazados entre sí por la memoria. En los sujetos *sugestionables* por medio del hipnotismo, cuya atención está exclusivamente ocupada por lo que se les ha dicho u ordenado, se nota una interrupción intermitente de la continuidad de la memoria, tanto como de todas sus demás experiencias. Caen por esto en un estado pasivo, durante el cual aquel de quien viene la sugestión puede ejercer un ascendiente considerable en sus representaciones y acciones (1). Para poder obrar y juzgar por sí mismo, es preciso, en efecto, acordarse. Los sujetos en estado hipnótico son particularmente susceptibles de ser así sugestionados. Asimismo, una de las propiedades fundamentales del estado hipnótico es justamente la reducción del campo de la conciencia, de donde resulta que los recuerdos y representaciones del estado de vigilia pierden su influjo práctico, aun cuando no desaparezcan siempre del todo (2). Lo que

(1) Charles Richet. (*Le somnambulisme provoqué*, en la obra sobre *L'homme et l'intelligence*, París, 1884, p. 256, 259) ha mostrado claramente el lazo que existe entre la sugestibilidad y la supresión de la memoria (amnesia).

(2) Pierre Janet. *L'automatisme psychologique*, París, 1889, página 73, 198.

se produce momentáneamente en la sugestión y el hipnotismo puede muy bien repetirse, con ciertos intervalos, en los casos patológicos. En la enfermedad llamada *locura circular*, locura de doble forma, el estado del enfermo alterna entre dos fases diferentes, la una tranquila, pasiva, abatida y como congelada (el estado melancólico); la otra viva, activa, alegre y exuberante (el estado maniático). El flujo de las ideas es tan pronunciado en este último estado como su contención lo es en el primero. «Cuando se observa a un enfermo semejante en las dos fases distintas de su enfermedad, no se puede dejar de creer que en cada una de dichas fases se trata de individuos completamente diferentes» (1). En los histéricos se puede comprobar claramente *dos conciencias sucesivas*, dos estados, en cada uno de los cuales el individuo parece otro: carácter, recuerdos, conocimientos, humor, todo cambia. A veces el sujeto puede tener conciencia de la distinción entre el «antiguo» estado y el «nuevo». En otros casos, en que esta conciencia no existe, recuerdos confusos de un estado pueden, sin embargo, influir en el otro. Así, una señora que habiendo estado a punto de ahogarse tenía periódicamente ataques de nervios, a consecuencia de los cuales perdía el uso de varios sentidos, la palabra y todo recuerdo distinto, caía siempre en un estado de agitación extrema a la vista del agua, aun cuando sólo fuera pintada en un cuadro. Se ha podido contar, en un solo y mismo sujeto, no solamente una doble conciencia, sino tres, y aun cinco diversas y alternantes, cada una con sus recuerdos propios; solamente en algunos casos y con respecto a algunos estados había recuerdos comunes. Todavía más sorprendente es el estado de *dos conciencias simultáneas*. A instigación de otra persona el sujeto expresará mediante signos o por la escritura, o ejecutará cosas que su conciencia normal ignora o

(1) Fr. Lange. *Les principaux groupes de maladies mentales* (en danés). Copenhague, 1894, p. 184-190.

rehusa hacer, siempre que se tenga cuidado de absorber completamente su atención en otra cosa. Sabido es que un sujeto ejecuta muchas veces a una hora fija un mandato que ha recibido en estado hipnótico, y olvidado después. Ahora bien; se ha podido mostrar en varios casos que la ejecución de una orden semejante (sugestión post-hipnótica) provenía, sin duda alguna, no de la conciencia normal del sujeto, sino de una «subconciencia» que respondía a todas las preguntas dirigidas al sujeto en voz baja por una persona colocada detrás de él, mientras que la conciencia normal estaba por entero ocupada en otra cosa, por ejemplo, en una conversación. Muchas veces la «subconciencia» critica los actos de la «conciencia normal» sin que ésta sospeche lo más mínimo. Hay en esto una disgregación de la vida consciente; no sólo se ha formado un nuevo yo real que coexiste con el antiguo, sino que cada uno de los dos *yos* tiene su síntesis, de suerte que el nuevo comprende al antiguo, pero no inversamente. Muchas veces es otro sentido el que domina, otra tonalidad afectiva la que reina en el uno y el otro. No es, pues, extraño que la personalidad secundaria (la subconciencia) prefiera a veces tener su nombre especial, para no confundirse con «la otra» (1).

Por extraños y anormales que sean estos fenómenos, no faltan, sin embargo, en la vida normal hechos que los recuerdan de cerca más o menos. Toda distracción, toda

(1) Estos fenómenos se encuentran descritos al pormenor y de modo notable analizados en *l'Automatisme psychologique* de Pierre Janet, p. 84 y sig.; 223 y sig.; 316 y sig.—La expresión «subconciencia» parece justa, porque la opinión que considera los actos de la «personalidad secundaria» como ejecutados con conciencia, está fundada en buenas razones (véase I, 6), en mejores, a decir verdad, que la que atribuye la conciencia a la «personalidad primaria» (la más limitada de todas). Véase Binet, *Les alterations de la personnalité*. París, 1892, p. 88, 315, y las observaciones del mismo autor en *l'Année psychologique*, II, p. 904 y siguientes.

concentración de la atención más enérgica, toda susceptibilidad con respecto a los influjos exteriores mayor que de ordinario, tienen alguna analogía con los fenómenos citados. El caso siguiente, entre otros, recuerda bastante bien lo que ocurre en las sugerencias post-hipnóticas. Estando sentado en mi despacho y dispuesto a escribir, me ocurre la idea de comprobar un dato en un libro que se encuentra en un estante colocado al otro extremo de la habitación. Continúo, sin embargo, escribiendo, y me absorbo más en mi asunto. Un poco más tarde me levanto y voy al estante sin saber, en el primer momento, lo que voy a hacer allí, hasta que la reflexión me lleva a dar con lo que quería comprobar. En el intervalo transcurrido entre la idea y su ejecución, la primera se ha continuado inconscientemente y ha pasado involuntariamente a la ejecución antes que la conciencia normal lo haya advertido (véase III, 6, 10). Sin embargo, los casos tomados de la vida ordinaria (1) no son más que débiles aproximaciones de la conciencia, propiamente dicha. Esta, a su vez, no es más que una aproximación de la disolución casi total de la unidad real de la conciencia que puede resultar de una enfermedad mental avanzada (véase II, 5). El enigma no es, como creía Hume, la unidad y la cohesión de la conciencia, sino por el contrario, su disgregación en síntesis o *yos* más o menos independientes. Sin embargo, el problema contenido en la formación de estas síntesis independientes es en realidad el mismo que el que encierra la primera aparición de una síntesis como la conciencia. Solamente Hume no se ha dado cuenta de que ninguna sensación, representación, etc., existe de otro modo que como elemento de una síntesis de este género.

(1) Se ha visto la posibilidad de provocar también por la práctica, en sujetos normales, actos que les parecen ejecutados por otros que ellos mismos. *Année psychol.* III, pág. 643-647.

6. CONSERVACIÓN DE LAS REPRESENTACIONES.—En su forma más simple, las representaciones son sensaciones reproducidas o evocadas de nuevo. Pero es evidente que cabe distinguir la representación de la sensación continuada; hay, pues, un *intervalo entre la sensación original y la representación en que aquella se renueva*. Se presenta, pues, el problema de saber *de dónde proceden las representaciones*. ¿Surgen de una nada psicológica, o tienen una existencia en el umbral de la conciencia? Sabemos ya por qué hipótesis se puede responder a esta pregunta, enlazándola con el problema general de la relación de lo inconsciente a lo consciente (véase III); no podemos hacer otra cosa que conceder a las representaciones de las que hemos tenido sensaciones correspondientes, una relación más estrecha con nuestra conciencia, que a aquellas cuyas sensaciones correspondientes no han aparecido jamás en ella. Además, las representaciones que se presentan de nuevo, tienen la singular propiedad de poder sufrir modificaciones y alinearse o fundirse en grupos nuevos. Las representaciones no están siempre presentes a la conciencia, ni actúa la elaboración sufrida por ellas sin que la conciencia intervenga, por lo que cabe atribuir valor positivo a la idea de una actividad psíquica inconsciente, a pesar de todas las dificultades que se encuentran cuando queremos formarnos idea clara y consecuente del enlace continuo entre lo inconsciente y la conciencia. Cuando se habla de huellas, de residuos o de disposiciones, subsistentes después que las sensaciones y las representaciones han desaparecido de la conciencia, partimos de la suposición de que debe haber en la esfera del espíritu algo que se asemeje a la conservación de la fuerza en la materia. Nos hemos servido ya de una analogía de este género para explicar la reproducción (V. B. 1.) y el yo real (V. B. 5). La psicología no podría dispensarse de ello en cuanto trata de explicar estados recientes por otros más antiguos y separados de ellos por el tiempo. Sin em-

bargo, hay en este punto, entre la materia y el espíritu, la gran diferencia de que en la una se puede mostrar la energía potencial como estado de equilibrio dado de manera precisa, en tanto que nada análogo es posible en la esfera del espíritu (véase II, 2 y 8). Desde el punto de vista puramente fisiológico, no hay aquí dificultad especial, porque es cosa fácil de comprender por sí misma, que habiendo tenido lugar un proceso cerebral, en un caso dado, puede producirse más tarde otro semejante, y que esto puede ocurrir tanto más fácilmente cuanto la repetición y la práctica hayan sido de más larga duración. Podemos figurarnos como si las moléculas interesadas se colocaran, por efecto de la repetición, de tal suerte, que su equilibrio fuera más fácil de romper. En cambio, no tenemos ninguna imagen a nuestra disposición para aclararnos el sentido que podría tener una energía potencial del espíritu, porque un estado en que nada cambia de lugar, un estado de equilibrio o de uniformidad, es, desde el punto de vista psicológico, lo inconsciente y que por tanto cae fuera de la introspección.

Bastantes experiencias muestran que la facultad de reproducción puede conservarse durante un tiempo notablemente largo. Representaciones que no han aparecido en bastantes años, pueden ser recordadas en el momento oportuno. Hay en nosotros más representaciones virtuales de las que podemos hacer actuales en un momento cualquiera, y quizás aun durante todo un período de nuestra vida. Es una de las razones por las cuales el conocimiento de nuestro propio yo es tan pequeño y limitado. La multiplicidad de las predisposiciones (representaciones virtuales) contrasta violentamente con el corto número de representaciones actualmente dadas en cada momento. En la relación de la facilidad y de la abundancia con que la vida representativa en potencia puede llegar a ser actual, hay muy grandes diferencias individuales. Además, la facilidad tanto como la abundancia

—como se ha podido ver por la descripción del yo real (5) y como lo mostraremos más adelante (V. B. 8; VI. F; VII. B. 2)—dependen en parte muy considerable de otros elementos de la vida consciente que los únicamente intelectuales.

Danse notables ejemplos de reaparición súbita de recuerdos, que parecían completamente desvanecidos, en las emociones violentas, las situaciones no habituales, el hecho de volver a ver ciertos paisajes, etc. Todo lo que nos impresiona o conmueve de modo especial es capaz de hacer revivir antiguas representaciones. En la vejez, son principalmente los recuerdos infantiles los que con facilidad reaparecen (en tanto que los hechos recientes no subsisten muchas veces en la memoria sino de modo imperfecto). En los accesos de fiebre, durante el estado hipnótico, o después de la absorción del opio, recuerdos de que la conciencia no dispone en otros estados, reviven con abundancia, vivacidad y colorido maravillosos. En el momento de la muerte, por ejemplo, en el individuo que se ahoga, surgen muchas veces recuerdos que le hacen creer que todo su pasado se desarrolla a su vista. Por el hipnotismo se ha llegado a evocar en los histéricos su yo real antiguo, es decir, su carácter, sus conocimientos, su vida afectiva, tales como eran en otro tiempo; el sujeto hablaba y obraba como si de pronto se encontrase en la edad de seis o de diez años, etc. Es necesario, pues, que la posibilidad de esta nueva evocación haya subsistido. La muerte de la representación no ha podido ser más que aparente (1).

(1) Se hallará una serie de ejemplos de los fenómenos aquí mencionados en CARPENTER, *Mental physiology*, cap. X.—De QUINCEY, *Confessions d'un mangeur d'opium* (trad. Descreux, París, Savine, 1890). — DESSOIR, *The magic mirror* (Monist, vet, 1898). — BINET, *Les altérations de la personnalité*. París, 1892, págs. 236-244.—*La Revue philosophique* de 1896 contiene una interesante discusión sobre el yo de los moribundos.

La tenacidad de las representaciones para conservarse ha llevado a ciertos psicólogos, notablemente a Herbart (1), a pensar que ninguna de ellas desaparece, sino que puede simplemente ser suplantada por otra, de suerte que la supresión del obstáculo bastaría para hacerla reaparecer. Cada representación se asemejaría a un resorte de reloj que se suelta en cuanto deja de sujetársele. La única consecuencia rigurosa que puede deducirse de la experiencia es que no tenemos derecho a considerar las representaciones como absolutamente desvanecidas porque no se las recuerde. Además, la teoría de Herbart, enteramente como la de Hume (5) da a los elementos particulares de la vida consciente excesiva independencia. La reproducción de una representación tiene siempre lugar por medio de la conexión en que se encuentra con otros elementos conscientes, o como se dice de ordinario, por asociación. La facultad de reaparecer no puede ser absolutamente referida a la representación aislada.

7. Antes de pasar a la exposición de las leyes que rigen la producción y el enlace íntimo de las representaciones, examinemos primeramente su relación en algunos estados del mismo género, y luego, las condiciones generales que determinan la memoria.

a. RECUERDOS-IMÁGENES, ALUCINACIONES, ILUSIONES. — En su forma más simple, la representación es una sensación reproducida, y la reproducción supone un intervalo transcurrido. Pero la sensación puede prolongarse inmediatamente, y el efecto consecutivo a la excitación se traducirá (véase V., A., 3, b) en *sensaciones consecutivas* (son principalmente frecuentes en la esfera de la vista, donde toman el nombre de imágenes consecutivas). Cuando nos

(2) *Lehrbuch der Psychologie*, § 11 y 26.

hemos fijado por algún tiempo en el sol, su imagen subsiste una vez cerrados los ojos. A veces se produce una imagen consecutiva suplementaria, presentando el color contraste de la sensación original. Esta especie de sensaciones, particularmente frecuentes en los órganos debilitados, tiene de común con las representaciones, el no ir acompañadas de excitación inmediata del órgano; se distinguen en que no se deben a una reproducción, sino que son prolongación directa de la sensación original. Se distinguen de las sensaciones propiamente dichas en que se mueven con el órgano; de ordinario desaparecen pronto, o no las notamos, porque no tienen valor práctico (1). Al concentrar la atención en una imagen consecutiva se puede provocar una imagen-recuerdo del objeto visto, que exceda en vivacidad y en claridad a los recuerdos-ímagenes (representaciones libres) ordinarias. Fechner (2) llamaba a este fenómeno *imagen-recuerdo consecutiva*. Aun las personas que de ordinario no tienen recuerdos-ímagenes bastante vivos y coloreados, pueden tenerlos de este modo, al menos por un momento. Sus recuerdos tienen, pues, necesidad de que la sensación real se presente a prestar su auxilio, por decirlo así. Aquí se manifiestan todavía bastantes particularidades individuales. En algunos, es la imagen misma; en otros, es la concentración de la atención en la imagen la que desempeña el principal papel. Fechner obtenía una imagen consecutiva complementaria después de haber mirado un objeto a la luz ordinaria del día; sin embargo, concentrando la actividad de la memoria en esta imagen, aparecía en seguida un recuerdo-ima-

(1) V. EXNER. *Das Verschwinden der Nachbilder bei Bewegungen* (Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane; I), p. 47 y sig. 50.—Para más pormenores sobre las sensaciones consecutivas, véase DESSOIR. *Der Hautsinn*, p. 239 y *l'Année psychologique*, I, p. 520 y sig.

(2) *Elemente der Psychophysik*. II, p. 492. NEWTON había ya observado este fenómeno: BREWSTER, *Life of Newton*, I, p. 297.

gen con el mismo colorido que el objeto y sin residuo complementario. De las observaciones que yo mismo he hecho, resulta que puede ser recordada la imagen consecutiva misma. Habiendo mirado una ventana (cruz obscura sobre fondo claro) obtuve una imagen negativa (cruz clara en fondo obscuro). Esta imagen desapareció gradualmente, pero en el sitio del campo visual en que había desaparecido quedó una mancha nebulosa y blanquecina, y cuando concentré mi atención en esta nube, la imagen se repitió. Esta última es, pues, propiamente la *imagen-recuerdo consecutiva de una imagen consecutiva*.

Distingúense, además, las representaciones libres o recuerdos imágenes de las ilusiones de los sentidos y las alucinaciones. Toda *ilusión de los sentidos* supone una sensación. Una impresión exterior ocasiona la producción de una imagen. Pero a esta sensación vienen a asociarse o fusionarse representaciones que no debieran hacerlo, porque nada tiene que ver con ella. La ilusión sensible es una percepción parcial falsa (V, B, 4): *b* y *c* vienen a asociarse a (A^a) aunque, en este caso, no pertenecen realmente al mismo conjunto que A. Hay, pues, interpretación errónea de una impresión objetiva. Así es, por ejemplo, como la luz de la luna nos hace tomar un paño blanco por un fantasma, o un resto de navío destrozado en la arena por un grupo de hombres. Así es también como, por efecto de sensaciones morbosas experimentadas en las vísceras, imaginamos tener el cuerpo ocupado por bichos o por el diablo, o el loco toma su sombra por una rata que le persigue; cuanto más corre, más lo hace también esta última. La ilusión de los sentidos se distingue de la *alucinación* en que en ésta falta la impresión ocasional, o al menos no tiene más que un valor enteramente secundario (1). Pero

(1) Esta distinción de la ilusión y la alucinación se debe a Esquirol, *Des maladies mentales*, I, cap. II-III.

como es bien difícil determinar que falte del todo, no hay, propiamente, entre la ilusión y la alucinación más que una diferencia de grado. Con mucha frecuencia las alucinaciones comienzan en forma muy poco precisa, en estado de manchas o resplandores en el campo visual, de zumbidos confusos en el oído, y sólo más tarde toman la forma de imágenes, que tienen para el sujeto un sentido preciso. Los recuerdos y las representaciones desempeñan, por tanto, en este punto, papel análogo al de las sensaciones en la ilusión de los sentidos. La alucinación se distingue de las representaciones libres ordinarias en que posee una vida y una claridad que no pertenecen habitualmente más que a la sensación y a la percepción; así, se la considera fácilmente como una percepción real. Desde el punto de vista fisiológico, su producción parece debida a que los centros sensibles se colocan, por efecto de causas internas, en un estado desacostumbrado. Se ha emitido la opinión de que serían los centros infracorticales del cerebro (véase II, 4) los que obraran entonces sobre los centros superiores como si hubieran recibido excitaciones del exterior (1), en tanto que las representaciones libres corresponderían a procesos que tendrían esencialmente lugar en la corteza cerebral. El sujeto ve y oye hablar de formas que no están presentes, pero que tienen para él tanta realidad que no duda de su existencia. De la alucinación propiamente dicha se ha distinguido hace algún tiempo (2) la *pseudo-alucinación*, en la cual se producen imágenes vivas, independientes de las impresiones exteriores, y sin enlace con los recuerdos, pero que no son tomadas por la realidad verdadera, ni aun si el individuo se inclina a considerarlas como signos, ame-

(1) Meynert. *Das Zusammenwirken der Gehirnteile* (Vorträge, Wien 1892, p. 219, 226).—Fr. Lange. *Les principaux groupes de maladies mentales* (en danés) p. 21, 49.

(2) Kandinsky: *Kritische und klinische Betrachtungen im Gebiete der Sinnestäuschungen*, Berlín, 1885.—Ya Bonnet (*Essai analytique*, p. 426 y sig.) describía fenómenos de esta clase.

nazas o advertencias que le son objetivamente dadas por otros seres. El sujeto atribuye a las pseudo-alucinaciones origen exterior, objetivo, aunque no se le presentan con el mismo sello de realidad exterior que la sensación y la percepción. Si la imagen de un león es alucinatoria, al sujeto le infundirá miedo; si es simplemente pseudo-alucinación, no experimentará terror alguno, aunque el león le ponga la pata en el hombro; pero quizás considerará el fenómeno como símbolo o presagio. La mayor parte de los fenómenos hipnagógicos (III, 8) son pseudo-alucinaciones; la embriaguez del opio puede también producirlas. Las imágenes del ensueño son ilusiones de los sentidos, pseudo-alucinaciones o alucinaciones verdaderas. En los sujetos histéricos se puede dar una cierta dirección a las alucinaciones, ordenándoles durante el sueño hipnótico que vean inmediatamente un cierto objeto (1), o, de modo menos directo, influyendo en sus órganos sensibles; las alucinaciones se determinan entonces claramente por los colores, los sonidos, el olor o el sabor que las han afectado (2). En esta última especie de alucinaciones, los recuerdos y el carácter del sujeto intervienen de manera decisiva.

Es problemático si las alucinaciones y pseudo-alucinaciones pueden nacer de representaciones ordinarias cuya fuerza y vivacidad se han aumentado. En una emoción notablemente violenta, las representaciones del recuerdo pueden acercarse a la vivacidad, a la claridad, al carácter repentino, a la consistencia de las alucinaciones, y sobre todo de las pseudo-alucinaciones. Hay, sin embargo, una señalada diferencia entre las representaciones libres (de la memoria y de la imaginación) y las alucinaciones, principalmente porque la aparición de éstas no puede expli-

(1) Pierre Janet. *L'Automatisme psychologique*, p. 150 y siguientes. (Alucinación con punto de referencia.)

(2) Charcot. *Clinique des maladies du système nerveux*. II, página 22-55.

carse completamente por las leyes que rigen el nacimiento de las representaciones libres. (Véase 8). Cuando la alucinación comienza en forma elemental y falta de precisión, o es provocada por una excitación sensible, no adquiriendo sino más tarde la forma de una imagen determinada, intervienen los recuerdos del individuo, y se comprende que el contenido de la alucinación concuerde con el campo de las experiencias y de las representaciones del sujeto (1).

En lo que concierne a la *vivacidad y claridad de los recuerdos ordinarios y de las representaciones de la imaginación*, hay grandes diferencias entre los diversos individuos. La única medida de que podemos servirnos en este punto es el grado en que la representación libre se aproxima a la sensación o a la percepción. Sin duda, los grados de viveza y claridad son muy variables, según los distintos individuos; de suerte que el aproximarse en estos dos respectos a la sensación no tiene el mismo sentido en todos; mas, la *relación entre sensación y representación* puede muy bien ser un objeto de comparación entre ambas. En una, esta diferencia es muy pequeña; en la otra, muy grande.

De 120 personas, la mayor parte estudiantes jóvenes, que contestaron un cuestionario psicológico, 60 me declararon que tenían representaciones visuales muy claras y vivas. Una de ellas dice de sus representaciones visuales que son «prodigiosamente fuertes y vivas»; otra tiene a veces «representaciones visuales de una fuerza casi sobrenatural»; en un tercer caso, las representaciones particulares de la vista son «casi visiones»; en un cuarto, tienen casi el carácter de percepciones reales; en un quinto, el

(1) Para ejemplos de formación progresiva de las alucinaciones ingeridas en un punto de partida elemental, consúltese la *Autobiografía* de Cellini (trad. alem. de Goethe. I, p. 323).—Hagen, *Die Sinnesästhetik*, Leipzig, 1837, p. 36.—Gurney, Miers y Podmore. *Les Hallucinations télépathiques*, traducido del inglés, página 176 y sig.—Lasserre. *Notre-Dame de Lourdes*.

recuerdo produce «el mismo efecto que una percepción actual».—La mayor parte de los que tienen representaciones visuales muy vivas ven los objetos como coloreados en su imaginación o en su memoria; no es esto, sin embargo, necesario. Algunos declaran que, aun cuando sus representaciones se aproximan mucho a las percepciones reales, son, sin embargo, «semejantes a fotografías» o «gris negro sobre fondo claro».—45 personas declaran que sus representaciones se alejan mucho de sus sensaciones y de sus percepciones; son «suaves, pálidas, faltas de precisión, lejanas», como fotografías poco dibujadas, «como imágenes colocadas en semi-oscuridad».—Uno dice que la palidez de sus representaciones le admira sobre todo cuando vuelve a ver de nuevo el objeto de su recuerdo.—Sin embargo, el color suave de la representación no le impide necesariamente producir un grave efecto en la conciencia, por su acción sobre el sentimiento.

En algunas respuestas se hacía notar que la vivacidad del recuerdo dependía de la distancia a que la cosa vivida se hallaba en el pasado, de la claridad de la percepción primitiva o del grado de interés propio del recuerdo. Algunos experimentan dificultad para formarse una imagen-recuerdo de sus allegados; necesitan de un esfuerzo para poder evocar una imagen de este género («es necesario que me forme mi madre», dice uno), mientras que las imágenes-recuerdos de personas extrañas se forman muy fácilmente. Sin embargo, yo también he encontrado un ejemplo de lo contrario (1).

Por lo que concierne a la *modalidad de los recuerdos* son ciertamente las representaciones visuales las más importantes y frecuentes. De las 120 personas citadas, 90 se

(1) Véanse las investigaciones anteriores de Fechner (*Elemente der Psychophysik*, II, pág. 490-491) y de Galton (*Inquiries into human faculty*, London, 1883, pág. 83-114).

pronuncian más o menos en este sentido. Sin embargo, en muchas, las representaciones auditivas intervienen al mismo tiempo, sobre todo cuando el sonido ha tenido una importancia característica en el momento de la producción del primer fenómeno. A la imagen visual que nos representa a un individuo en posición que nos es familiar, se asocia, por ejemplo, la representación auditiva de su voz o de su risa. En algunos, el recuerdo es visual o auditivo según que el hecho ha influido más sobre la vista o sobre el oído. Solamente en un número muy pequeño las representaciones del oído son tan vivas como las de la vista. El enfermo de Charcot anteriormente citado (V. B. 1.) que tenía primitivamente una memoria visual excesivamente viva, recobró, una vez curado de su enfermedad nerviosa, la facultad de representarse las cosas vivamente, pero llegó a ser auditivo, en vez de visual como era antes.

En las *representaciones verbales*, son las de orden kinestésico de los órganos de la palabra (quizás sus movimientos reales) las que desempeñan con frecuencia el papel principal. De las 120 personas citadas, 32 son motoras, 31 visuales, 7 auditivas, mientras que 21 declaran que la modalidad de sus representaciones verbales depende de la forma bajo la cual han aprendido primeramente la palabra. Por regla general, sin embargo, los recuerdos visuales y auditivos actúan al propio tiempo en los motores, e inversamente; las representaciones verbales visuales (sobre todo cuando se hace un gran esfuerzo para representarse la palabra con mayor claridad) conducen, por regla general, a representaciones kinestésicas o movimientos reales de los órganos vocales. De los 21 individuos cuyas representaciones verbales diferían según los distintos casos, varios eran motores o auditivos con respecto a las palabras oídas; visuales, para las que sólo habían conocido por la lectura. Con respecto a las palabras danesas eran, por consiguiente, en general motores o auditivos, y visuales para las extran-

teras (1). Sin embargo, he hallado también un ejemplo contrario. Por lo que concierne a las representaciones verbales, todos deben comenzar por ser motores o auditivos. Si en el conjunto de las personas citadas se ha hallado un número relativamente considerable de visuales, depende evidentemente de que se componía en su mayor parte de estudiantes (2).

b. CONDICIONES DEL RECUERDO.—Al considerar las condiciones que más favorecen la conservación y producción de los recuerdos-imágenes, será preciso notar en ellas principalmente tres especies: las que son contemporáneas del fenómeno primitivo, las que determinan la reproducción y, finalmente, las que se refieren a la naturaleza misma de los recuerdos.

a EL RECUERDO CONDICIONADO POR LAS CIRCUNSTANCIAS EN QUE SE FIJA.—Las condiciones más importantes para ser fijadas son la *frescura* del estado orgánico y la *atención*. Por esto la infancia y la juventud constituyen la época más propia para el estudio. En la vejez, lo que se olvida en primer término son los últimos acontecimientos, según la ley general de que las adquisiciones más tardías desaparecen las primeras (véase IV, 4.) Esta ley se halla igualmente comprobada en los casos de apoplejía y de epilepsia.—El *tiempo* y la *repetición* desempeñan también gran papel. Lo que nos hemos asimilado deprisa desaparece

(1) Véanse ejemplos análogos en BALLEZ (*Le langage intérieur*, cap. V) y BALDWIN (*Internal Speech and Song*, Philos. Review, July, 1893, págs. 387 y siguientes).

(2) Charcot es el que primero ha llamado la atención sobre las diversas modalidades de las representaciones verbales, que descubrió en el curso de su estudio sobre la afasia. Se encontrarán expuestas sus teorías en el libro de Ballet. Véanse algunas observaciones críticas e históricas en *L'Année psychologique*, III, páginas 520-394.

también pronto. Atascándose la cabeza no se llega al mismo resultado que mediante el estudio verdadero. Si se distribuyen en un tiempo más largo las repeticiones de lo que se quiere grabar en la memoria, se retiene mejor que si se las encierra en un corto plazo. En los debilitamientos patológicos de la memoria, se olvidan ordinariamente, primero las palabras que expresan cosas concretas e individuales, luego las que designan ideas abstractas y relaciones. Esto podría explicarse por la facilidad que tenemos de representarnos sin palabras las personas o las cosas, en tanto que las ideas abstractas y las relaciones no se fijan sólidamente en nuestro espíritu, sino mediante la ayuda de las palabras. Adquirimos así bastante más ejercicio en el uso de las palabras que tienen sentido abstracto, que en el de las que tienen significación concreta (1). En general, retenemos más fácilmente las cosas que las palabras. Cuando se trata de palabras de significación concreta, la imagen del concepto tenderá a rechazar la representación verbal, lo cual no ocurre con los términos abstractos. La extrema rareza de los recuerdos que conservamos de los primeros años de la infancia, se explica en parte porque las experiencias realizadas durante ellos son muy diferentes de las de los que les siguen en parte, porque durante este período, en que el cerebro desempeña papel poco activo (véase IV. 4), las representaciones tienen poca organización y fiijeza.

β. EL RECUERDO CONDICIONADO POR LAS CIRCUNSTANCIAS DE LA REPRODUCCIÓN.—En esto son también la *frescura* y la *atención* las condiciones principales. Durante un estado de fatiga, las representaciones pueden faltar casi todas, en tanto que bajo el influjo de la alegría o del opio (6)

(1) Kusmaul, *Les troubles de la parole*, trad. del alemán por Rueff, pág. 211 y siguientes.

pueden aparecer en escena multitud de representaciones de que no dispondríamos de ordinario. Además, es preciso en todo lo posible que el estado general y la disposición afectiva presenten cierta semejanza con los en que se hallaba en el momento de fijarse (aun cuando el contraste sea también capaz de obrar por sí mismo). Los delirios de la fiebre no reaparecen muchas veces en la memoria hasta el momento de un nuevo acceso, y lo que ha ocurrido durante un estado hipnótico, no vuelve hasta el momento de un nuevo estado. (Acerca de la doble conciencia, v. 5.)

γ. EL RECUERDO CONDICIONADO POR LA NATURALEZA DE LAS REPRESENTACIONES.—Todo lo que es en alto grado *distinto, preciso y articulado* se retiene muy bien. Las sensaciones vitales se reproducen con menor facilidad que las visuales y auditivas, las más distintas y mejor articuladas que tenemos. Los sentimientos se reproducen menos fácilmente que las representaciones del objeto que los ha suscitado o acompañado. Retenemos mejor lo que comprendemos que lo que no comprendemos. La memoria visual prima sobre las otras por su capacidad en presentar una multiplicidad considerable y fijarla al mismo tiempo en forma clara y ordenada. Los prodigios de memoria son probablemente siempre visuales. Formándose en el espíritu esquemas alineados, dan a una masa de pormenores, sin enlace por sí mismos, cierta distribución determinada, susceptible de reemplazar el orden que una comprensión clara produce espontáneamente. Retenemos también mejor el tiempo y las representaciones temporales, cuando se representan bajo la forma de una línea.

8. a. LA ASOCIACIÓN DE LAS REPRESENTACIONES ESTÁ SOMETIDA A LEYES.—Cuando nos abandonamos al curso de nuestras representaciones, las imágenes que surgen parecen venir «por sí mismas», enteramente como las sen-

saciones inmediatas. Unas y otras hemos de tomarlas como son y como vienen. Cuando la diferencia y la oposición entre las representaciones que surgen y las que preceden son muy grandes, aquellas representaciones nos parecer inexplicables. El efecto parece en este caso no tener relación alguna con la causa. Si se añade a esto el modo repentino como las representaciones suelen aparecer, no es de admirar que muchas gentes, que no admitirían interrupción alguna en la serie de las causas del mundo físico, puedan, sin embargo, pensar que el mundo psíquico no está sometido a ninguna ley física. Hemos visto ya (cap. III) que el mundo de la conciencia no es un sistema cerrado, y no llega a ser inteligible sino cuando se admite una acción recíproca entre la conciencia y lo inconsciente. Todas las condiciones de la aparición de un estado psíquico, no se dan en la vida representativa y afectiva; muchas veces son disposiciones e instintos inconscientes, hereditarios o adquiridos, los que desempeñan el principal papel, y el observador no aprende a conocerlos más que por sus efectos. Las leyes de la acción recíproca de las representaciones conscientes no son por consiguiente más que hilos conductores que pueden dirigirnos cuando tratamos de comprender las variaciones de los fenómenos de conciencia o, reglas empíricas, merced a las cuales establecemos orden en el caos de las experiencias. Pero cuando podemos hallar la confirmación de estas reglas mediante un estudio más profundo de los fenómenos psicológicos, la hipótesis del encadenamiento causal, admitida por el sabio, al encontrarse en presencia tanto del mundo interno como del exterior, adquiere mucha más fuerza. Y cuando un fenómeno no se deja explicar suficientemente por estas reglas, deducimos solamente que debe haber en él leyes ignoradas, o que el encadenamiento de las causas debe ser demasiado complicado para poder reducirse a puntos de vista simples.

b. LEYES DE ASOCIACIÓN.—Para exponer las leyes de la asociación de las representaciones, emplearemos el procedimiento que consiste en figurarse una representación (o sensación) particular, como dada, y preguntarse qué representaciones habría de provocar conforme a la experiencia. De hecho, jamás es provocada una representación por un elemento único; siempre hay varios que actúan juntos, y muchas veces las representaciones anteriores han tenido una acción preparatoria. El elemento que asignamos como punto de partida para la asociación no es, pues, la causa única, sino solamente la más importante de la producción de las representaciones sucesivas (1). Prueba de ello es que una sola y misma representación no es siempre capaz de evocar la misma y única representación distinta. Experiencias hechas en este sentido han mostrado que de 400 palabras muy usuales, recitadas cuatro veces ante cuatro personas distintas, ni en una sola se suscitó cada vez la misma asociación (2). Las leyes o formas de la asociación que vamos a exponer seguidamente, no deben por el momento considerarse sino como datos empíricos; más tarde habrá lugar de investigar si pueden reducirse a una sola forma fundamental y deducirse de la naturaleza general de la conciencia (II, 5). Nos colocaremos, por tanto, para tratar la teoría de la asociación de las representaciones, en el mismo punto de vista que en la teoría de las sensaciones (V. A. 1, 5).

I. ASOCIACIÓN POR SEMEJANZA.—Fórmula psicológica: $(a_1 + a_2)$ (3).

(1) V. *Ueber Wiedererkennen*, Vierteljahrsschrift, XIII, página 50; XVI, pág. 187.

(2) Münsterberg, *Experimentale Beiträge zur Psychologie*, IV, pág. 30.

(3) La diferencia de los índices significa que la semejanza no es nunca absoluta, ni tiene necesidad de serlo. Siempre habrá diferencias en este punto.

1. El más alto grado de semejanza que pueda obrar en una asociación es la *coincidencia*, por la cual una representación evoca otra que, para la conciencia, es idéntica a la primera (séalo o no en realidad). Esta especie de semejanza actúa ya en el reconocimiento inmediato o percepción (véase V. B. 1 y 4 *sub fin*). La cuestión de saber si es preciso o no considerar el reconocimiento inmediato como un caso de asociación de ideas, se resolverá en un sentido o en otro, según que exija o no, para que haya «asociación», que los dos elementos existan libremente. No lo hacen en el reconocimiento inmediato porque los elementos no se presentan en él en estado independiente, sino que se funden de modo inmediato el uno con el otro, en cuanto la excitación se produce (1). Muchas veces el reconocimiento (que desde luego no es ya inmediato) no se verifica sino por medio de una asociación libre por semejanza, habiendo de ser evocada primeramente la sensación o representación primitiva en el estado de representación libre, para que la sensación o representación actual pueda parecernos ya conocida.

2. Un grado más lejano de semejanza es la *semejanza cualitativa*. Esta dae entre propiedades que sin duda no pueden identificarse, pero que, sin embargo, parecen de la misma familia. Las representaciones de estas propiedades se evocan mutuamente. Una semejanza de color como la del anaranjado y el amarillo puede fundar una asociación. Un retrato puede evocar la representación de una persona, y ésta la idea de otra. En este caso el punto de color y la

(1) Han demostrado experiencias varias que la rapidez del reconocimiento y la de la asociación, aumentan y decrecen juntas. Bourdon (*Rev. Philos.* 1895, II, pág. 185) observa que este hecho se explica si se considera el reconocimiento como una especie de asociación por semejanza. Es preciso, sin embargo, mantener rigurosamente que constituye un caso límite; el reconocimiento es a la asociación por semejanza ordinaria lo que la tangente a la secante.

forma no serán nunca completamente idénticos. La semejanza cualitativa es la que hace que, aun personas que no entienden nada de óptica, ordenen los colores del mismo modo que se presentan en el espectro, y que seamos capaces de reconocer objetos con una luz diferente, personas o cuadros reproducidos sin colores, y una melodía trasportada a tono distinto. Muchas veces la semejanza consiste sólo en la forma, como en la serie siguiente: espiral, tirabuzón, bucle de pelo, rabo de cochinillo. Las aproximaciones y las comparaciones son muchas veces provocadas por una semejanza cualitativa de este género, como, por ejemplo, cuando Homero compara el aspecto de las armas brillantes del ejército griego en marcha con el del incendio de un bosque lejano.

3. Semejanza aún más lejana es la de *relaciones* o de *analogía*. En ésta la representación de una relación entre las partes o las propiedades de un objeto suscita la de otro entre cuyas partes o propiedades existe relación idéntica. Un ejemplo de asociación por semejanza de relaciones son las *metáforas* del lenguaje. Así es como las palabras que designan fenómenos materiales, han venido a designar fenómenos psíquicos (I, 3). Por efecto de una analogía, los indios llamaban a las nubes vacas con ubres llenas y decían de la noche que «concibe» el día. Según Max Müller (1) ha habido en la evolución del lenguaje un período «en el que todos los pensamientos que excedían del horizonte estrecho de la vida diaria debían expresarse por medio de metáforas y no habiendo éstas llegado a ser todavía lo que son para nosotros, expresiones puramente convencionales y tradicionales, sino que eran sentidas y comprendidas, mitad en su acepción original y mitad en su acepción mo-

(1) *Nouvelles leçons sur la science du langage*, trad. Harris y Perrot. II. pág. 55.—V. acerca de las metáforas, DARMSTETER, *La vie des mots*, París, 1887.

dificada». Este periodo persiste aún hoy, hasta que las palabras reciben por trasposición significaciones nuevas. La asociación obra por la semejanza de relaciones en la imaginación poética ya cuando la comparación (como en Homero) aclara el tema principal, ya cuando éste tiene por sí mismo sentido simbólico (Aladino, sobre todo su manzana, y su lámpara). Cuando Schiller, en la obra titulada «La Danza», llevado por la fuerza del ritmo, olvida las parejas que bailan para pensar en la ley universal a que obedecen los cuerpos celestes, es la analogía la que le lleva de una a otra de las representaciones; paso que constituye el *símbolo*. Es éste una representación concreta que evoca inmediatamente otra, la cual no posee la misma claridad sensible. En los símbolos, la primera representación tiene su valor independiente y su sentido propio, aun cuando la segunda no venga a añadirse a ella. El haz de flechas para designar la unión, el águila para representar el pensamiento, son imágenes concretas, no signos mecánicos (1). La asociación por analogía tiene gran importancia en las investigaciones científicas, porque provoca la aproximación de fenómenos que, para la opinión corriente, nada tienen de común, como por ejemplo, la luna y la piedra que cae. Conviene distinguir los símbolos del esquema y la alegoría. El esquema (estilización) no tiene el carácter individual del símbolo, no es una imagen, sino una forma general que conviene a muchos objetos diferentes; una línea recta, por ejemplo, puede significar tanto el tiempo como la dirección de un movimiento. En la alegoría, la analogía no actúa inmediatamente; necesita, como intermediaria entre las dos representaciones, una tercera que comprende lo que

(1) Los símbolos no se producen siempre por analogía. Si la cruz ha llegado a ser el símbolo del sufrimiento es, por su origen, efecto de una relación histórica (asociación por contigüidad); pero cuando el símbolo se trasfiere de una especie de sufrimiento a otro, es por un efecto de la asociación por semejanza.

tienen de semejante. La imagen de una mujer con los ojos vendados, con espada en una mano y en la otra una balanza, sería ininteligible si no supiéramos lo que debe significar. El esquema se distingue del símbolo por su carácter abstracto; la alegoría, por el término medio consciente; uno y otra no son, como el símbolo propiamente dicho (1), nacidos del paso inmediato de una representación a otra.

II. ASOCIACIÓN DE LA PARTE CON EL TODO.—(Fórmula psicológica: $a_1 + [a_2 + b + c]$).

En ésta se pasa de una representación dada a un grupo entero de representaciones, en el que se encuentra una que tiene semejanza con la primera. Cuando la vista de una estufa despierta la imagen de una fragua ($a_2 + b + c$) el paso tiene lugar por mediación del fuego de la fragua (a_2), aunque este último no esté aislado de las demás partes de la fragua. El rey Lear, atacado de locura, quiere consolar de su desgracia a Gloucester, ciego; el consuelo le recuerda un sermón en que el orador, según la costumbre de los predicadores puritanos, tiene el sombrero en la mano; a su vez, el fieltro del sombrero le lleva a pensar en una posible estratagema, que consistiría en envolver con fieltro los pies de los caballos, para caer sin ruido sobre sus enemigos (2). Son caracteres enteramente secundarios los que le llevan a pensar de este modo una de las escenas después de la otra. En la demencia completa en la que la esfe-

(1) En un sentido lato se puede llamar también símbolos a los esquemas y a las alegorías.

(2) «Es preciso que tengas paciencia. Hemos venido a este mundo llorando. Lo sabes bien; la primera vez que aspiramos el aire, gritamos, lloramos. Voy a predicarte. Escúchame bien... ¡He aquí un hermoso sombrero! ¡Oh, qué buena estratagema sería cubrir las herraduras de todo un escuadrón con fieltro! Yo lo ensayaré, y cuando haya de este modo sorprendido a estos malos yernos, entonces ¡mata! ¡mata! ¡mata!»

(*El Rey Lear*, acto IV, escena VI.)

ra de las representaciones está atacada de disolución, la asociación de las representaciones está determinada por sólo la asonancia de las palabras; la semejanza de los sonidos trae como consecuencia todas las representaciones unidas a las palabras. Aun en estado normal, cada palabra despierta ya ciertas asociaciones por su propia sonoridad. Un sonido único puede evocar toda una melodía (1). Las experiencias hechas acerca de la memoria han mostrado que mientras ordinariamente una sílaba tiende más bien a evocar la siguiente que la precedente (pareciendo la reproducción precedente la más natural) ocurre otra cosa cuando forma el fin de una medida (por ejemplo, de un troqueo): en este caso evocará la medida entera (2).

III. ASOCIACIÓN POR CONTIGÜIDAD (Fórmula psicológica: $a + b$).

Aquí se efectúa el paso a otra representación cuyo contenido no está en la representación dada, ni en relación de semejanza, ni en la del todo o la parte. Las sensaciones y representaciones de cosas o propiedades que se ofrecen simultáneamente o en sucesión inmediata en nuestra experiencia, tienden a evocarse rápida y mutuamente. La representación de un individuo lleva de un modo natural a la de su casa, sus amigos, etc.; la representación de un jugador a la del tapete verde; la de un resto de naufragio a la de la playa.—La *representación de un objeto* resulta de la asociación por contigüidad de las representaciones de sus partes o propiedades. El niño aprende que la solidez y la dureza que siente no se separan del color obscuro que ve, y de la asociación recíproca de estas dos representaciones

(1) V. STEPHAN WITASEK. *Beiträge zur speciellen. Dispositions psychologi.* (Archiv für syst. Philos. III, p. 283-285.—Reproducción de «complexions».)

(2) MÜLLER Y SCHUMANN. *Experimentale Beiträge zur Untersuchung des Gedachtnisses.* (Zeitschrift für Psychol. und Physiol. der Sinnesorgane, VI, p. 163.)

nace la de la mesa. Un objeto no es para nosotros más que el conjunto de sus propiedades.—Otro ejemplo significativo de asociación por contigüidad nos lo da *la asociación de una cosa y su signo*. Una emoción y su expresión exterior están naturalmente unidas en la representación. La palabra griega que expresa «el miedo» (Φόβος), significa propiamente «huida». El alemán «erschrecken» significaba originalmente «sobresaltar». Esta relación ha ejercido probablemente un gran influjo en el nacimiento y el desarrollo del *lenguaje*. La vista de los objetos o de los hechos excitaba emociones que se han expresado por gritos o cambios fisionómicos, y se formó así, de modo enteramente natural, una asociación por contigüidad, no sólo entre la emoción y su expresión exterior, sino aun entre esta última y el hecho que la provocaba. Gracias a una repetición continua, y porque varios individuos (imitando, por ejemplo, las expresiones y los gestos de un individuo particular) formaron al mismo tiempo la misma asociación por contigüidad entre un grito y un objeto o suceso determinado, se obtuvo un medio de comunicación, por cuanto se podía estar seguro, al dar el grito, de despertar la representación que le provocaba de ordinario (1). Sin embargo,

(1) Acerca del origen del lenguaje, v. Madvig. *Om Sprogets Væsen, Udvikling og Liv* (Sobre la existencia, la evolución y la vida del lenguaje). (Progr. de Universidad), Copenhague, 1842 p. 9 y siguientes.—Whitney, *Life and Growth of Language*, London, 1875, p. 278-309.—Preyer, *Die Seele des Kindes*, 3.^a ed. p. 440 y sig.—El caso de Laura Bridgman, ciega, sorda y muda, proporcionó una interesante confirmación de esta teoría.—Tenía costumbre, para expresar su sentimiento con respecto a las personas con quienes se hallaba, o en las que pensaba, de lanzar gritos que, naturalmente, ella no oía, aun cuando (por las sensaciones kinestésicas) pudiera notar que los daba, y también que otros los percibían. Estos gritos se transformaron así poco a poco en nombres de las personas en cuestión, porque descubrió que por su medio podía conducir a los demás a representarse las personas en quienes pensaba. JERUSALEM, *Laura Bridgman*, p. 47 y sig.—Nos servimos de la asociación por contigüi-

las expresiones sonoras pueden también provenir del placer que se experimenta en imitar los ruidos naturales o el grito de los animales, o bien no ser más que movimientos espontáneos debidos a la necesidad que se siente de servirse de los músculos de la laringe. Un grito, lanzado primero espontáneamente, podría en seguida llegar a ser el signo de una cosa que se percibiera al mismo tiempo que él. Entre los indios se da con frecuencia al niño el nombre de la primera palabra que aprende a pronunciar. Sin embargo, las otras asociaciones por contigüidad les sirven además para dar nombres, porque nombran también a veces a sus hijos según el primer objeto por el que éstos muestran interés. Si el grito es superior en importancia, para la formación del lenguaje, a todas las demás expresiones de nuestros estados internos, procede sin duda de que dispone para expresar los sentimientos de la mayor riqueza de matices. Ya en el reino animal el grito es a la vez efecto involuntario de una causa que produce una fuerte impresión en el individuo y una señal para los demás. El grito de dolor es una advertencia; los sonidos seductores, un medio de atraerse los dos sexos. Según Darwin, la facultad de emitir sonidos se ha desarrollado en los antepasados del hombre, en el momento de la selección sexual, y ha sido por consiguiente asociada a las emociones más fuertes de todas: el amor ardiente, los celos y el triunfo. Esta facultad ha debido, por tanto, nacer antes de la del lenguaje articulado (1). Las diversas sensaciones tienen de

dad en la educación de los sordo-mudos para enseñarles a hablar; por ejemplo, el alumno coloca primeramente el dedo en la garganta (o los labios) del maestro, y en seguida sobre la suya (o los propios labios) para darse cuenta de si podría reproducir los mismos movimientos. La educación de la ciega sordo-muda Helen Keller, es en este punto de un interés particular. V. *Mind*; 1892, p. 574-580.

(1) *L'expression des émotions*, trad. franc. París, Reinwald, 1874, p. 91.—V. también Otto Jespersen: *Sprogets Oprindelse*. (El origen del lenguaje) en *Filskueren*, 1882, p. 851 y siguientes.

común el que actúan todas, cada una a su modo, sobre el sentimiento; no es, pues, de admirar que terminen todas por ser traducidas al lenguaje del sentimiento. Primeramente una sola propiedad hará dar su nombre a una cosa (por ejemplo, el latín *fluvius*, río, de *fluere*, correr); luego el nombre bastará para suscitar las representaciones de la cosa entera, con todas sus propiedades. Un signo o una palabra primeramente formados para significar una cosa (una relación o un suceso) puede llegar, por medio de la asociación por semejanza (en cuyo caso es una «metáfora») o mediante la asociación por contigüidad (en cuyo caso es una «metonimia») a designar cosas diferentes. Como ejemplos de metonimia pueden citarse el uso de la palabra «trono» para designar el poder real, y el de «trabajo» para designar no sólo el esfuerzo, sino también su producto (1).

c. LEY FUNDAMENTAL DE LA ASOCIACIÓN.—En las tentativas que se han hecho para reducir las diversas leyes empíricas de la asociación a una ley única (2) se ha atendido las más de las veces a la sola asociación por contigüidad. Tan sólo en apariencia, por tanto, ocurriría que una representación evocara otra por semejanza. Para demostrarlo pueden ensayarse tres caminos distintos, ninguno de los cuales, sin embargo, lleva al fin.—1.º Se hace notar que las representaciones cuyos objetos se asemejan se presentarán con frecuencia juntas en la conciencia; esto no podría explicar todos los casos de asociación por semejanza, porque algunas de las asociaciones más notables proceden

(1) V. Darmsteter, *La vie des mots*, París, 1887, p. 45 y siguientes, cuya distinción entre la metáfora y la metonimia adopto. La propiedad particular que da originariamente a la cosa su nombre se llama la determinante (Darmsteter, p. 41).

(2) He examinado más a fondo de lo que me permite aquí el espacio, todo el problema de las leyes de la asociación y de sus relaciones mutuas en mi trabajo: *Ueber Wiedererkennen* (Vierteljahrsschr. für wissenschaftliche Philosophie) p. 40-54 y 167-191).

justamente de que un fenómeno actual evoca la representación de otro lejano, poco semejante. Por ejemplo, Darwin halló que el color verde de un paisaje de Nueva Zelanda se parecía al de otro paisaje de la América del Sur, que él conocía.—2.º Se hace notar que los fenómenos que se asemejan se designan muchas veces por las mismas palabras; mas, además de que esto no es lo corriente, no siempre se piensa con palabras, de suerte que puede haber asociaciones en que la palabra no tiene en realidad importancia alguna, sobre todo cuando se trata de representaciones de fenómenos individuales (véase 7, *b*) o de personas que tienen representaciones muy claras y vivas. En tercer lugar es preciso que haya habido una razón para que se haya dado el mismo nombre a los fenómenos semejantes, que no ha podido ser otra que la semejanza misma, la cual ha hecho que se hayan agrupado y reunido estos fenómenos en una misma clase, o que se haya pasado el nombre del uno al otro.—3.º Finalmente se ha razonado de este modo: «Decir que dos fenómenos se asemejan significa que tienen ciertas cualidades comunes y otras en que difieren. Puede, pues, plantearse así el fenómeno: $X = a + b + c + d$, en tanto que para el fenómeno semejante se tendrá, $Y = a + b + f + g$. Ahora bien; si X produce Y «por medio de la semejanza», esto significa, en suma, que una vez pasados de a á b , no continuamos ya por c , sino por f . O bien, todavía, que lo que principalmente nos interesa en X es b ; vamos, pues, de X a b (desapareciendo $a + c + d$) y de b a Y (añadiéndose $a + f + g$). Mas todo este razonamiento viene a derrumbarse ante la imposibilidad en que nos hallamos de explicar todas las relaciones de semejanza por medio de esta distinción de partes o propiedades comunes y de otras diferentes. Hay semejanza entre el anaranjado y el amarillo, mas no se puede, sin embargo, dividir el anaranjado en varias partes, unas de las cuales entrarían en el amarillo, en tanto las otras quedarían como propias del anaranjado mismo. Una manzana

pintada y otra fotografiada se asemejan, pero no podemos representarnos lo que tienen de común. La forma debería ser redonda, pero nos es imposible imaginárnosla sin atribuir al objeto redondo cierto color. Aun cuando la separación de las partes comunes y de las que difieren sea posible —como en el caso de cosas que se parecen, aun cuando no haya en realidad en ellas sino algunos rasgos análogos— aun así no establecemos en primer término ninguna distinción de este género: la semejanza se trasfiere de un golpe al conjunto del fenómeno, hasta que el análisis lo restringe a la parte (1).

Aun admitiendo que la asociación por contigüidad fuera la fundamental, no sería, sin embargo, tan simple como la conciben de ordinario los que rechazan la asociación por semejanza. Desde el punto de vista fisiológico, lo que actúa en la asociación por contigüidad es, como en el reconocimiento (V. B. 1), la ley de ejercicio. El paso de una representación a otra se explica fisiológicamente por la tendencia, adquirida por los procesos correspondientes del encéfalo, efecto de repeticiones frecuentes y no interrumpidas, para transformarse una en otra. El principio que aquí obra es, pues, el mismo que en el hábito. *El ejercicio según el cual de a se pase fácilmente a b, debe hacer también que a sea reconocido.* Ciertamente *a* se habrá presentado al menos con tanta frecuencia como se ha efectuado el paso de *a* a *b*. Ninguna asociación por contigüidad podrá, pues, tener lugar, sin que el primer término se reconozca más o menos conscientemente. Es ésta una condición necesaria,

(1) Max Offner (*Ueber die Grundformen der Vorstellungsverbindung*. Philos. Monatshefte, 1892, tiradas aparte, p. 14), piensa que he cometido un error al creer que la «teoría de la contigüidad» (la que pretende reducir toda asociación a la asociación por contigüidad) admite necesariamente que el elemento común o los dos grupos de representaciones se dé ante la conciencia como intermediario *libre*. No comprendo cómo una teoría cualquiera de la contigüidad puede existir sin este supuesto.

porque *si he olvidado totalmente a, éste no podrá hacerme recordar b*, con el cual se ha presentado anteriormente. Muchas veces el reconocimiento de *a* no es inmediato, sino que es preciso la existencia previa una asociación libre por semejanza del *a* actual con el de otro tiempo para que el paso a *b* pueda tener lugar. Es verdad, asimismo, que el reconocimiento de *a* puede muchas veces ser tan inmediato y rápido que no lo advertimos y que nos admire hallar a *b* en la conciencia. Lo mismo ocurre en este punto cuando tenemos imágenes consecutivas de sensaciones que no habíamos notado, o quizás aun de impresiones que no han llegado hasta la conciencia (v. III, 6). Puede también ocurrir algo análogo en las asociaciones por semejanza. En el curso de un paseo me sorprendió enteramente tener la imagen-recuerdo muy viva de un paisaje de Suiza. Reflexionando más en ello, descubrí que debía haber sido evocada por la vista de masas considerables de nubes en el horizonte. Es, pues, la asociación por contigüidad, y no, como se ha pensado, la de por semejanza la que es necesario considerar como sensación más compleja de lo que aparenta.

Podríamos preguntarnos si desde el punto de vista fisiológico, es posible dar de la asociación por semejanza una explicación tan sencilla como de la asociación por contigüidad. La posibilidad de tal explicación resulta del hecho de que la asociación por semejanza alcanza su máximo de facilidad e intensidad cuando el cerebro está en un estado de vitalidad exuberante o de fuerte tensión, como ocurre en el vidente, en el poeta o en el pensador a quien preocupan graves problemas. Es principalmente en tales estados donde se asocian por semejanza fenómenos muy alejados uno de otro. Y es muy natural enlazar este hecho con la necesidad que habrá de experimentar el cerebro de gastar la energía en él acumulada, o de asegurar una salida a su tensión excesiva, necesidad análoga a la que provoca nuestros movimientos espontáneos. En cuan-

to una representación o un conjunto de representaciones soliciten y conmuevan fuertemente la conciencia, experimentaremos a la vez dos tendencias: una que se esfuerza en mantener la representación dominante, otra en gastar la energía. Estas dos tendencias serán satisfechas al mismo tiempo por la asociación por semejanza, puesto que, todas las veces que hay en la conciencia una representación dominante, rastrease de algún modo en las profundidades de la conciencia, un cortejo de representaciones del mismo género. Nuevas representaciones surgen, sin que las ya dadas se abandonen del todo; o en lenguaje fisiológico: procesos de la misma naturaleza (por ejemplo, de forma alternante) que los ya dados, son excitados en el encéfalo, pero van a repartirse en partes distintas. Así, pues, en cierto sentido, la ley de ejercicio obra igualmente en este punto, porque el proceso entero es, con modificaciones relativamente poco considerables, continuación y repetición del comenzado. Cuando el cerebro está ocupado por un proceso de determinada especie, es más fácil pasar a otro de especie próxima que a uno de especie enteramente distinta (1). La asociación tendría durante un estado semejante influjo perturbador.

Aun cuando la asociación por semejanza (si se hace entrar en ella el reconocimiento) sea de este modo una condición de la asociación por contigüidad, no se puede sin embargo, referir a ella todas las otras como en la asociación por contigüidad. Jamás, en efecto, hay fenómenos que sean pura y simplemente semejantes. Siempre se mezclan con ellos elementos heterogéneos; es lo que expresa, en la fórmula psicológica de la asociación por seme-

(1) Compárese con esta explicación la dada por Binet (*La psicología del razonamiento*. Madrid, Jorro, editor). Yo atribuyo la importancia principal al parentesco de las funciones; Binet piensa que son probablemente las mismas partes del cerebro las que actúan cuando tenemos representaciones del mismo género.

janza, la diferencia de los índices (a_1 y a_2). Por esto, en toda asociación, entran tanto la relación de semejanza como la de contigüidad, aunque en grado distinto, y la diferencia entre las tres grandes formas de la asociación, enumeradas anteriormente, es, por tanto, puramente cuantitativa. La segunda ley, es decir, la del paso de la parte al todo, es la que tendríamos más razones para considerar como fundamental de la que derivan todas las demás. Partiendo de la fórmula $a_1 + (a_2 + b + c)$ es fácil mostrar que las asociaciones por semejanza y por contigüidad, no son sino casos extremos de ella. Si se supone, en efecto, que b y c disminuyen indefinidamente en intensidad y claridad, se llega en el límite a la fórmula misma de la asociación por semejanza: $a_1 + a_2$. — Pero si el reconocimiento de a_2 y su fusión con a_1 se producen con rapidez e imperceptibilidad siempre en aumento, llegaremos a la fórmula de la asociación por contigüidad: $a + b$. — La esencia de toda asociación es, pues, la tendencia, dado un elemento particular, a reproducir el estado total de que este elemento u otro semejante constituían una de las partes.

Esta ley fundamental, que podemos llamar *de totalización*, nos lleva de modo natural a la naturaleza general de la conciencia, considerada como una actividad sintética.

Los elementos particulares de un mismo estado consciente no están absolutamente aislados e independientes: existen sólo como unidades de una suma, y por esto se explica la tendencia a evocar de nuevo la suma en cuanto se da una de las unidades. Tratamos de suprimir en lo posible lo que el dato presenta de fragmentario e incompleto.

He aquí, por tanto, una manifestación de la *unidad formal de la conciencia* (V. B. 5). Toda asociación es una síntesis (1).

(1) Si se quiere atender a esta relación que establezco entre la asociación y la síntesis, se verá con cuán poco fundamento se me ha colocado a veces (por ej. Wundt. *Physiol. Psychologie*, 4.^a edición

No somos nunca completamente pasivos en las asociaciones de ideas, como tampoco en las sensaciones. (A. 6-7). El enlace de nuestras representaciones depende por tanto, en cada momento, no sólo de las relaciones de semejanza y contigüidad, sino también del sentimiento dominante que determina la atención. Las leyes de asociación precitadas no tienen nunca valor entero y absoluto; solamente se aproximan a él en los momentos en que (como cuando estamos dominados por el deseo de conocer) nuestro interés trabaja justamente lo mejor que puede, para que las representaciones se ordenen conforme a su afinidad y conexión natural. Originariamente, ciertos fines e intereses prácticos hacen bajar el platillo de la balanza en favor de determinadas series de representaciones. Verificase, pues, una especie de *elección entre las representaciones posibles*, y en este punto diríase abierta la mina a multitud de *influxos inconscientes*, que actúan aun en los casos en que creemos simplemente seguir y no dirigir el curso de nuestros pensamientos. Mediante el interés, volvemos a la *tendencia*, al *instinto* y al *temperamento*, fuentes ocultas que muchas veces no se conocen más que por sus efectos. La *asociación del sentimiento o de la voluntad con el conocimiento es más profunda que la de las representaciones entre sí*. Si todos los enlaces de representaciones dependieran únicamente de las

alemana. II, pág. 482) entre los que se han llamado «psicólogos asociacionistas», que descomponen la conciencia en elementos absolutamente independientes, y explican todos los hechos psíquicos por la asociación de estos elementos. No admito en modo alguno elementos absolutamente independientes; a mi parecer, la asociación es una forma particular de la fuerza unificadora, de la actividad sintética, que constituye a mis ojos la naturaleza de la conciencia. He criticado ya la psicología asociacionista, cuyos principales representantes son Hume, Hartley, James Mill y Stuart Mill (con su *Lógica*) en mi libro sobre la filosofía inglesa contemporánea (publicado en danés en 1874 y traducido al alemán en 1889). Consúltese también mi *Geschichte der neueren Philos.* en el índice, y la palabra «Associations psychologie».

experiencias reales del individuo y de sus combinaciones, según las leyes de asociación de las ideas, la conciencia de cada cual sería mucho más clara y límpida que lo es realmente. No sería preciso creer, sin embargo, que la falta de unión inteligible provenga aquí únicamente del sentimiento. Puede éste también producir un encadenamiento más sólido de lo que sería sin esto. *El sentimiento más pujante es aquel con que el hombre adopta sus fines ideales o prácticos*; este sentimiento le lleva a buscar los medios de realizar estos fines y pone así el fundamento de un encadenamiento sólido entre todo un conjunto de representaciones. Una representación, cuyo contenido provoca la atención y un interés particular, forma, por consiguiente, un *centro de asociación*, puesto que todas las asociaciones de que es punto de partida se hallan así favorecidas. Esto nos lleva a recordar *la unidad real de la vida consciente* (V. B. 5) y su importancia para la conservación y el buen estado de la vida mental. Se podría llamar *asociación emocional* a esta especie de asociación en que los elementos afectivos desempeñan el papel más considerable, según la forma aquí descrita; interviene en todas las demás y enlaza más las cosas que si obraran solas las relaciones de semejanza y de contigüidad. Y aun es capaz de contrapesar una gran semejanza y una frecuente repetición. Muchas veces las asociaciones de ideas peculiares de un individuo no se explican sino por esta forma, que por otra parte entra muy naturalmente en la ley de totalización, porque el humor, el interés o la atención obran evidentemente aquí como elementos del estado de conjunto que se reproduce. Se obtendrán difícilmente por la experimentación ejemplos claros de este tipo de asociación, como del resto del tipo semejanza.

El estudio más profundo del influjo ejercido por el sentimiento y la voluntad sobre el conocimiento debe, sin embargo, ser aplazado para las secciones siguientes (VI, F y VII, B, 2) en que tendremos ocasión de volver sobre la

asociación emocional. Bastará añadir aquí que a veces se ha considerado la asociación por *contraste* como un género especial. Tales fenómenos se explican por el influjo del sentimiento cuando no entran de modo escuetamente simple en las leyes de semejanza o de contigüidad. Es propio de la vida afectiva moverse en medio de los contrarios, determinada como está siempre por el gran contraste del placer y el dolor; los efectos de contraste son aquí bastante más fuertes que en el dominio de las sensaciones. A una fuerte tensión en un sentido sucede de ordinario un período de relajamiento, y hasta una tendencia a dirigir nuestro interés en sentido opuesto, enteramente como el ojo cansado de un color busca el contrario. Se podría explicar por esto la necesidad que se experimenta de pasar de la imagen de la luz a la de la obscuridad, de la de lo grande a la de lo pequeño. Sin embargo, no es necesario remontarse siempre a esta preferencia por el sentimiento de los contrastes; la explicación se halla muchas veces en una relación de semejanza o de contigüidad (1). Los contrastes se comprenden en una idea común, enteramente como dos polos parten, cada uno en su dirección, de un solo y mismo centro. El enano y el gigante se apartan ambos de la media ordinaria. Además, el curso de la vida trae contrastes que se suceden, se tocan y se transforman uno en otro, como el día sucede a la noche, la alegría a la tristeza. La contigüidad puede, pues, obrar aquí como principio de asociación.

Ejemplos bien notables de las diversas formas de asociación y de su concurso los hallamos en los sólidos enlaces que se establecen por muchas gentes entre las letras del alfabeto (las vocales sobre todo), las voces, los sonidos, los números, los días de la semana, los meses, de un lado, y

(1) V. James Mill, *Analysis of the phenomena of the human mind*, 2.^a ed., Londres, 1869, I, págs. 113 y siguientes.

ciertos colores o figuras de otro. Siempre que se puede descubrir la causa de estas asociaciones inmediatas y espontáneas, vése que concuerda con las leyes precedentemente expuestas. De 120 personas que respondieron a un cuestionario ideado por mí, 61, es decir, la mitad casi, conocían las *sinopsias coloreadas o figuradas*; 21, sólo las sinopsias coloreadas; 14, las figuradas; 26, ambas especies. La asociación inmediata y espontánea de las vocales (vistas u oídas) con ciertos colores puede explicarse, en bastantes casos, por su semejanza con el nombre de estos colores (semejanzas que varían naturalmente con las lenguas), o quizás por un *paso de la parte al todo*, evocando la vocal la palabra entera de que es una parte. En otros casos, es la *asociación por contigüidad* la que obra; un estudiante, cuyo padre era pintor, había aprendido desde su más tierna infancia a conocer los colores, y éstos le habían preocupado grandemente; así, cuando aprendió más tarde las letras del alfabeto y los números, la serie de los colores le sirvió de esquema, en el que venían a colocarse estas nuevas representaciones, y le proporcionó espontáneamente un punto de apoyo para todos sus recuerdos. La *asociación emocional* puede igualmente obrar, ya sola, ya al mismo tiempo que otras asociaciones, como, por ejemplo, cuando el sonido de una vocal produce el mismo estado afectivo que un cierto color y evoca así la representación de este último. Los colores con que nos representamos los números, los días de la semana y los meses, dependen ya de las vocales que predominan en sus nombres (por ejemplo, «to»—en danés, dos—tendrá la misma que *o*; «Juli»—Julio—la misma que *u*), ya de la disposición afectiva que despiertan (y así es como se representa frecuentemente los domingos y los días festivos con colores claros). Las sinopsias figuradas son muchas veces un resto de tablas, de esquemas o almanaques de que nos hemos servido. A veces, se explican por una analogía, como cuando se representa los meses del año por un círculo o una elipse,

en los que el movimiento vuelve periódicamente hacia un punto determinado, para reanudarse en seguida. El sentimiento puede también desempeñar un papel en las sinopsis figuradas, porque los domingos y los días de fiesta ocupan muchas veces en el esquema un lugar bastante más considerable que los demás (1).

d. LEYES DEL OLVIDO.—Cuando una representación desaparece de la conciencia, las asociaciones despertadas por ella, o por otras, tienen muchas veces una importancia esencial. En este sentido es en el que se puede hablar de *leyes del olvido*, que se enlazan, por otra parte, muy estrechamente a las del recuerdo.

1.º No se puede, evidentemente, luchar de modo directo contra una representación que se obstina en presentarse. El arte de olvidar (o como se le llama también, el arte de «hacer abstracción»), puede consistir sólo en suprimir ciertas representaciones por medio de otras. El que quiere olvidar debe dedicarse a encontrar series de representaciones poderosas y considerables, en que su pensamiento pueda absorberse. Sean cualesquiera las que busque (diversiones o penitencias, trabajo o ensueño), dependerán de su carácter y de la riqueza mental de que disponga.

2.º En bastantes casos, la representación se enlaza de un golpe con otra cuya importancia e intensidad son tales que obscurece poco a poco y ahoga a la primera. Cuando

(1) Las sinopsis coloreadas son conocidas hace mucho tiempo. W. Krohn (*American Journal of Psychology*, octubre, 1892) da una lista de 85 trabajos sobre este punto. Galton fué el primero que llamó la atención sobre las sinopsis figuradas (*Inquiries into human faculty*, Londres, 1883). El trabajo más completo sobre las sinopsis coloreadas y figuradas, es el de Th. Flournoy (*Des phénomènes de synopsis*, París. Genève, 1893). Mis resultados personales concuerdan por entero con los suyos.

se enseña a un niño un objeto en la mano y se le retira en seguida, los ojos de aquél siguen ordinariamente el movimiento de la mano, en vez de quedar fijos en el objeto. Pero cuando éste, por una razón cualquiera, es capaz de excitar su atención, el niño no se preocupa de lo que le ocurra a la mano. Tal es la historia de toda educación verdadera (véase III, 4): la autoridad del maestro lleva al niño a una verdad, que acaba por adquirir valor independiente; la autoridad primitiva se retira entonces, como se retira el andamiaje una vez terminada la casa. Mejor sería poder prescindir del andamiaje para construir la casa. Muchas veces se produce una sustitución involuntaria, como, por ejemplo, cuando una cosa, primero considerada simplemente como medio, acaba por ser tomada como fin, lo que puede hacer apartar completamente la representación del fin primitivo. Pero en esta especie de sustituciones, los elementos afectivos desempeñarán siempre papel esencial (véase VI, C, 1-2). En muchos casos de asociación por contigüidad, no se tiene en cuenta el punto de partida porque las representaciones siguientes concentran sobre sí todo el interés y toda la atención (t. III., 6; V. B., 8 c).

3.º Otras veces, la representación primitiva no desaparece completamente, sino que queda como elemento accesorio en la que despierta. En las expresiones metafóricas e imaginadas, el sentido primitivo subsiste muchas veces confusamente en segundo término. Por ejemplo, cuando se habla del fuego de la inspiración, queda aún para los que no son demasiado duchos en la retórica un resplandor de la imagen del fuego real.

4.º Una representación puede, pues, ser suplantada ya por una representación enteramente extraña, evocada expresamente en otras esferas de la conciencia ($a < x$), ya por una representación que ella misma produce ($a < b$), o bien puede obrar a título de elemento secundario en la representación que la arrastra ($a + b = ba$). Pero hay to-

davía una cuarta eventualidad posible. La representación puede conservar su independencia con respecto a la que va unida a ella y, sin embargo, enlazarse a ésta de modo tan estrecho, que resulte una representación nueva determinada por ambas, pero sin hacerse notar, sin embargo, cada una de ellas. El esquema es entonces éste: $a + b = c$. Hay, pues, en esto una especie de química mental (1). Ahora bien; en una composición química, el producto tiene, evidentemente, otras propiedades que los cuerpos componentes. La historia de las palabras compuestas nos proporciona ejemplos. En la palabra «pomme de terre», apenas si nos representamos separadamente las dos imágenes de «pomme» y «terre»; sin embargo, esta palabra ha sido formada en su origen para distinguir esta clase de «pomme» de las ordinarias. Se ha formado, no hace mucho tiempo, la palabra «kilográmetro» para designar la fuerza capaz de levantar un kilogramo a un metro de altura. Cuando se ha adquirido la costumbre de servirse de esta palabra, ya no hay necesidad de pensar expresamente en el sentido particular de cada elemento, y el sentido total de la palabra se presenta a la conciencia de golpe. La representación de la distancia nos parece simple e inmediata; es, sin embargo, en gran parte (como lo mostraremos en la próxima sección), el producto de sensaciones múltiples, que ya no se hacen sentir cada una aisladamente.—Lo mismo puede decirse siempre que hemos adquirido la percepción de un total cualquiera, a costa de una laboriosa agrupación de las unidades; el todo se presenta entonces como un objeto de aprehensión inmediata, de «conocimiento *intuitivo*», habiéndose desvanecido sin dejar huella todos los procedimientos discursivos. El ejer-

(1) HARTLEY es el primero que ha llamado la atención sobre este fenómeno en sus *Observations of man*. Véase *Geschichte der neueren Philos*, I, pág. 504.

cio contribuye mucho a este resultado; cuantas más veces hayamos repasado las unidades, mejor y más fácilmente también podrá presentárenos el conjunto de una vez. La percepción sucesiva precede a la simultánea (véase V, A, 5). Gracias a la «química mental», los procesos intelectuales pueden abreviarse de modo notable; podemos llevar con nosotros, en una forma abreviada y condensada, los resultados de nuestra vida intelectual anterior. Esto nos permite ahorrar energía para nuevas combinaciones. Pero con frecuencia puede llegar a ser difícil volver a hallar los elementos de que están formados los conjuntos, y reemplazar las intuiciones adquiridas por los procesos discursivos que las han hecho posibles.

9. REPRESENTACIONES ELEMENTALES, IMÁGENES E IDEAS INDIVIDUALES, IDEAS GENERALES.—La representación, en su forma más simple, es una sensación reproducida. Como tal se puede decir de ella, con igual razón que de la sensación (V. A. 2.), que no es un compuesto y se puede llamarla *representación elemental*. Forman estas representaciones elementales por medio de la asociación por contigüidad (V. B. 8, b, III), representaciones complejas, que corresponden a las percepciones complejas (V. B. 2): se refieren a las cosas, a las personas, a las circunstancias y a los acontecimientos, y pueden llamarse *representaciones individuales*. Las representaciones elementales se asocian entre sí de modo que forman representaciones de todos individuales. El encadenamiento de las representaciones elementales, que constituyen la representación individual, puede ser tan sólido y estrecho que nos lleve a admitir la existencia, en el mundo objetivo, de una cierta unidad misteriosa que corresponde a esta representación, y a creer, por ejemplo, que lo que llamamos «la cosa en sí» existe independientemente de sus propiedades.

Las representaciones individuales de este género no son, a pesar de todo, en modo alguno fijas e inmutables.

Sus elementos pueden variar, y muchas veces no son ya los mismos en un momento dado que en el que le precede. Mi representación de la mesa frente a la que estoy sentado se forma por la combinación de diversas representaciones elementales (un cierto color, un cierto grado de dureza, la forma, la posición). Pero cada vez que he visto la mesa la he visto de modo diferente: el punto de vista, la luz, la posición, no han sido nunca enteramente los mismos; tan pronto uno como otro de estos elementos (unas veces el color y la dureza, otras la forma y la posición) han sido rodeados, efecto de mi atención, de circunstancias particulares. Solamente cuando no hemos percibido más que una sola vez un objeto o un pormenor es cuando nuestra imagen-recuerdo puede ser reproducción simple de él. Si lo hemos percibido varias veces, se destacarán diferencias en más o en menos; por ejemplo, nos representamos nuestro interior unas veces a una luz, otras a otra, surgiendo una especie de pugna entre los elementos para obtener el influjo decisivo del carácter de la representación, y esto tanto más cuanto más ricas y complejas sean nuestras experiencias. Se presenta, pues, la cuestión de saber *cómo atener un objeto varias percepciones distintas que no coinciden entre sí, podemos tener de él una imagen-recuerdo, una representación libre, capaz de corresponder no sólo a una de las percepciones particulares, sino a todas.*

La dificultad de esta cuestión procede de que nuestras representaciones tienden siempre a ser completas e individuales, y esto tanto más cuanto más vivas son y más se dirige a ellas la atención. Ahora bien; como los rasgos particulares y las propiedades cambian en cada experiencia, porque *no hay jamás repetición absoluta*, sino que, por el contrario, se manifiestan sin cesar nuevos matices y pormenores accesorios, no tengo de la cosa una representación *única*, sino gran número de representaciones. Por esto es por lo que podemos distinguir la *imagen individual* (de la mesa vista con *tal luz particular*, desde *tal* lado, et-

cétera) de la *idea individual* (de *esta mesa en general*, según *todas* las percepciones que de ella he tenido y en tanto difiere de las demás mesas). La imagen individual no presenta ninguna dificultad—es una simple reproducción. Pero la idea individual debe responder a todas las percepciones que he tenido del objeto.—¿En qué sentido, pues, puede decirse que tengamos ideas individuales?

Esta dificultad ha persistido mucho tiempo. Lo que ha atraído la atención sobre ella no han sido las ideas individuales, sino las *generales* (es decir, las que deben *corresponder o aplicarse* a varias cosas, personas, circunstancias o sucesos individuales). Si los fenómenos individuales, a los cuales debe aplicarse una idea general, difieren y no coinciden entre sí, hay una dificultad para concebir la posibilidad de una idea general de esta clase. No se ha visto que nuestras ideas singulares de las cosas y circunstancias que percibimos en condiciones variables, estén sujetas a la misma dificultad que las ideas generales propiamente dichas. La idea general es un producto de la misma operación que ha formado la individual. *Del mismo modo que las imágenes individuales luchan por obtener el influjo decisivo sobre la idea individual, las diferentes representaciones individuales pugnan por obtener el influjo decisivo sobre la idea general.* Si quiero representarme un triángulo me representaré unas veces un triángulo isósceles, otras un equilátero, etc... No puedo tomar separadamente las propiedades comunes a todos los triángulos, para formarme una idea únicamente con ellas. A *cada* idea particular de triángulo se mezcla algo que no conviene a todos los triángulos. De igual modo que no se puede comer fruta en general, sino sólo manzanas, peras, etc., no es posible tampoco representarse la fruta en general. ¿En qué sentido, pues, puede decirse que tengamos ideas generales?

Berkeley fué el primero que, con aguda perspicacia, llamó la atención sobre esta dificultad psicológica (en la

introducción de sus *Principios del conocimiento humano*) (1), por reacción contra la teoría antigua, que nos atribuía, sin más explicaciones, la facultad de «obtener» las propiedades comunes y las leyes, y formar con ellas nuevas ideas «abstractas», Berkeley negaba tener semejantes ideas, aun cuando otros filósofos, por ejemplo, Locke, hubieran considerado el poder de concebirlas como una de las grandes superioridades del hombre con respecto al animal. «Me es imposible, dice Berkeley, concebir la idea abstracta de un movimiento sin un cuerpo que se mueve; la de un movimiento que no sea rápido ni lento, curvilíneo ni rectilíneo, lo que es aplicable a cualquier otra idea general abstracta». El contenido de cada idea singular es algo enteramente individual y singular. No hay ideas generales sino en el sentido de que podemos hacer servir a una imagen individual como ejemplo o sustituto de toda una serie de imágenes distintas. *La generalidad de una idea no significa, pues, nada más que su aptitud para servir de ejemplo o de sustituto.*

Lo que Berkeley demostró con respecto a las ideas generales podemos aplicarlo a las ideas individuales. De igual modo que la idea general es una idea que desempeña el papel de ejemplo o sustituto para toda una serie de percepciones de fenómenos distintos, la idea individual es una idea que desempeña papel análogo con respecto a toda una serie de percepciones de un solo y mismo fenómeno (2). La noción de *ejemplo* (o de *sustituto*) implica, de una parte, la existencia de ciertas propiedades o partes a las que podemos dirigir especialmente nuestra atención (por ejemplo, en un triángulo, a las tres rectas que se cortan); de otra, la posibilidad de cambiar la repre-

(1) Trad. al francés por M. Renouvier en la *Critique philosophique*, 1889.

(2) La idea del yo (tanto del yo real como del formal) es una idea individual. V. V. B. 5.

sentación con otras (por ejemplo, un triángulo rectángulo con uno obtusángulo o acutángulo).

Berkeley ha puesto ciertamente el dedo en el punto decisivo. Mas todavía es preciso preguntarse *mediante qué operación psicológica una representación es tomada así como ejemplo o sustituto*.

La antigua teoría de la abstracción admitía que teníamos una facultad especial de «extraer» las cualidades comunes de las cosas, o bien que la formación de las ideas generales era una operación enteramente pasiva: la idea de los elementos comunes (por ejemplo, x en los tres fenómenos ax , bx y cx) actuaría gracias a la repetición, puesto que vuelve con más frecuencia en nuestras experiencias que las cualidades a , b y c particulares de cada uno de los fenómenos. Esta idea especial de los elementos comunes es característica de la antigua teoría de las ideas generales. Pero como hemos notado ya, los caracteres comunes no bastan para constituir una idea específica. Cuando queremos tener la idea general del «caballo», estamos siempre obligados a representarnos un caballo de un color determinado; no podemos representarnos uno de un color *en general*. Por consiguiente (1), x difiere de hecho según los distintos casos, de suerte que las fórmulas que representan los tres fenómenos deberían propiamente escribirse: ax_1 , bx_2 , cx_3 . Lo mismo puede, naturalmente, decirse de la idea individual; si quiero representarme tal caballo determinado, estoy siempre obligado a hacerlo visto de cierto modo, teniendo cierta edad, etc.

Para evitar el escollo en que venía a tropezar la antigua teoría de la abstracción, se ha propuesto recientemente una teoría según la cual las imágenes individuales se fusionarían en una *imagen genérica* (así ax , bx y cx producirían por su unión px) semejante a las fotografías com-

(1) Como observa con razón Arne Löchen, en su trabajo *Om Stuart Mill Logik*.

puestas que se obtienen de los miembros de una misma familia o de una misma clase. (1) Se admite, pues, que los puntos de semejanza (los puntos «comunes») no bastan para formar una representación independiente. En cambio, por la acción recíproca de las imágenes concretas, se formaría una nueva imagen concreta (*px*) de la que se podría decir con razón que representa a las demás, puesto que es en cierto modo el término medio de ellas. Pero aún admitiendo que existan «imágenes compuestas» de este género se limitarían a los solos casos en que las diferencias no fueran demasiado acentuadas. La fusión de las representaciones de la misma clase entre sí está, pues, circunscrita a estrechos límites.

Por otra parte, la teoría de las imágenes genéricas supone, como lo hacía la antigua teoría de la abstracción, que solamente la acción recíproca de las imágenes es la que determina la formación de las ideas individuales y generales. Pero se ha podido ya ver (V. B. 8, *c*) que nos ha sido imposible completar la teoría de la asociación, sin tener en cuenta las otras fases de la vida psíquica. El *interés* y la *atención* intervienen eficazmente en la formación de las ideas individuales y generales, tanto como en la asociación. Sólo dirigiendo sucesivamente nuestra atención a cada una de las partes o de las propiedades que los fenómenos nos presentan, adquirimos directamente conciencia de sus semejanzas y de sus diferencias, y sentimos, por consiguiente, la necesidad de formar ideas que puedan convenir a toda una serie de percepciones o de fenómenos semejantes entre sí. Dirigiendo así sucesivamente nuestra atención, *analizamos* el fenómeno, es decir, separamos cada una de sus partes o propiedades de todas las demás. Nuestro interés —provenga, por otra parte, de un fin práctico o de una preocupación teórica— es el que decide cuáles se-

(1) Galton, *Inquiries into human faculty*, pág. 349 y siguientes.

rán las partes o propiedades del fenómeno en las que con preferencia nos fijemos, y nos lleva así a la vez a escoger, como sustituto o ejemplo del grupo entero de los fenómenos semejantes, aquél en que encontramos *más distintamente las propiedades que nos interesan*. En cuanto al aprendizaje para no transferir a todo el grupo lo que no se halla más que en el sustituto, lo hacemos por cuanto concentramos nuestra atención en los rasgos que reaparecen en todos los fenómenos del grupo (como teniendo entre sí semejanza de coincidencia, de calidad o de relaciones) y conservamos el sentimiento de que en lugar del sustituto elegido habríamos podido de igual modo tomar otro. Siempre que demostramos las propiedades generales del triángulo lo hacemos valiéndonos de un triángulo particular, sin tener en cuenta si es obtusángulo, rectángulo o acutángulo, siempre con el prejuicio de que en lugar del triángulo dado habríamos podido servirnos perfectamente de cualquier otro. Podemos estudiar la historia natural del caballo en un caballo determinado, y elegir para ello aquél en que aparezcan mejor los caracteres que diferencian a este animal de las especies análogas. Pero nunca, en la elección de este ejemplar, nos detenemos en particularidades, por ejemplo, de forma y color. Ocurre con las ideas individuales exactamente lo mismo que con las generales.

No tenemos, por tanto, ideas individuales y generales sino por cuanto podemos elegir ejemplos o sustitutos para todo un grupo de percepciones, y en cuanto que somos capaces de concentrar nuestra atención en ciertas partes o propiedades determinadas, que en forma más o menos modificada se hallan en todas las percepciones semejantes.— El ejemplo elegido será una percepción o imagen individual. El arte de abstraer se basa esencialmente en la facultad de concentrar la atención del modo anteriormente descrito.

b. Sería caer en un contrasentido (que Berkeley no ha sabido evitar completamente en la polémica tan viva e importante entablada por él contra la vieja teoría de la

abstracción) creer que comenzamos por las imágenes elementales para continuar con las ideas individuales, y, por último, con las generales. Gran arte, que supone mucho ejercicio, es el que nos permite percibir las imágenes individuales. El grado de desarrollo del espíritu no se mide menos por los resultados a que se llega en este respecto, que por la facultad de concentrar la atención en las ideas ya singulares, ya generales. Los conceptos de lo distinto y de lo individual, son relativos, y en este particular, nuestras representaciones pueden recorrer toda una escala. Las representaciones de los niños y de los hombres primitivos, tienen muchas veces carácter abstracto, vago y general, porque no perciben ni fijan con seguridad los matices y las diferencias individuales. Su atención no está aún excitada por todas las fases y propiedades de las cosas percibidas. Una imagen absolutamente individual y concreta, supondría que el análisis ha sido terminado, dirigida la atención *exprofeso* a todos los pormenores. Al principio, son sólo aspectos particulares y aislados de las cosas lo que se percibe y retiene. De aquí las numerosas decepciones que la conciencia primitiva (que tiende en su precipitación a prestar realidad a todas sus representaciones), porque deduce del recuerdo en un solo punto una identidad completa. Por ejemplo, el niño llama a todo hombre adulto, padre. Muchas ocurrencias y observaciones al parecer agudas, de los niños, dependen del carácter abstracto y simplista de sus ideas. En la zoolo- gía primitiva, la ballena es clasificada entre los peces, el murciélago entre las aves. Los indios llaman al hierro «piedra negra», y al cobre «piedra roja». El hotentote llama al carromato del viajero europeo «la gran bestia del hombre blanco». Nuestras ideas *provisionales* de una cosa, tienen también de ordinario carácter vago, están solamente bosquejadas en sus rasgos más generales. Se han citado con razón, en este respecto, las ideas que tenemos de las cosas o de los hechos, a propósito de los cuales plan-

teamos cuestiones o indagamos; y de modo general, en todas las ideas que expresan una tendencia cuyo sentido general está indicado, aun cuando la forma exacta del fin no esté dada (1). Este mismo sentido tiene la observación de Leibniz, para quien las raíces primitivas del lenguaje tienen primeramente un valor general e indeterminado, que no se diferencia y precisa sino poco a poco (2). Esta evolución de lo abstracto y general hacia lo concreto e individual se observa también en la imaginación creadora, porque la individualización profunda de las formas representadas aparece sólo tardíamente (3).

Sin embargo, una grande e ingenua confianza en las ideas ya formadas lleva a la *exageración de las diferencias tanto como de las semejanzas*. Por ejemplo, un niño que había aprendido las letras, viendo un libro impreso a dos columnas, una en griego, otra en latín, decía de la primera que «era griego» y de la segunda que «era escritura» (4). Era incapaz de ampliar su idea general de la escritura. De igual modo muchos pueblos han considerado su idioma como el único verdadero; las lenguas de los pueblos ex-

(1) W. James en el *Mind*, january, 1884, pág. 15, y también en los *Principios de Psicología*, Madrid, Jorro, editor.—Véase R. Walle. *Zur Psychologie der Frage* (Zeitschrift für Psychol. und Physiol. der Sinnesorgane, 1890).—Véase también mi trabajo *Ueber Wiedererkennen*. (Vierteljahrssch. für wiss. Philosophie, XIV), pág. 171 y siguientes.

(2) LEIBNIZ, *Op. philos.* ed. Erdmann, p. 297.—Max Müller *Nouvelles leçons sur la science du langage*, trad. Harris y Perrot, I, p. 81-83.—Ribot, *La evolución de las ideas generales*, Madrid, Jorro, editor.

(3) Véase, por lo que toca al arte griego, Julius Lange. *Bille, dkunstens Fremstilling af Menneskeskikkelsen i dens äldste Periode* (Videnskabernes Selskabs Skrifter, 5 Række) Copenhagen, 1892, p. 172 y siguientes.

(4) EGGER, *Observations et réflexions sur le développement de l'intelligence et du langage chez les enfants*. París, 1879, p. 32.

tranjeros les parecían un murmullo o un tartamudeo, a modo de balbuceo infantil, o gritos de animales. La palabra «bárbaros», con la que designaban los griegos a todos los que no eran helenos, significa propiamente los que tienen un lenguaje rudo e inarticulado. Se han encontrado expresiones e ideas análogas entre los antiguos indios, los hebreos, los egipcios y los árabes; no hay en la tribu de los Herero (una de las ramas cafres del Africa meridional) quien no considere que es ella la única que habla; los demás pueblos no hacen más que balbucear. Solamente cuando aprendieron a conocer a los «bárbaros» más de cerca, descubrieron los griegos (según la expresión misma de Estrabón) «que no había en ellos *falta* de órganos, sino de *propiedad* en los términos» (1). Lo mismo ocurrió con la idea de «Estado», palabra que los griegos se negaban a aplicar a las sociedades bárbaras.—Los griegos atribuían más fácilmente a las demás naciones sus propios dioses; sin embargo, los primeros cristianos fueron llamados ateos (*ἄθεοι*) nombre que sirvió más de una vez en tiempos sucesivos para designar a aquellos cuya idea de Dios se separaba de la idea común.—Las lenguas de los indios tienen muy pocos términos abstractos. Por ejemplo, carecen de expresión alguna para designar el «árbol» o la «encina», pero poseen diferentes palabras para las varias especies de encinas; no tienen expresión alguna para designar la «pesca», y en cambio tienen varias para las distintas clases de pesca (2). ¡Cuánto ha sido preciso luchar en contra de estrechos prejuicios, hasta que ha podido abrirse camino la idea de que la tierra es un planeta y el sol una estrella fija!

La evolución de nuestras representaciones consiste,

(1) L. GEIGER, *Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft*, I, p. 300 y siguientes.

(2) TH. WAITZ, *Die Indianer Nordamerikas*, Leipzig, 1865, página 8.

pues, tanto en un trabajo de generalización como de especialización, y en estos dos aspectos puede tener grandes obstáculos que vencer. Originariamente, generalización y especialización no tienen lugar sino accidentalmente y no de modo continuo. El progreso intelectual consiste tanto en formar representaciones bastante concretas para que no se omita propiedad alguna especial, como representaciones lo bastante abstractas para permitir expresar los puntos de vista generales y comunes. En la generalización interviene principalmente la asociación por semejanza; en la individualización, la asociación por contigüidad.

10. EL LENGUAJE Y LAS REPRESENTACIONES.—Para que la atención pueda fijar de modo claro y preciso las propiedades y los caracteres por los cuales las percepciones y los fenómenos se asemejan unos a otros, sin caer en las particularidades, necesita un punto de apoyo. No podemos representarnos los elementos «comunes» aislados, pero podemos expresarlos mediante signos que servirán únicamente para designar lo que constituye la semejanza de varias percepciones o fenómenos entre sí. Hemos visto (V. B. 8, b III.) que la *palabra* es un medio de comunicación que aparece en la vida como producto de movimientos espontáneos. Pero, efecto de la asociación que puede unir la palabra a ciertas partes o propiedades determinadas de los fenómenos, llegan a ser éstas más fáciles de separar de los otros aspectos de los mismos fenómenos, y la palabra viene a ser así un instrumento del pensamiento. Si la asociación entre el signo y la representación llega a ser tan sólida, es principalmente porque los hombres viven en la sociedad y sienten la necesidad de comunicarse sus pensamientos. Pero esta asociación llega a ser a su vez un punto de apoyo para la vida intelectual; ésta se libera más de los ejemplos particulares, por tener en el signo un sustituto de toda una serie de representaciones. Además, como la producción del ejemplo concreto exige

más tiempo que la del simple signo, es otra ventaja, desde el punto de vista de la rapidez, el pensar mediante signos más bien que por ejemplos. Como el lenguaje no puede desarrollarse más que en una sociedad, lo propio que el pensamiento superior, es en este sentido el pensamiento un producto social.

Las funciones primitivas del conocimiento, la sensación y la percepción, no necesitan un signo especial. La imagen-recuerdo puede ya tener necesidad de la palabra, si no es absolutamente fresca y viva. Cuanto más el recuerdo y las representaciones nos presentan lo real con nuevos colores, acercándose así más a la intuición, menos también dependen de la palabra. Es lo que puede verse en el hecho, anteriormente citado (V. B. 7, b.), de que en las lesiones de la palabra desaparecen primero los vocablos que designan fenómenos concretos, por ejemplo los nombres de las personas, en tanto que los términos que expresan las relaciones abstractas y generales se conservan más tiempo. Se explica este hecho diciendo que los términos que sirven para designar las abstracciones son usados con bastante más frecuencia, y por consiguiente, han contraído con la cosa significada una unión más sólida que las que expresan los fenómenos concretos, porque para las representaciones incoloras y sobre todo para las ideas, sean individuales o generales, es indispensable el auxilio de las palabras. En ciertas gentes, el pensamiento es en este punto un lenguaje interno al que da calor una meditación asidua. Por esto se ha dicho del pensamiento que es «un proceso verbal imperceptible que tiene lugar en las regiones centrales», y que está con el lenguaje real en la misma relación que la voluntad con el movimiento afectivo (1). Pero esto no puede decirse sino de las personas cuyas imágenes verbales consisten en imá-

(1) L. Geiger. *Op. cit.* I. pág. 58.

genes kinestésicas (1). En otras, las imágenes verbales son sobre todo auditivas o visuales, es decir, reproducciones de palabras, oídas o leídas. Sin embargo, en todo individuo, una inervación más o menos enérgica de los músculos de la voz coincide fácilmente con una representación viva y concentrada (2).

Que es posible un cierto desarrollo mental sin la ayuda del lenguaje, lo demuestran los primeros años del niño, durante los cuales realiza éste muchas veces una importante serie de percepciones, de experiencias y razonamientos, sin poseer lenguaje propiamente dicho. Preyer, sobre todo (en los capítulos XVI y XXIII de su obra *L'Âme de l'enfant*), ha sostenido con mucha energía la independencia del desarrollo intelectual con respecto al lenguaje. El del niño se desarrolla involuntariamente, a la vez por la charla espontánea, por la expresión de los sentimientos y por la imitación. Durante los primeros años tiene su lenguaje propio compuesto de datos tomados de estas tres fuentes. El interés particular que el niño encuentra en los sonidos que emite procede cada vez más de que ello le permite unirse a los demás seres. Los sonidos no le interesan solamente como expresiones de sus necesidades físicas, sino también como medios de comunicación. Ocurre en este punto con el niño lo que con la sordo-muda Laura Bridgman (véase III, 8 b). El lenguaje primitivo e imperfecto del niño cede poco a poco al influjo del que se habla a su alrededor, que trata de imitar; operación que se retarda muchas veces cuando se habla al niño su propio len-

(1) Stricker (*Studien über die Sprachvorstellungen*, Wien. 1880, págs. 20-33) parece admitir que las imágenes verbales de todos los individuos son esencialmente kinestésicas.

(2) Si, por ejemplo, se piensa intensamente un número, se podrá difícilmente impedir el pronunciarle muy bajo. Quizá es así como hay que explicar lo que se designa con el nombre de «lectura de los pensamientos». Véase F. C. C. Hansen y Alfr. Lehmann *Ueber unwillkürliches Flüstern* (Wundts Studien, XI.).

guaje. Solamente cuando el papel del lenguaje como medio de comunicación ha llegado a ser preponderante, viene a ser a la vez un medio de formar y de desarrollar los pensamientos.

El papel de la palabra es principalmente importante en la idea general. Porque, a decir verdad, la claridad sensible falta completamente en ella, y la necesidad de una intuición sensible envuelve ya en sí misma un peligro, porque puede llevarnos a confundir lo particular y lo general, puesto que toda imagen y todo ejemplo, fuera del elemento común, encierra también lo que es propiamente individual. *Sólo gracias a la palabra podemos librarnos de la confusión.* La palabra es, en cierto modo, una compensación de la imposibilidad en que nos encontramos de tener una intuición especial de las cualidades comunes en sí mismas. Cuanto más se aleja el pensamiento de la experiencia y de la intuición, más usa las palabras o los signos en vez de los ejemplos.

11. LA ASOCIACIÓN DE LAS IDEAS Y EL PENSAMIENTO.— Tomada la palabra «pensar» en su sentido más amplio, designa todos los actos de la conciencia. Es este sentido, en el que se emplea muchas veces en la vida diaria, y en el que Descartes la usaba, cuando decía: *pienso, luego existo* (1). Hemos visto igualmente en lo que precede, que es imposible separar mediante límites precisos la percepción sensible y el pensamiento, puesto que toda sensación nos ha parecido ser una percepción de la diferencia, un discernimiento (pensamiento elemental, V. A. 5), y puesto que el reconocimiento es efecto de una semejanza entre el dato

(1) He aquí su explicación (*Les principes de la philosophie*, I. 9): «Por la palabra pensar entiendo todo lo que se verifica en nosotros de tal suerte que por nosotros mismos lo percibimos inmediatamente; por esto, no solamente oír, ver, imaginar, sino también sentir, es lo mismo aquí que pensar».

actual y una experiencia anterior (pensamiento implícito, V. B. 1. 3). La asociación, también, puede llamarse pensamiento, a causa del enlace que realiza entre representaciones distintas, fundándose en un reconocimiento más o menos consciente (V. B. 8. c); podría llamársela un pensamiento asociativo.

Una definición general del pensamiento sería ésta: *pensar es comparar*, hallar diversidad o semejanza. La percepción de la diversidad es función más primitiva que la de la semejanza. *Considerado desde el punto de vista fisiológico*, el acto de pensar se enlaza estrechamente con el papel importante que desempeñan, en la actividad del cerebro, la diferencia y la oposición, el ejercicio y el gasto espontáneo de la energía (véase la explicación fisiológica que hemos dado de la ley de relación en la esfera de la sensación; la del reconocimiento, de la asociación por contigüidad y por semejanza). *Considerado desde el punto de vista psicológico* se enlaza estrechamente con la naturaleza general de la conciencia (II, 5): la síntesis supone tanto la unidad como la multiplicidad; la percepción de la semejanza expresa la unidad de la conciencia en tanto pasa a nuevos estados, mientras que la percepción de la diversidad hace resaltar la multiplicidad de su contenido y de sus estados.

Si tratamos ahora de distinguir de estas formas vagas y elementales del pensamiento *el pensamiento propiamente dicho o lógico*, no podemos hacerlo sino atribuyendo una importancia particular al elemento de actividad que se halla ya en estas formas inferiores, al que hemos llamado *atención* (V. A. 7; B, 8, b; 9 a). Aparece a plena luz, sobre todo, cuando la comparación, en vez de hacerse espontáneamente, es *querida*, es decir, cuando antes de la comparación tenemos una idea de lo que buscamos; en otros términos, *cuando nos hemos propuesto un cierto problema, cuya solución nos interesa*. Deseamos entonces que las ideas no se enlacen como lo harían por sí mismas, sino de ma-

nera que puedan respondernos a una cuestión determinada. En el pensamiento propiamente dicho, partimos de una cosa conocida para determinar algo todavía desconocido, y para esto, hemos de saber algo de las relaciones de lo desconocido con lo conocido. Cuando, por ejemplo, buscamos una representación en nuestra memoria, sabemos a cuáles otras se encuentra asociada, e insistiendo enérgicamente en éstas, podemos provocar el retorno de la que buscamos. De igual modo cuando queremos hallar los medios de realizar un fin dado, conocemos el fin; se trata de hallar algo que esté con él en la relación de causa a efecto. El modo más perfecto de poder formular la relación de lo conocido a lo desconocido consiste en plantear un problema por ecuaciones. En todo pensamiento se trata, ante todo, de plantear la cuestión de un modo claro y preciso.

El pensamiento lógico tiene, en parte, carácter crítico: examina, mide y precisa la relación de semejanza, siempre condición última de la asociación de las ideas, condición, sin embargo, con que la actividad involuntaria de la conciencia adquiere más facilidad. Pero el pensamiento no se contenta con examinar las asociaciones dadas: trata también de sustituirlas por otras nuevas que concuerden mejor con la experiencia. Establece una medida y rechaza todas las asociaciones, hasta hallar una que le satisfaga. Esta elección, como todas, se basa en una asociación por semejanza o una comparación: *lo que se escoge*, es lo que *responde* lo más exacta y completamente posible a las condiciones del modelo.

El pensamiento propiamente dicho no dispone de ningún medio ni de forma alguna que no hayan ya aparecido y hayan sido aplicados en el curso involuntario de nuestras representaciones. La diferencia es sólo de grado, y depende de la *exactitud* con que se percibe la relación de semejanza. Esta circunstancia de ser la asociación objeto de un interés especial y de una elección consciente no podría cambiar sus leyes. El pensamiento propiamente dicho

no podría libertarse de estas leyes como tampoco nosotros podemos, mediante ningún mecanismo artificial, suspender el curso de la naturaleza exterior. Pero podemos hacer servir para nuestros fines las leyes psicológicas enteramente lo mismo que las leyes físicas (1).

El pensamiento, como cualquier otra función, exige práctica. Antes que ésta se adquiera, hay muchas veces una resistencia que vencer, y en el esfuerzo que esto exige aparece distintamente un factor volitivo. Es preciso que se fijen los ojos en el principio que se quiere aplicar o en el modelo que se quiere imitar, como en una idea directora (un centro de asociación). Cuando un pensador práctico se abandona al curso de sus pensamientos, la concentración de la atención no es menor; solamente que el elemento voluntario está aquí más escondido, porque su poder se unifica con el del curso habitual de las ideas. Sólo cuando aparecen dificultades u obstáculos es cuando se manifiesta de nuevo más claramente.

Es incumbencia de la *lógica*, no de la *psicología*, establecer un criterio para las asociaciones de ideas y hallar las reglas que derivan de él con relación a las que deben considerarse buenas. La *lógica* es una ciencia artificial, la *psicología* una ciencia natural (véase I. 9). Mas si el arte nace de la naturaleza, es una continuación de ella. Hay también, por otra parte, un interés psicológico en hacer constar que el criterio de las asociaciones legítimas no es más que *expresión ideal de lo que se manifiesta más o menos claramente en toda asociación involuntaria*. La *lógica* valora cada asociación de ideas en lo que satisface el *principio de*

(1) Véase *Ueber Wiedererkennen* (Vierteljahrsschrift für wis. Phil. XIV), pág. 199-205.—Se encuentra una concepción análoga de la relación del pensamiento lógico en las operaciones intelectuales más simples, en Telesio (*Gesch. der neueren Philos.*, I, página 108), y en nuestros días en Binet (*La psicología del razonamiento*, Madrid), Jorro, editor, y H. Gomperz (*Die Psychologie der logischen Grundthatsachen*, Leipzig y Viena, 1897).

identidad, es decir, en lo relativo a la condición de que cada representación, sean cualesquiera el lugar y el tiempo, conserva siempre el mismo contenido ($A=A$). Este principio corresponde al reconocimiento implícito en toda asociación (V. B. 8 c). La importancia de este principio aparece en la teoría lógica del concepto del juicio y del raciocinio; formamos un *concepto* cuando determinamos el contenido de una representación de tal suerte que permanece idéntico a sí mismo, en cualquier punto de la vida intelectual que aparezca; formamos un *juicio* cuando unimos en conjunto dos conceptos a causa de una relación de identidad entre sus contenidos; y hacemos un *razonamiento*, cuando por medio de una sustitución (es decir, poniendo un concepto en lugar de otro, idéntico al primero) unimos dos conceptos cuyo enlace nos era hasta entonces desconocido (por ejemplo: $A=B$, $B=C$), luego $A=C$ (1).

Al principio, todas nuestras opiniones y todos nuestros juicios no son consecuencia del pensamiento propiamente dicho. Muchas veces, por el contrario, es el curso espontáneo de nuestras representaciones el que parece ser en nosotros elemento verdaderamente fecundo. Nuestras ideas se muestran muchas veces a saltos, enlazadas instintivamente, o aun por medio de aproximaciones imaginadas, y, sin embargo, hemos de admitir de este modo juicios demostrables *a posteriori*. *El procedimiento por el cual descubrimos en primer término una proposición es, raramente, aquel por el que es demostrada*. Nuestra precipitación nativa (véase V, B, 4) nos lleva a imaginar concepciones que examinamos después. Al pensamiento, propiamente dicho, corresponde hacer este examen, tomando como criterio la relación de semejanza ideal (la identidad lógica). El curso espontáneo de nuestras representaciones es, de este modo, comprobado y corregido por un principio que sigue ya, aun cuan-

(1) Acerca de la importancia de la identidad en lógica, véase mi *Logique formelle*.

do sin exactitud ni rigor. Todo conocimiento se basa en la valoración del grado de semejanza o diferencia de nuestras representaciones entre sí; sólo que el conocimiento científico emprende esta valoración con más conciencia y con mayor exactitud que el pensamiento irreflexivo.

12. FORMACIÓN DE IMÁGENES INDIVIDUALES LIBRES. (IMAGINACIÓN).—La *imaginación* (1) tiene la misma raíz que el pensamiento, pero su desenvolvimiento tiene lugar en otra dirección.

Para comprenderlo, es preciso recordar que la imagen individual es también de naturaleza compleja, producto de la asociación (V, B. 9). De ello resulta que en este punto también los mismos elementos pueden ser unidos de modo diferente y entrar en otras combinaciones. Aun cuando hubiera solamente algunos elementos variados, la imagen puede tomar otro aspecto; es lo que ocurre más o menos en todos nuestros recuerdos. Ciertos rasgos se borran y son reemplazados por otros, sin que lo notemos. Justamente, cuando fijamos con seguridad los caracteres esenciales, es cuando pueden tener lugar una trasposición y un cambio de este género en los secundarios, sin llamar la atención, si no tenemos ninguna ocasión de comparar la imagen-recuerdo con la percepción. El ensueño, tanto el propiamente tal como la vaga meditación, suele ir más lejos; transforma los elementos dominantes y determinantes de una representación singular, y así capaz es de producir imágenes de personas, de cosas o de sucesos que no se han presentado jamás en nuestra expe-

(1) En sentido lato, la imaginación es lo mismo que la facultad de formar representaciones, y es el primero en el tiempo (griego); toda la teoría de la memoria y de la representación sería también una teoría de la imaginación.—En sentido estricto, la imaginación es la facultad de *crear nuevas* representaciones concretas, y es el sentido que aquí adoptamos.

riencia. Podemos soñar con personas que se presentan a nuestros ojos de modo perfectamente claro y vivo, sin que, sin embargo, las hayamos visto nunca.

De esta facultad de *libre combinación* nos servimos diariamente al esforzarnos en profundizar un tema que no dominamos completamente. Al comprender una alusión, no hacemos sino completar con ella en un todo los elementos dispersos que se nos dan. El que *inventa* una máquina nueva toma elementos dados cuya ley de actividad conoce, y los combina en un sistema cuyo equivalente exacto no existe en la experiencia. El que hace un *descubrimiento* científico investiga igualmente en todos sentidos entre los elementos experimentales y examina sus combinaciones posibles, a fin de hallar lo que concuerde mejor con otras experiencias. Durante todo este tiempo se forma en su conciencia una serie de imágenes individuales que son sucesivamente rechazadas, hasta que se presenta la que agrupa y ordena del modo mejor los elementos dados. Lo maravilloso en el genio científico es la libertad de espíritu con que es capaz de abstraerse de la experiencia y representarse las diversas combinaciones posibles, con todas sus consecuencias, para descubrir por este medio una verdad nueva, que no es directamente accesible a nuestra experiencia. Keplero hacía resaltar esta libertad de espíritu como uno de los rasgos más notables del genio de Copérnico (1).

La libertad, que la imaginación científica supone con respecto al dato, no aparece solamente en las *combinacio-*

(1) Copernicus vir maximo ingenio, et, quod in hoc exerciti-magni nomenti est, *animo libero* (Reuschle, *Kepler und die Astronomie*, Frankfurt, 1871, pág. 119). Acerca de la necesidad de la libertad y de la movilidad de espíritu para la creación de la concepción moderna del mundo, que chocaba con lo que parecía enseñar la percepción sensible, véase *Geschichte der neueren Philos.* I, página 100 y siguientes.

nes nuevas, sino también en la facultad de descubrir *identidades*, de hallar las mismas relaciones fundamentales en condiciones muy distintas o muy embrolladas. Si, como se cuenta, la caída de una manzana sugirió a Newton la idea de que la gravitación era ley fundamental del sistema planetario, es porque tenía una imaginación extraordinariamente poderosa. Es la asociación por semejanza la que interviene en el descubrimiento de las identidades; y la asociación por contigüedad en las nuevas combinaciones de elementos conocidos de antemano. Pero, en cada caso especial, estas dos clases de asociación actúan juntas.

En tanto que la imaginación está al servicio del conocimiento, no es más que un rodeo que hace la inteligencia para formar una imagen individual, cuando la percepción inmediata no la proporciona. La representación obtenida puede, desde el punto de vista científico, no ser más que una *hipótesis*, que ha de ser de nuevo y sin cesar confrontada con las percepciones. Pero hay todavía otra aplicación de la combinación libre, en la que es imposible un retorno tal a la experiencia, y cuyo objeto es aún una creación independiente y nueva, del mismo género que la que tiene lugar involuntariamente en el ensueño. La *imaginación artística* difiere de la del «sabio» en que no tiene, como ésta, por fin último el ponerse de acuerdo con *ciertas experiencias determinadas*, sino que alcanza, por el contrario, su objeto, mediante la creación de una forma *concreta e individual*, sin que importe, por lo demás, que haya o no algo completamente semejante en la realidad: lo que en la ciencia es sólo un medio, llega a ser para el arte un fin; las creaciones de éste deben llevar, sin duda, el sello de lo real, pero no necesitan coincidir con ninguna realidad particular.

La naturaleza psicológica de la imaginación artística depende, a la vez, en cada caso, del grado de conciencia y de voluntad con que trabaja, del género de asociación que

en ella domina y, finalmente, de su *relación con las percepciones reales*.

a. Por lo que concierne al *grado de conciencia reflexiva* con que la imaginación trabaja, cabe distinguir tres formas. Puede obrar *casi sin conciencia y sin voluntad*, de modo que se acerque a la naturaleza del ensueño. Los elementos de nuestras imaginaciones se agrupan en gran parte en el umbral de la conciencia, de suerte que la imagen está ya bosquejada a grandes rasgos, cuando aparece bruscamente en la conciencia, como el resultado consciente de una operación inconsciente (véase III). Goethe cuenta que «durante varios años su talento creador no le abandonó un momento»; este talento obraba, pues, en él sin exigir su aplicación reflexiva. Nos dice él mismo, a propósito de su novela *Werther*: «Como había escrito este opúsculo *casi inconscientemente, al modo de un sonámbulo*, me admiré yo mismo cuando le hojeé». En la composición que sirve de introducción a su «Roskilde Rim», el célebre poeta danés Grundtvig se expresa así: «He cantado cosas *que no he conocido jamás*». Esta acción de la imaginación, mediante la cual se realiza una obra que satisface las exigencias de lo ideal, sin que haya sido propuesta conscientemente como fin, tiene el carácter del instinto (IV, 4). Damos un paso más hacia una creación de la imaginación orientada en vista de un fin, con la *improvisación*, en que un *motivo* dado y el movimiento que provoca en toda la vida intelectual y afectiva dan impulso para una combinación nueva. Madame Stael, en *Corina*, compara, de modo excelente, la improvisación con una conversación animada; una vez roto el hielo, una contestación conduce a otra, y así sucesivamente. En el pasaje en que describe la improvisación de Corina, el influjo de los motivos y las disposiciones del momento está claramente indicado. Habiendo Corina principiado por celebrar «la gloria y la dicha de Italia», tema señalado por los oyentes, es llevada, por la expresión de tristeza de la cara de un oyente, a

tomar un tono más grave y «a hablar de la dicha con menos seguridad». En la improvisación se tiene, por consecuencia del motivo dado, una idea del fin a que la imaginación debe llegar; fin que debe ser logrado en seguida, sin tiempo para reflexionar, propiamente hablando, en el camino y el medio que se deben tomar. Este procedimiento de la imaginación recuerda el acto impulsivo en que se da una idea del fin, sin que los medios de alcanzarle tengan necesidad de ser conscientes. Finalmente, la acción de la imaginación artística puede tener cierta semejanza con la *investigación científica para la solución de un problema*. A la creación instintiva que ignora lo que hace, tanto como al libre desenvolvimiento de las imágenes que nacen de las disposiciones del momento, se opone el trabajo enérgico que consiste en dar una forma nueva a una materia que se resiste. Este trabajo tiene el carácter de una volición reflexiva, puesto que la conciencia examina con cuidado ya el fin, ya los medios. El poeta no sufre menos que el sabio con la contradicción y la falta de enlace. Mas, para el poeta, la mayor contradicción consiste en que los elementos no se agrupen en forma individual. Todo hombre recibe impresiones, experimenta sentimientos; pero es reducido el número de aquéllos en quienes pueden servir de piedras para construir un nuevo edificio. La mayor parte deja cada uno de los fenómenos que experimenta tal como están. La imaginación del poeta, por el contrario, continúa la elaboración hasta que alinean en forma individual, sintiéndose entonces libre y tranquilo.

b. La imaginación obra como facultad libre de combinación por medio de la *asociación por contigüidad*, cuando enlaza elementos que por naturaleza se unen o pueden unirse en el espacio y en el tiempo. La fuerza y la vivacidad de la imaginación dependen (aparte del poder de representar con energía cada elemento particular) de la facultad de formar imágenes perfectas y acabadas en todos los pormenores. Los individuos de pobre imaginación no dan

a sus representaciones un carácter claramente marcado, sino que las dejan en forma más o menos indecisa (como lo son las ideas provisionales de que hemos hablado en el § 9). O bien, si forman imágenes de carácter claro e individual, adquirirán forma fija e inmutable, en tanto que la imaginación artística es siempre capaz de sacar los elementos de sus combinaciones primitivas, para hacerlos entrar en otras nuevas e integrarlos en otras imágenes individuales.

Sin embargo, la imaginación artística (sobre todo la poética) no se manifiesta menos por la fuerza de la *asociación por semejanza*. La más pequeña indicación, el hecho más insignificante, bastan para evocar la imagen de los mayores acontecimientos, y el hecho de que descubre en los menores sucesos las grandes leyes que los rigen, da a la imaginación poética cierto aire de familia con la imaginación científica. La imaginación artística (principalmente la poética) no está solamente caracterizada por una completa individualización de las imágenes, sino por la libertad y la audacia con que pasa de una a otra esfera de ideas.

En cuanto a la asociación de la parte al todo, obra principalmente en la forma instintiva de la imaginación en la que surgen de improviso, a la menor ocasión, imágenes de conjunto considerables.

Pero cualquiera que sea la forma de asociación que predomine, la viva asociación propia de la imaginación, depende ciertamente del hecho de que existe una fuerza considerable que busca salida. El gasto de esta energía implica ya, en parte, que una imagen que aparece esté acabada en todos sus pormenores y dotada de todos los caracteres y de todos los matices especiales que puede presentar una experiencia real. En este punto obra principalmente la asociación por contigüidad. Mas cuando el interés y la atención han sido de antemano concentrados en cierto objeto, la imagen de éste suele ser mantenida sólo porque

la imaginación la envuelve de algún modo en medio de nuevas representaciones semejantes, que se sostienen mediante la asociación por contigüidad (V. B. 8 c). Las comparaciones de Homero son de ello ejemplos típicos.

c. La forma más simple de la imaginación artística es la *imitación* de la naturaleza, y, en cierto sentido, no la excede jamás. Percibir bien y presentar bien lo real en toda su riqueza y su individualidad es labor considerable. Esta dependencia, con relación a la experiencia, constituye la *parte de realismo* contenida en todo arte, y se manifiesta unas veces como estudio frío e imparcial de lo dado, otras como curiosidad simpática y deseosa de comprenderlo bien. Sin esta parte de realismo, el arte flota en el vacío.

La imagen individual y concreta, que no es para el pensador más que ejemplo o símbolo, que muchas veces le perturba, es para el artista lo esencial. Pero ninguno de ellos deja lo dado como era. El arte se distingue de una simple copia o de una simple repetición de la realidad, en que lleva el sello espiritual del hacedor; sello que no consiste en que la personalidad del artista se revele inmediatamente al espectador, sino en que el artista ha realizado, conscientemente o no, una cierta *elección de lo que* quiere presentar, y del *modo como* quiere hacerlo. Vemos apuntar aquí, enteramente como en la psicología del pensamiento, el elemento voluntario. Y cómo el elemento, allí voluntario, es aquí sinónimo de elemento querido: expresión para designar el *esfuerzo orientado por un sentimiento dominante* mediante el cual el artista es llevado a su obra. Y no se trata solamente de *lo que* el artista ha experimentado en su vida, sino también del *modo como* lo ha sentido, de las disposiciones afectivas originales que ha aportado y del desarrollo que han adquirido bajo el influjo de las circunstancias. De todo ello resulta la tonalidad propia, el sello personal que sus obras han de recibir, quiéralo o no.

En este elegir la materia e iniciar la acción consiste la *parte de idealismo* contenido en todo arte, y de lo que el

realismo propiamente dicho no puede libertarse sino en apariencia. Es éste el lado abierto del arte, por el cual se enlaza con las otras manifestaciones de la vida mental. Este elemento subjetivo o idealista depende de que el artista, efecto de su propia vida afectiva, ve bastantes cosas que los demás no ven. No está en contradicción con el elemento realista, sino que puede, por el contrario, tener justamente por efecto el hacernos percibir el dato en toda su originalidad. Puede encerrar, sin embargo, el germen de una *idealización* de los hechos dados. Goethe encontraba sus tendencias poéticas muy bien caracterizadas cuando se decía de él que trataba de dar *una forma poética a lo real*. La forma poética se obtiene ya poniendo ciertos caracteres más en relieve, ya asociándolos de modo distinto que lo están en realidad. Lo que nos ofrece la naturaleza no satisface siempre nuestra necesidad de tener imágenes absolutamente individuales y características; la imaginación —en cuanto es facultad creadora de imágenes concretas nuevas— trabaja, conforme a su ciencia, para *individualizar y caracterizar* de modo más perfecto; continúa así una evolución que se percibe ya en la naturaleza, pero que no se termina nunca en ella. La imaginación va más allá de la experiencia, dándonos imágenes completamente terminadas, allí donde la experiencia no nos presenta más que fragmentos, y formando sus imágenes conforme a indicaciones dadas por la naturaleza misma. Así es como la escultura de los griegos acentuó más la subordinación de los órganos puramente vegetativos (de la nutrición y la reproducción) a los superiores de los sistemas nervioso y muscular (los del pensamiento y la acción), subordinación que se percibe ya en la naturaleza, cuando se comparan las formas animales superiores con las inferiores, y los animales con las plantas. Para realizar su ideal de la forma humana, el escultor griego no podía servirse de aquella tal cual siempre es. «El hombre, aun el mejor desarrollado, presenta imperfecciones y el arte no consideraba en

modo alguno labor suya el representarlas. Daba la última mano a la plástica de la vida» (1). El arte continúa, por lo que concierne a la creación de formas individuales, lo que la naturaleza ha iniciado, y en esto consiste la sana idealización. La imaginación artística liberta la fuerza que en la naturaleza está muchas veces contrariada por toda clase de obstáculos.

C.—Ideas de tiempo y de espacio

1. Condiciones de la representación del tiempo.—2. Su desarrollo.—3. Su carácter simbólico.—4. Apreciación del tiempo.—5. La forma del espacio, ¿es primitiva?—6. La percepción de la distancia, ¿es primitiva?—7. *a.* La percepción de la superficie, ¿es primitiva? *b.* Excitaciones simultáneas; *c.* Signos locales.—8. Teorías nativista y genética.—9. Base orgánica de la intuición de espacio.—10. La idea de espacio.

I. CONDICIONES DE LA REPRESENTACIÓN DEL TIEMPO.—Ya en la descripción provisional que hemos dado de los caracteres de la vida consciente, dijimos que los fenómenos psíquicos se manifestaban en la *forma del tiempo*. Cambio, transición, variación—y continuidad interna durante toda variación—, tales eran los principales caracteres de la conciencia. Pero esto supone ya dada la forma del tiempo. Por esto es por lo que la psicología debe detenerse ante ésta como ante un dato primitivo, como elemento psicológico último, inexplicable supuesto en todos los hechos de conciencia.

(1) JULIUS LANGE, *Billedhunstens Fremstilling af Menneskekikkelsen i dens äldste Periode* (La representación de la forma humana durante el período más antiguo del arte plástico), p. 180-233. Véase J.-C. Schiödt, *Det Vegetative og det Animale i den dyriske og menneskelige Form* (Lo vegetativo y lo animal en la forma de las bestias y de los hombres), artículo de la «Nordisk Tidsskrift udg. af den Letterstedtske Forening», 1878, p. 345.

Otra cosa ocurre cuando se trata de la *idea del tiempo*, de la idea de la relación temporal. Esta idea tiene, como cualquier otra, su evolución psicológica. Los estados psíquicos pueden sucederse de un modo continuo, sin que, sin embargo, nazca en la conciencia una *idea* de esta sucesión. Cuanto más tiende la conciencia a ser una serie de sensaciones y representaciones diversas, respectivamente independientes, lo que equivale, como hemos visto, a un principio de disgregación de la conciencia, más disminuye también la posibilidad de tener una idea del tiempo. Los momentos varían, pero cada uno se apodera de la conciencia entera, sin que quede energía disponible para el pasado o el futuro. No sólo cuando se disgrega, sino también cuando comienza, la conciencia no es casi más que una serie (v. B. 5.), y por esto es difícil descubrir la idea del tiempo en el niño antes del tercer año. Hemos visto, en la precedente sección, cómo la expectación y la memoria libre no se separan como estados distintos, sino durante la lucha de las experiencias contra la precipitación nativa (B. 4). Completaremos ahora esta descripción de la evolución de la memoria, añadiendo un factor importante de su existencia, a saber: *la relación del contenido de la memoria con puntos determinados del tiempo*.

La forma más simple de conciencia sería aquella en que dos estados (*a* y *b*) se sucedieran sin intermediarios. En tanto que *a* y *b* ocupan la conciencia cada uno por sí mediante su presencia, no podrá haber idea alguna de tiempo: cuando *b* aparece, *a* es olvidado, y a la inversa. Es preciso, pues, que haya algo que una *a* y *b* de tal modo que su sucesión dé la impresión de un solo y mismo esquema que se llenará de modo diverso. Este principio común de unión no puede ser otra cosa que *una sensación o un sentimiento que permanece constante en tanto que a y b varían*, y que, por consiguiente, *del término de fondo, relativamente fijo, por oposición al cual la variación y la sucesión pueden resaltar claramente*. Fuera de *a* y *b*, que varían, de-

bemos tener, pues, un tercer elemento, x , relativamente inmutable que haga posible un efecto de contraste. Esto nos recuerda que la unidad del yo o de la conciencia no se basa solamente en el enlace y la acción recíprocas formales de todo lo que la conciencia contiene, sino también en un sentimiento dominante (B. 5). Este sentimiento fundamental, que es en gran parte—y aun en los seres conscientes inferiores, exclusivamente—determinado por el sentimiento general o vital (la cenestesia) es, pues, una condición necesaria de la génesis de la idea del tiempo. En los seres cuya conciencia presenta un contenido más rico y que poseen mayor actividad, será posible, durante un intervalo en que las modificaciones de las excitaciones exteriores son muy pequeñas, notar, sin embargo, ya series de representaciones que tratan de desplegarse, ya sensaciones kinestésicas nacientes, resultantes de la preparación automática de un movimiento. Cuando se experimenta en un sujeto para que indique por un movimiento o un grito cuando, según sus cálculos, haya transcurrido un tiempo bastante corto, estas sensaciones kinestésicas nacientes (sensaciones de tensión o de aplicación) deberán, por la fuerza misma de las cosas, ocupar lugar sobresaliente en su conciencia, en su opinión, hasta que haya transcurrido el tiempo. Mas esto proviene únicamente de las circunstancias en que deben ser hechas todas las experiencias de este género, y no hay derecho a deducir de ellas (1) que tales sensaciones sean en todos los casos condición necesaria y predominante del sentimiento de sucesión. Representaciones de especie distinta pueden desempeñar, en este respecto, papel más considerable que las sensaciones kinestésicas.

(1) Con Münsterberg, en su interesante estudio sobre el sentido del tiempo (*Beiträge zur experimentalen Psychologie*, 2 Helf.), pág. 20.—Véase también Jerusalem. *Laura Bridgman*, pág. 39 y siguientes.

Sin embargo, la percepción inmediata de la diferencia o de la oposición entre lo constante y lo variable no es más que una *sensación*, y no la idea *del tiempo*; el nombre que le convendría mejor sería quizás el de *sensación del cambio*.

2. SU DESARROLLO.—La percepción del tiempo adquiere mayor claridad cuando hay intermediarios entre *a* y *b*, de modo que la conciencia, para ir de *a* a *b*, haya de pasar por *m* y *n*, siempre con *x* como último término de toda la serie de los estados que se suceden. Es preciso admitir, sin embargo, que *m* y *n* no resaltan por sí mismos con intensidad e interés capaces de oscurecer a *a* y *b*, sino que éstos continúan siendo los puntos esenciales. Es preciso, además, para no tener solamente una sensación, sino una conciencia verdadera, una *idea del tiempo*, que *a* y *b* se reconozcan el uno como punto de partida y el otro como punto de término de una serie de estados o de elementos. Supongamos, por ejemplo, que *a* representa la sensación de hambre, *b* la de hartura, de suerte que *m* y *n* designen los medios por qué el hambre es sustituido por la hartura (la vista de la presa, su captura, etc.). Se formará así un encadenamiento sólido *a-m-n-b*, y se producirá una sucesión *rítmica* que llegará a ser poco a poco, para la conciencia, familiar y fácil de repasar. Cuanto más se diferencien los estados por efecto de una evolución más elevada, más necesario será también que haya ciertos puntos que vuelvan siempre en la serie, como otras tantas cimas fáciles de reconocer y desde las cuales se pueda dominar y medir todo el resto. Si nos representamos de antemano el punto de término (*b*), como ocurre cuando se experimenta el deseo de alcanzarlo, el contraste entre la permanencia del estado interno, al que, en el caso presente, pertenece también la representación *b*, y los cambios que se suceden en el intervalo, resaltarán con especial intensidad, y la llegada del punto de término irá unida a un sentimiento de placer entera-

mente particular, puesto que habrá en él satisfacción de una espera y de una necesidad consciente. Este momento adquirirá, pues, para la agrupación de los sucesos, predominante importancia. Desde este punto será posible, cuando la facultad de la memoria libre se haya desarrollado, lanzar una mirada retrospectiva a la serie de los términos que a él conduzcan.

La idea del tiempo supone, por consiguiente, dos cosas: 1.º, *la conciencia del cambio*, o sea de la sucesión que se produce por oposición a una sensación constante; 2.º, la repetición y la expectación; el *reconocimiento* de los estados repetidos o del objeto esperado, una vez logrado hace posibles una cierta *medida* y cierta *agrupación* en la serie de las modificaciones.

Una simple sensación constante o un simple sentimiento constante no pueden ser suficientes para producir la idea de tiempo. Cuanto más penetramos en un pensamiento, más nos «sustraemos» también de algún modo al tiempo; por esto los místicos llaman a la eternidad un «perpetuo presente». Por otra parte, la idea de tiempo no puede resultar de la sola sucesión de las sensaciones; nada habría en este caso que pudiera llevarnos a percibir y a medir la sucesión misma.

Cuanto más series rítmicas se forman y más práctica es la conciencia en percibir las, con más claridad resalta también la *idea de la serie temporal* oponiéndose en cierta medida a las sensaciones que la forman. El intervalo entre *a* y *b* puede llenarse de diversas maneras: *a-m-n-b* o *a-p-q-b*, etcétera. Lo que llena este intervalo puede reaparecer en otra serie; por ejemplo, *c-m-n-d*. El mismo número de fracciones de tiempo ocupado por la serie *a-m-n-b* puede, en otras circunstancias, llenarse por la serie *c-p-q-d*, etc. Tenemos, de este modo, las condiciones requeridas para formar la idea del tiempo, concebido como una simple forma o una simple relación.

3. SU CARÁCTER SIMBÓLICO.—Esta forma o cuadro general que concebimos relleno de diversos modos, no podemos representárnosle en sí mismo. Participa de la suerte común a todas las ideas generales de no poder prescindir de un *sustituto individual*. Pero el tiempo que podemos representarnos inmediatamente, o abrazar en un momento, es muy corto. Experiencias (emprendidas en primer término por Vierordt) han hecho ver que en los intervalos muy considerables tenemos una tendencia a juzgar el tiempo más corto que lo es en realidad. Estudios ulteriores han establecido que el tiempo real y el reproducido de memoria no coinciden sino en un intervalo de $1''25$ o $1''\frac{1}{4}$. Las experiencias efectúanse generalmente del modo siguiente: se da en primer lugar un tiempo corto, cuyo principio y fin se indica tocando un timbre. Este tiempo se llama tiempo normal. El sujeto ha de indicar en seguida cuándo le parece que ha transcurrido un tiempo igual. El tiempo que indica se llama tiempo percibido. De la relación que existe entre el tiempo normal (tiempo real) y el percibido (tiempo reproducido) es de la que depende la exactitud de la percepción del tiempo. Se ha advertido además que hay varios pequeños intervalos en los que el tiempo real y el percibido coinciden. Por un fenómeno bastante curioso, en los intervalos de tiempo un poco largos, parece que sean los múltiplos impares de $1''25$ los que se perciben con mayor seguridad. (1) Esto confirma el influjo que hemos atribuido anteriormente a la alternativa rítmica de las sensaciones; necesitamos de un cierto

(1) Glass. *Kritisches und Experimentelles über den Zeitsinn*, (Wundts Philosophische Studien, IV, pág. 423 y sig.)—Estas experiencias y otras semejantes suponen (véase I, 8 d) una expectación y una atención involuntaria, y sus resultados no pueden ser pura y simplemente aplicados a la percepción del tiempo, la cual se forma espontáneamente. Por otra parte, como se ha notado anteriormente, la expectación y la tendencia representan también un gran papel en la vida real.

ritmo muy corto para valorar la sucesión. Pero es imposible tener idea justa de los tiempos largos, aunque la práctica pueda afirmar el sentido del tiempo en proporciones notables. Si, pues no obstante, estamos obligados a representarnos una serie temporal que se extienda más allá de los momentos presentes, esta serie sufrirá forzosamente un acortamiento. No me represento de modo bien claro sino el paso de un momento a otro; la representación de los tiempos que implican miles de momentos no puede hacerse sino por medio de símbolos. Si hubiéramos de recordar el tiempo trascurrido tan claramente como nos representamos los minutos que constituyen lo que llamamos el presente, el recuerdo vendría a ser cosa imposible. Por esto tenemos siempre otra medida para el pasado que para el presente y el porvenir inmediato. Sólo cuando queremos volvernos a colocar bien claramente en el pasado, tratamos de aumentar los intervalos en la memoria, pero nunca hasta el punto de alcanzar la extensión del presente.—Este carácter simbólico o esquemático que reviste la idea del tiempo, cuando se ha desarrollado más ampliamente, explica por qué no se forma sino relativamente tarde, y permanece largo tiempo estacionaria entre ciertos límites. No alcanza su plena claridad sino cuando llega a ser posible representarla bajo forma simbólica distinta y fijar los ritmos fugaces de nuestras representaciones en una imagen estable. Ahora bien; esto no ocurre sino cuando viene en su ayuda el espacio. Sólo la forma del espacio, hace imposible una *intuición* del tiempo. Concebimos entonces el tiempo como una línea recta que se prolonga hasta el infinito en los dos sentidos.

La idea del tiempo es una idea individual. En cualquier punto que lo observemos, nunca encontramos más que partes. Ocurre con ella lo que con un río que consideramos en diferentes porciones de su curso. Muchas veces nos pasa inadvertido, por ejemplo, cuando estamos dormidos, inconscientes, o que por una u otra razón ignoramos «cómo

ha transcurrido el tiempo». Pero en cuanto la atención vuelve a despertarse reconstituimos el tiempo que falta. El tiempo no es, pues, solamente con relación a los tiempos parciales lo que una idea general es a los casos individuales que comprende, sino, además, lo que nuestra idea dominante de un individuo es a nuestras diferentes percepciones del mismo. Los distintos tiempos forman todos parte de un solo y mismo tiempo; de suerte que si concebimos el tiempo como una línea, deberemos considerarlos como otros tantos trazos de ella. Por el contrario, los diversos individuos a los que conviene una idea general ordinaria no podrían nunca unirse en un solo y mismo todo.

4. APRECIACIÓN DEL TIEMPO.—En tanto que la idea del tiempo se funda solamente en la variación de nuestros estados internos, la *apreciación del tiempo* es muy incierta. Dos circunstancias principales son en este punto de gran peso; el *interés* que excitan los acontecimientos y su *complejidad*.

El interés de los acontecimientos puede tener influjo muy diverso. Cuando *concentra* la atención e impide así a la conciencia notar la sucesión, *acorta* la duración de los sucesos, tanto cuando se experimentan como cuando se recuerdan. El elemento constante que forma el último término necesario para la percepción de la sucesión (véase 1), adquiere aquí una preponderancia tal, que no se nota la variación de los demás. Siete años pasaron para Jacob como un corto número de días, porque amaba a Raquel. Tal estado se acerca a un «presente perpetuo». Es en parte por esta razón por lo que el tiempo parece más rápido al viejo, que de ordinario se ha formado un círculo fijo de pensamientos y de intereses, que al joven, en quien la parte variable de la conciencia ocupa el mayor lugar y que, además, vive más en la inquietud y la esperanza. El tiempo puede parecer más corto cuando se escucha tranquilamente que cuando se sigue con atención sostenida.

Cuando en el experimento investigase el «tiempo normal» después del «tiempo percibido», la apreciación exacta de aquél es más difícil que en el caso inverso; una expectación se forma más fácilmente si es el «tiempo normal» el primero (1). Pero el interés puede también *alargar* el tiempo en el recuerdo, porque lo estimamos, a pesar nuestro, según la importancia que para nosotros han tenido los hechos. La extensión de la duración es para nosotros un símbolo de la *riqueza de su contenido*. Por esto, todo hecho que precede a un giro decisivo de nuestra vida sufre un retroceso en el tiempo. Nos parece a la vez tan delicado y tan extraño, que sentimos la necesidad de anticipar su fecha para comprender cómo ha podido formar parte de nuestra vida. En general, tenemos una tendencia a hacer retroceder demasiado en el tiempo nuestras imágenes—recuerdos más pálidos— y a acercar demasiado a nosotros los recuerdos vivos.

Cuanto más *múltiples y claros* son los sucesos (aparte de su interés), con más rapidez nos parecen pasar, pero más larga nos parece también su duración cuando de ellos nos acordamos (2). En virtud del mismo principio, ocurre que si algo se mueve con una velocidad uniforme por la superficie de la piel, nos parece más sutil. Inversamente, cuanto más *uniformes* son los acontecimientos, más larga nos parece también su duración en el momento presente, y corta en el recuerdo (a condición, sin embargo—impor-

(1) Schumann, *Ueber die Schätzung kleiner Zeitgrößen* (Zeitschr. f. Psychol. IV), p. 65.

(2) Se podría, quizás, hallar aquí la respuesta a una cuestión planteada en la *Revue philosophique* (t. III, p. 497 y sig.), por Paul Janet. ¿Por qué el objeto de un recuerdo, que por sí mismo vuelve a nuestro espíritu, parece más retrasado en el tiempo que cuando tuvimos el recuerdo por primera vez? El primer momento del recuerdo constituye con relación a los momentos ulteriores una etapa, un intermediario que sirve de introducción y por esto mismo aclara la perspectiva.

ta notarlo—de que pensemos más en la impaciencia o en la laxitud que nos hacían hallar luego el tiempo). En el ensueño o en los estados particularmente favorables para la producción de los recuerdos (véase B, 7 c), puede parecerse que haya transcurrido un tiempo considerable, porque una legión de imágenes se ha desarrollado ante nosotros. Personas que han estado a punto de ahogarse o en peligro de muerte, han visto, en algunos momentos, pasar su vida entera ante sus ojos. De Quincey cuenta cómo, bajo el influjo del opio, le ocurría con frecuencia haber vivido ochenta o cien años en una sola noche; a veces le parecía que habían transcurrido mil años en el intervalo de un día a otro. El tiempo le parecía hincharse (1). El visionario estático cree ver desarrollarse, en su visión, el tiempo y la eternidad, aun cuando el reloj de arena no se haya vaciado todavía cuando ya la visión ha desaparecido.

Cada individuo lleva consigo en este punto su propia medida, sea en el interés más o menos vivo con que guía su vida y sigue los acontecimientos, sea en la rapidez con que sus ideas acostumbra a moverse. Un contenido menos importante y un movimiento más lento que de costumbre, provocan el cansancio y el aburrimiento. El sentido del tiempo ofrece también ejemplos más simples de efectos de contraste. Se ha podido comprobar, en efecto, que un sujeto que primeramente había podido apreciar la duración de un tiempo bastante corto, habiendo de estimar luego la de un tiempo más largo, consideró este último mayor de lo que era en realidad, e inversamente: después de la percepción de un tiempo relativamente largo, estimó éste más corto que el real; en este último caso, el efecto de contraste es aún mayor que en el primero (2).

(1) *Confessions d'un mangeur d'opium*, trad. del inglés por Descreux, París, Savine, 1890, p. 285.

(2) V. Estel, *Neue Versuche über den Zeitsinn* Wundts «Studien» II., pág. 55).

La necesidad de establecer una *medida objetiva del tiempo*, en vez de la subjetiva cuya incertidumbre es patente, se ha hecho sentir muy pronto. Los grandes fenómenos naturales, periódicos, perceptibles para todos los hombres, proporcionaban un buen esquema del tiempo. Tomáronse como base los movimientos del sol y la luna, el día y la noche, la mañana, el mediodía y la tarde. Para una división más delicada, se emplearon los relojes de arena, las clepsidras o aun candelas que se hacía arder. Pero sólo con el péndulo y el cronómetro llegó a ser posible una mayor precisión. Los aparatos registradores pueden indicar tiempos infinitamente pequeños con relación a los que somos capaces de percibir. Se puede así anotar hasta $\frac{1}{1,000,000}$ de segundo.

Podemos concebir la exactitud de esta estimación del tiempo elevándose siempre de grado en grado, sin asignar término alguno a este progreso. Medimos el tiempo valiéndonos de los movimientos uniformes de la naturaleza. Ahora bien; habría que demostrar precisamente esta uniformidad y hénos aquí en el potro. Se pudo admitir la existencia real de un tiempo absoluto en la naturaleza, mientras se creía con Aristóteles inmutable y uniforme la revolución de la bóveda celeste; pero, desde que se abandona esta opinión, la idea de un tiempo absolutamente uniforme pierde su base real. Un tiempo uniforme en absoluto es un ideal; es la expresión de la necesidad que sentimos de someter cada apreciación arbitraria del tiempo a una nueva comprobación. Todas las medidas ensayadas, con la esperanza de poder partir de una uniformidad perfecta, se ha visto que son muy variables. No se tiene uniformidad verdaderamente absoluta sino cuando nos figuramos el tiempo en el símbolo de una línea. Ahora bien; en este caso es la abstracción la que interviene para realizar su obra de idealización. La noción del tiempo *absoluto* es una abstracción matemática. El tiempo absoluto es perfectamente *continuo* y *uniforme*; forma una cadena nun-

ca interrumpida, de la que cada anillo es perfectamente semejante a todos los demás. En cuanto al *tiempo psicológico*, o tiempo que podemos realmente percibir y representarnos, es necesario reconstruirlo sin cesar, porque no percibimos inmediatamente de él sino fragmentos, cada uno de los cuales tiene por lo demás un «peso específico» muy variable, según el valor y la diversidad de su contenido (1). El tiempo psicológico es siempre limitado; siempre nos detenemos en un cierto punto, miremos adelante o atrás. Tenemos conciencia de que todo límite es accidental y subjetivo y que tiene su razón de ser en el cansancio de la imaginación. El principio y el fin son cosas puramente relativas. El tiempo absoluto es *infinito*, es decir, debe ser concebido como prolongándose más allá de *todos* los límites que tratáramos de asignarle.

3. LA FORMA DEL ESPACIO ¿ES PRIMITIVA?—Que la *forma del tiempo* esté presente a la conciencia desde el principio, no es objeto de duda alguna. El estudio psicológico del tiempo no se relaciona sino con *su idea y su estimación*. En cambio, es una cuestión debatida la de saber si la *forma del espacio* es igualmente primitiva. Por lo que resulta del carácter general de la conciencia no puede tener con aquella una relación tan estrecha como la forma del tiempo. *Los estados de conciencia se suceden en el tiempo*, pero no tendría sentido alguno decir que deban también extenderse en el espacio. *Por consiguiente, lo que aparece bajo la forma del espacio puede bien ser un objeto de conciencia, pero no podría ser la conciencia misma*. Sin embargo, la introspección no nos muestra solamente estados que se siguen, sino también elementos dados al mismo

(1) Véase un trabajo sobre la teoría de Lotze, relativa al tiempo y al espacio, *Lotze og den svenske Filosofi*. (Lotze y la filosofía sueca), en la Nordisk Tidsskrift, publicado por la Letterstedtske Forening, 1888. (Philos. Monatshefte, 1888, pág. 422-440).

tiempo en un solo y mismo estado. Para tener una representación clara de los fenómenos psíquicos simultáneos, nos formamos de ellos, frecuentemente, una imagen de espacio, un esquema o un símbolo; y la representación más clara que podemos tener de la sucesión es la que obtenemos formando un esquema en el espacio, como, por ejemplo, representándonos el tiempo en una línea recta. Un agudo pensador, Alberto Lange, deducía de aquí que la intuición del espacio nos daba la única forma bajo la cual pudiéramos percibir una simultaneidad dada, y que servía de base para la intuición del tiempo. «La percepción empírica de nuestro estado íntimo, dice, no puede nunca ser completa bajo la sola forma del tiempo. Hallamos siempre simultáneamente ante nosotros una pluralidad de sensaciones que no pueden llegar a la síntesis, sino bajo la forma de una imagen de espacio... Todas nuestras representaciones empíricas del tiempo se unen a representaciones de espacio. Una línea representa para nosotros el curso del tiempo. Son los movimientos en el espacio los que nos dan ocasión de medir el tiempo. ¿No debería deducirse de aquí que al lado de la representación de espacio en general la de tiempo es sólo secundaria? (*Logische Studien*, Iserlohn, 1877, pág. 139).—Es preciso notar primeramente que, de que la idea de espacio se halle implícita en una evolución más elevada y clara de la idea y de la medida del tiempo (véase 3-4), no se sigue que sea la más primitiva. Lange obtiene, de la necesidad de los símbolos, conclusiones excesivas. Aun cuando para alcanzar claridad y precisión completas el pensamiento tenga necesidad de la palabra, no se sigue que haya de ser más primitiva que él. Sólo en sus grados superiores la vida consciente dispone de una esfera extensa de símbolos. En dos solamente de nuestros sentidos, la vista y el tacto, la forma del espacio desempeña un papel preponderante; en el oído, el olfato y el gusto, la localización no se da primitivamente; no se destaca en ellos sino la claridad y calidad de las

sensaciones. La intuición propiamente dicha y precisa del espacio va unida, como veremos, a las sensaciones visuales. Las imágenes visuales tienen tan gran papel en el mundo de nuestras representaciones, que no podemos hacer abstracción de ellas sino con gran trabajo. Asimismo, cuanto más fijemos nuestra atención en los sonidos y en las impresiones del gusto y el olfato, más también nos aproximaremos a una conciencia dotada únicamente de la forma del tiempo, y más veremos que puede muy bien darse en la conciencia una diversidad interna, sin ser reducida a la unidad por la forma del espacio.

Esto es todavía más evidente en los estados afectivos. Sin duda van, en la mayor parte, acompañados de sensaciones locales (por ejemplo, en el pecho, en el corazón); sin embargo, una observación atenta permite distinguir el pensamiento propiamente dicho y su acompañamiento de sensaciones orgánicas. El placer y el dolor, la alegría y el disgusto, la esperanza y el temor pueden muy bien despertarse en nosotros sin ser inmediatamente simbolizados. Cuando tenemos necesidad de imágenes de espacio para percibir claramente nuestros sentimientos, lo que estas imágenes expresan no es el sentimiento mismo, sino su causa ocasional o su efecto. La representación de la alegría consiste, para la mayor parte de los hombres, en la de algo alegre y risueño. Pero cuanto más intensa es la emoción, más suprime todas las representaciones simbólicas de tal género. Hay también, en cada sentimiento, algo inexplicable, que no tiene medida común con signo alguno. Los sentimientos nos impulsan a buscar formas y expresiones, pero ellos mismos no están alineados en la forma del espacio. Cuando, en medio de un acceso de desaliento, brilla un rayo de esperanza, no nos representamos la esperanza arriba o abajo, a la derecha o la izquierda del desaliento, como lo hacemos cuando tenemos a la vez varias sensaciones de diferentes colores. *Elementos conscientes diversos pueden, pues, hacerse sentir al mismo tiempo, sin*

ser alineados en la forma del espacio. La obscuridad y la dificultad de la percepción psicológica inmediata dependen en parte de esta causa (véase I, 8, a). Nos falta, para los *fenómenos simultáneos internos*, una forma de intuición como la tenemos para los *fenómenos simultáneos exteriores*.

6. LA PERCEPCIÓN DE LA DISTANCIA ¿ES PRIMITIVA?—

Percibimos el espacio en *tres dimensiones*: delante y detrás, arriba y abajo, a derecha e izquierda. Estas tres dimensiones pueden reducirse a dos: la profundidad (delante y detrás) y la extensión superficial (alto y bajo, derecha e izquierda). La profundidad corresponde a la distancia del objeto o de sus partes con relación al espectador; la extensión superficial a la distancia de las partes del objeto entre sí.

Fácil es hacer ver que la *percepción de la profundidad* no tiene su origen en ninguna sensación particular. Toda sensación, considerada desde el punto de vista fisiológico, supone una excitación física recibida por el órgano. Pero la distancia del objeto con relación a nosotros, no produce por sí misma ninguna excitación física en nosotros. La medimos por una línea que va del objeto a nosotros; pero ninguna impresión nos instruirá directamente de la existencia de esta línea. No percibimos la distancia (y por esta palabra entenderemos, en adelante, la profundidad, la distancia en relación a nosotros) sino en el caso de que podamos valorar esta línea de un modo cualquiera. Esta valoración no es, sin embargo, una sensación particular, sino una *comparación* que, o bien supone ya una cierta idea del espacio, o bien se apoya únicamente en la fuerza y la naturaleza de las sensaciones que experimentamos cuando movemos ya nuestro cuerpo, ya una de sus partes, en dirección al objeto.

Ahora bien; esta *valoración por medio del movimiento* tiene lugar efectivamente siempre que percibimos un objeto (véase V. A. 7). La curvatura del cristalino aumenta a medida que el objeto se acerca. Los dos ojos se colocan

de tal suerte, que los ejes ópticos convergen más o menos según el alejamiento de lo que fija la atención; si miro un objeto próximo, los ojos (por medio de los músculos asentados en su cara interna) se inclinan al interior; si dirijo en seguida mis miradas a lo lejos, se volverán al exterior (por medio de los músculos oculares externos). Para que la excitación luminosa llegue a alcanzar a la mancha amarilla de ambos ojos, es evidentemente preciso que los ejes ópticos converjan. El ojo en reposo tiene tendencia a calcular la distancia (y en general la extensión) mayor que lo es en realidad. Llevamos la mano al objeto, o bien nos movemos hacia él para palparle. Experimentamos así; de varios modos distintos, *sensaciones kinestésicas que tienen una relación determinada con la posición del objeto respecto a nosotros.*

Ahora bien; gracias a la asociación o al ejercicio, la imagen de estas sensaciones kinestésicas, indispensables para la percepción perfectamente clara del objeto, se une a la vista o al contacto de este objeto. La distancia es, en suma, lo que representa para nosotros, en mayor o menor claridad, la serie mayor o menor de las sensaciones kinestésicas que experimentamos cuando nuestros órganos (principalmente los de la vista y el tacto) se mueven de manera que reciben las excitaciones más claras posibles, o que experimentaríamos si nos trasportáramos del punto en que estamos en dirección al objeto. He aquí por qué la percepción de la distancia no es clara y distinta sino para los objetos cercanos, y por qué para los lejanos es tanto más distinta cuanto más familiares nos son. La percepción de espacio más clara que tenemos es la de las cosas que hemos medido inmediatamente con nuestras manos; y la primera, en el tiempo, aquella por la cual llegamos a distinguir las posiciones respectivas de nuestros miembros. Cuando se mide en marcha, es por el contacto y el movimiento; entre dos contactos de los pies con la tierra hay cada vez una pequeña serie de sensaciones kinestésicas.

En cuanto a las distancias considerables, no las comprendemos (como los tiempos considerables) sino con ayuda de símbolos, considerándolas como la suma de pequeñas distancias inmediatamente mensurables.

El tacto y las sensaciones kinestésicas unidas a su funcionamiento, son la base más importante de la percepción de la distancia. Mediante el tacto activo es como obtenemos la medida propiamente dicha del objeto. No tenemos jamás percepción visual en que no introduzcamos, además, las distancias de tal modo conocidas por el tacto. Cuando objetos lejanos parecen a la vista más pequeños que en realidad son, juzgamos, sin embargo, inmediatamente su verdadero tamaño, figurándonos el que hubiere de ser para el tacto. Sólo secundariamente ocurre que, en los objetos familiares, el tamaño visual llegue a ser a su vez un medio de estimar la distancia. Un objeto que se aproxima a nosotros, es percibido por la vista antes que por el tacto. Como las sensaciones táctiles son a la vez las más fuertes y las más importantes, desde el punto de vista práctico, de todas las que tenemos, traducimos de modo enteramente natural los datos de la vista en expresión táctil. En otros términos; se origina una asociación estable entre las imágenes procedentes de estos dos sentidos (y también de las sensaciones kinestésicas que las acompañan). Tan sólo más tarde el clarividente seguirá también la marcha inversa, e interpretará una sensación táctil en lenguaje visual, como por ejemplo, cuando haya de orientarse en un lugar obscuro. De igual modo que la vista puede anunciar un contacto, un contacto puede también anunciar otro. Lo que yo toco, con el brazo extendido, puede advertirme de un contacto ulterior con mi cuerpo; lo que toco con la punta de un bastón o una sonda y siento solamente por mediación de la presión que se ejerce en mi mano, puede anunciarme un contacto inmediato.

Esta teoría, sostenida primeramente por Berkeley (1) (*Theory of vision*, Dublin, 1709) es confirmada, en parte, por las observaciones hechas con los recién nacidos y los ciegos de nacimiento operados de cataratas. Aun cuando el niño se vuelva muy pronto hacia la luz, no puede casi tener en principio más que una vaga percepción de la profundidad. Por regla general, los movimientos de los dos ojos no están coordinados, de suerte que los ejes ópticos no se cortan necesariamente desde un principio en el punto que es objeto de la percepción. Tan sólo poco a poco (en el curso de los tres primeros meses) el niño se ejercita en coordinar los ojos de modo que no bizquee con frecuencia. Y aún, obtenida la acomodación, no tiene todavía percepción cierta de la distancia, resultado de lo cual, el niño trata todavía de coger cosas que están fuera de su alcance. La apreciación de la distancia es aún imperfecta en el segundo y tercer año (2).

(1) Sin embargo, Berkeley no atribuye todavía importancia tan grande a las sensaciones kinestésicas (confundidas por él con las táctiles), como se ha hecho en la presente exposición. Principalmente Bain y Spencer han puesto en claro la intervención de las sensaciones kinestésicas en la percepción del espacio. Helmholtz y Wundt han desarrollado luego esta teoría. En período más reciente, varios psicólogos han sostenido que es posible que a toda sensación visual y auditiva se asocie desde el principio la sensación de cierta distancia, provisionalmente indeterminable. Véase en particular W. James, *Perception of Space*. (Mind., 1887. Véase igualmente *Principios de Psicología*, Madrid, Jorro, editor, capítulo XX). Esta opinión (que, por oposición a la teoría *empirista* o *genética* de que Berkeley es autor, se llama *nativismo*) había sido emitida ya por Stumpf y Hering. Si Dunan (*Théorie psychologique de l'espace*) estima el espacio de los clarividentes exclusivamente formado por la vista (como el de los ciegos de nacimiento eslo exclusivamente por el tacto), es que atribuye al sentido de la vista las sensaciones que provienen de los movimientos de los ojos y no percibe el gran papel que el tacto desempeña también en el espacio de los clarividentes, por lo que concierne a la medida y la orientación.

(2) PREYER, *Die Seele des Kindes*, 3.^a ed., pág. 25 y sig., 39, 140.

Hasta una edad más avanzada, el concurso de los dos ojos no es absolutamente armónico. Cuando se quiere, se pueden tener imágenes dobles de los objetos; para ello basta dirigir los ojos a un punto del último término del campo visual, y la atención a otro situado en línea recta delante del primero; el segundo se verá entonces doble. Por consiguiente, no se ve sencillo sino lo que la práctica nos ha enseñado a ver como tal.

No es muy seguro que ocurra en los animales recién nacidos lo que en el hombre en el mismo caso. Las experiencias de Spalding (1) en pollos recientemente salidos del cascarón, y cochinitos recién nacidos, muestran que estos animales nacen en disposición de encontrar su alimento con mucha seguridad. Los pollitos corren precipitadamente sobre un grano de trigo o un insecto, y los cochinitos a las mamas de su madre (2). Un cochinito, al que se había colocado sobre una silla diez minutos después de haberle quitado la venda que tapaba sus ojos desde el momento de su nacimiento, pareció calcular la distancia que le separaba del suelo; dobló las rodillas y saltó abajo. Podría parecer que hubiere en este caso una percepción instantánea de distancia; sin embargo, conviene no atribuir

RAEHLMANN en la *Zeitschrift für Psychol, und Physiol, der Sinnesorgane*, II, págs. 61 y siguientes.

(1) Spalding ponía a sus pollitos una caperucita en la cabeza, en cuanto salían del huevo, y antes que se hubieran servido de los ojos. Los tenía así durante dos días, hasta que podían moverse (Romanes, *L'évolution mentale chez les animaux*, traducción fr. por Henry de Varigny, pág. 155 y sig). Ensayos análogos han sido hechos por Preyer, con el mismo resultado. (*Die Seele des Kindes*, 3.^a edición pág. 55, 75 y sig.; 108 y siguientes.)

(2) Adam Smith (*On the external senses* en sus *Essays on philosophical subjects* editados por Dugal Stewart) observa ya que esta seguridad en la facultad de orientación inmediata después del nacimiento, no se halla más que en las aves que construyen su nido en un suelo llano, pero no en las que anidan en los árboles y en otros sitios menos accesibles.

a este hecho demasiada importancia, porque se estaría tentado a admitir la existencia de un instinto inmediato que guiaría a los animales hacia su alimento, bajo la dirección de la sensación visual, olfativa o auditiva, y podría haber algo análogo en el caso de salto. No hay pues fundamento para admitir una *percepción* propiamente dicha de la distancia, anterior a la experiencia y a la práctica, aun cuando la serie de las experiencias exigidas sería en éste, como en tantos otros casos, mucho más corta para el animal que para el hombre. Aun en lo que concierne al hombre, la facilidad y rapidez con que la percepción de la distancia se desarrolla en él, puede difícilmente explicarse sin el concurso de tendencias y de aptitudes hereditarias. Las sensaciones cuya combinación hace posible la percepción de la distancia, son más familiares al individuo cuando han desempeñado un papel importante en la evolución de toda la raza.

Los datos proporcionados por los ciegos de nacimiento operados, presentan también puntos que concuerdan con la teoría de Berkeley. El ciego de nacimiento operado por Cheselden (1728), cuando hubo adquirido la vista, era de tal modo incapaz de apreciar las distancias que creía (según sus propias expresiones) que todos los objetos «tocaban a sus ojos», enteramente como lo que palpaba tenía contacto con su mano. El operado por Franz (1840) tomaba un cubo por un cuadrado, una esfera por un disco y una pirámide por un triángulo; sólo mediante el tacto aprendió a conocer estos cuerpos. Le parecía que todos los objetos eran planos. El ciego de nacimiento operado por Dufour (1876) no podía juzgar de distancia alguna sin el auxilio de las manos. Se le llamó la atención sobre el picaporte brillante de la puerta, avanzó hacia él extendiendo las manos, pero se detuvo a dos pasos del objeto, tratando varias veces de cogerle en el vacío, hasta que lo consiguió finalmente. Un joven ciego de nacimiento, recientemente operado por Raehlmann, experimentaba también, al principio, difícil-

tad muy grande para reconocer los objetos y percibir su distancia cuando no había recurrido a las sensaciones táctiles. Involuntariamente trataba de coger los objetos lejanos, hasta que la experiencia le hubo instruído. Las imágenes visuales se desarrollaron visiblemente en él bajo el influjo de las sensaciones táctiles y kinestésicas (1). En los ciegos de nacimiento, operados, transcurre, después de la operación, cierto tiempo, durante el cual el tacto y el movimiento desempeñan el papel más importante en sus tentativas para orientarse en el espacio; sólo poco a poco aprenden a servirse de la vista como de un guía inmediato (2). En los niños, igualmente, las sensaciones táctiles y kinestésicas son las primeras en desarrollarse, y sólo la experiencia hace que el niño aprenda a interpretar las sensaciones visuales como signos de ciertas sensaciones táctiles y kinestésicas. Estas últimas son ciertamente de mayor importancia práctica. Es un concepto injustificado pretender que para moverse en dirección a un objeto es preciso necesariamente tener idea clara de su distancia. Basta organizar sus movimientos de tal suerte, que la sensación visual directora no pierda, sino que, por el contrario, gane progresivamente en fuerza, y para ésto no hay necesidad de tener idea de la distancia. Existe un juego en que hay que encontrar un objeto, guiándose únicamente por las indicaciones de la música, más sonora cuanto más cerca está el objeto. Los que buscan no se guían evidentemente por la percepción de distancia; su movimiento se adapta inmediatamente a la fuerza de la música. Según ciertos psicólogos, a la sensación auditiva

(1) E. RAEHLMAUN. *Physiologisch-psychologische Studien über die Entwicklung der Gesichtswahrnehmungen bei Kindern und bei operierten Blindgeborenen* (Zeitschrift für Psychologie II), página 72 y siguientes.

(2) Véase Dunan, *Théorie psychol. de l'espace*, pág. 95 y observaciones en ciegos de nacimiento operados en *l'Année psychol.*, III, pág. 384-389.

iría, sin duda, asociada una percepción inmediata del sonido como procedente del exterior. Lo más probable es que esta proyección de las sensaciones auditivas se forme solamente bajo el influjo de los sentidos de la vista y del tacto (únicamente de este último en los ciegos de nacimiento) (1).

El gran valor de la teoría *empirista* o *genética*, fundada por Berkeley, procede de que pone de relieve los elementos que influyen en el desenvolvimiento de la percepción de la profundidad. Por ésto se opone al nativismo, que se inclina a considerar la percepción de la profundidad (y la del espacio en general) como enteramente terminada desde el primer momento de la sensación. Sin embargo, es imposible demostrar que no existe desde el principio una cierta percepción de la profundidad que recibiría en seguida, gracias a los elementos puestos de relieve por Berkeley y sus sucesores, más amplio desarrollo. Si no apreciamos el influjo ejercido sobre la percepción de la profundidad por las sensaciones táctiles, el modo en que las sensaciones táctiles y visuales obran aquí de concierto, es en virtud de las «leyes del olvido» (V. B, 8 d): para el clarividente, el tacto y el movimiento son medios con que se forma una imagen visual, clara y exactamente medida, de la distancia que nos separa de los objetos; constituyen, pues, solamente una preparación para esta imagen y pueden, cuando ella se presenta, desaparecer, ya completamente (según la fórmula $a < b$) o en parte ($a + b = b a$), o bien formando con la imagen visual una especie de combinación psíquica ($a + b = c$).

7. LA PERCEPCIÓN DE LA SUPERFICIE, ¿ES PRIMITIVA? —

a. En lo que concierne a la percepción de la *extensión*

(1) Véase acerca de este punto TH. HELLER, *Studien zur Blindenpsychologie*, pág. 10, 103-107. — WUNDT, *Physiol., psychol.*, cuarta edición, II, pág. 93-97.

superficial, se ha tratado igualmente de explicar la idea de espacio por una asociación de sensaciones visuales con sensaciones táctiles y kinestésicas. Natural es suponer, como lo han confirmado observaciones en niños recién nacidos y en ciegos de nacimiento poco tiempo después de la operación, que la vista no percibe al principio sino la luz y el color. Primeramente buscamos, esforzándonos, impresiones claras y brillantes, no cegadoras, a lo que sigue la percepción de la forma de los objetos. Los objetos particulares limitanse claramente por percepciones y tanteos hechos con el tacto y poniendo en movimiento uno o varios órganos. *El lenguaje de la vista no llega a ser perfectamente claro sino por medio de las sensaciones kinestésicas y táctiles. La vista, cuando se ha desarrollado a la par de los sentidos citados, desempeña en nuestra percepción del espacio papel preponderante.* Surge aquí la cuestión de si el ciego que queda limitado a las sensaciones táctiles y kinestésicas, tiene propiamente una intuición del espacio semejante a la del clarividente. Los clarividentes, por vía del espacio entendemos por tal una superficie visible, situada a cierta distancia de nosotros; pero ¿qué es lo que puede representarse el ciego bajo el nombre de espacio? Si, exclusión hecha de las imágenes visuales, lo que resta es algo heterogéneo en el espacio visible, no podremos decir lo que el espacio sea en sí, puesto que, en este caso, no se podría dar ninguna definición que convenga tanto al espacio visual como al táctil. Así, pues, no habrá desde este momento más conexión natural entre las dos clases de espacio que la existente entre la palabra y el objeto que representa.

Se ha pensado también que el sentido del tacto, por sí solo, podría, sin el auxilio de la vista, ser condición suficiente de la percepción de espacio. He aquí cómo se expresa Ernesto Platner en sus *Aforismos filosóficos* (1): «En

(1) I. Leipzig, 1793, p. 446 y siguientes.

lo que concierne a la representación no visual del espacio o de la extensión, la observación y el estudio de un ciego de nacimiento, que he seguido durante tres semanas, me han convencido de nuevo de que el tacto, por sí solo, ignora por completo las cualidades propias de la extensión y del espacio, y que ni sospecha lo que pueden ser lugares apartados unos de otros. Creo, por lo tanto, que el hombre privado de la vista no percibe absolutamente nada del mundo exterior, sino que existe una causa activa, distinta del sentimiento personal (de la cenestesia), que modificada por ella da una diferencia numérica entre impresiones y objetos. En realidad, para el ciego de nacimiento el tiempo reemplaza al espacio. Proximidad y alejamiento no significan en él sino que el tiempo es más o menos largo, es decir, mayor o menor número de sensaciones necesarias para pasar de una sensación a otra. El lenguaje visual de que el ciego de nacimiento se sirve, puede llevar a engaño, y a mí mismo me ha engañado al principio de mis investigaciones; porque en realidad no sabe en modo alguno lo que va de unos a otros objetos exteriores. He observado muy claramente ésto: si los objetos y las partes del cuerpo que tocan no ocasionaran en sus nervios sensibles impresiones de especies *diferentes*, *considerará todo lo que es exterior como una sola cosa que obra sucesivamente sobre él, con más fuerza, por ejemplo, cuando pone la mano sobre una superficie que cuando coloca el dedo; con menos fuerza, cuando pasa la mano por ella o la recorren sus pies*. En su propio cuerpo distingue la cabeza y los pies, no por su distancia, sino simplemente por la impresión de una delicadeza increíble, para diferenciar las sensaciones unas de otras y además por el tiempo. De igual modo distingue las figuras de los cuerpos sólo por la especie de impresiones táctiles, porque el cubo, por ejemplo, afecta su tacto por los ángulos y las aristas, de modo distinto que la esfera».—Esta descripción nos muestra ya, sin embargo, que el ciego de nacimiento es capaz de distinguir superficies grandes y

pequeñas. Quizá, por lo demás, el ciego de nacimiento estudiado por Platner tenía la particularidad individual de interesarse más por la cualidad y la fuerza de las impresiones que por su forma y distancia. Una particularidad de este género se ha encontrado efectivamente en muchos ciegos (1).

Todos tenemos algo que se acerca a la percepción del espacio al modo de los ciegos de nacimiento, cuando tratamos de orientarnos en una habitación oscura; sólo que entonces tenemos en favor nuestro el que nuestro espacio visual es acabado y puede tomarse como auxiliar para explicar las sensaciones táctiles y kinestésicas. Algo análogo ocurre cuando concentramos nuestra atención en nuestra lengua y observamos—haciendo la posible abstracción de las imágenes visuales—, qué percepción de espacio nos da. La lengua, en efecto, es como un ciego de nacimiento, y sin embargo, se orienta muy bien en su medio.

b. EXCITACIONES SIMULTÁNEAS.—La asociación de sensaciones y de imágenes primitivamente sucesivas no desempeña papel tan grande en la percepción de superficie como en la de profundidad. Recibimos varias impresiones a la vez por medio del tacto. La retina igualmente recoge a la vez varias impresiones luminosas. Sensación de color quiere decir sensación de *superficie* coloreada; porque si el objeto no fuera sino un punto matemático, no produciría ninguna impresión. Es necesario, pues, que lo que sentimos como duro o blando, áspero o pulimentado, sea alguna cosa extensa, una superficie dura o blanda, áspera o pulimentada. Un punto matemático no podía ser percibido como coloreado, duro o blando. Aun cuando los objetos voluminosos no pudieran ser percibidos sino merced al movimiento de los órganos de la vista y del tacto, los pe-

(1) Th. Heller, *Studien zur Blindenpsychologie*, Leipzig, 1895, p. 61, 67, 121.

queños, sin embargo, lo son inmediatamente, sin proceso sucesivo. Es necesario que exista, para el tacto como para la vista, una diferencia inmediata entre la impresión producida, *verbi gratia*, por un franco y la de una pieza de cincuenta céntimos. El *nativismo*, o teoría del innatismo de la percepción del espacio, tendría razón, por lo tanto, a lo menos por lo que se refiere a la percepción *de las pequeñas superficies* (1). El ciego de nacimiento también debe

(1) Véase Stumpf, *Der psychologische Ursprung der Raumvorstellung*, Leipzig, 1873, p. 56, 71. El profesor Mahaffy, de Dublín, da cuenta en una carta reproducida por el *Mind*, 1881, págs. 278 y siguiente, de una conversación que tuvo con el ciego de nacimiento operado por Franz. Este individuo, médico en Kingstown, le contó que inmediatamente después de haber adquirido la vista, vió y distinguió figuras, y que las formas y las figuras correspondían bien a lo que esperaba, bajo la fe del tacto. Mahaffy considera esta declaración como testimonio de un juez competente en favor del innatismo de la facultad de distinguir las figuras solamente por la vista. Pero ni esta explicación, ni la declaración misma, concuerdan con el informe del doctor Franz, que fué impreso, poco tiempo después de la operación, en las *Philosophical Transactions* (1841). Como hemos mencionado anteriormente, el sujeto tomaba un cubo por un cuadrado, una esfera por un disco. Cuando Franz le pidió que describiera las impresiones que los objetos habían producido en él, respondió que había notado inmediatamente una diferencia entre el cubo y la esfera, pero que no había sido capaz de separar de ella la imagen de un cuadrado o un disco, *hasta que hubo experimentado en las extremidades de los dedos la misma sensación que si hubiera tocado realmente los objetos*. (*Phil. Transactions*, 1841, I., pág. 65). Debía, por tanto, realmente traducir el lenguaje de uno de los dos sentidos en el del otro, antes de poder conocer las figuras. Resta simplemente el hecho de que notó inmediatamente una diferencia entre las figuras, lo cual recae en favor del nativismo. Los ciegos de nacimiento operados por Nonnely (*Oeuvres de Berkeley*, ed. Fraser, I, pág. 447) y Raelhmann (*Zeitschrift für Psychologie*, II, p. 76 y siguiente), presentan caracteres análogos. Conviene igualmente citar aquí el hecho de que enfermos atacados de ceguera verbal son muchas veces capaces de leer los caracteres alfabéticos cuando siguen su trazado en la mano: las sensaciones kinestésicas ponen entonces la vista en actividad.

percibir lo duro y lo blando, lo áspero y lo pulimentado, como extensos, y poseer por lo mismo una percepción de la superficie. Siendo preciso admitir que la sucesión tiene para él bastante más importancia que para nosotros. Aprende a conocer las pequeñas superficies (por ejemplo, las letras de relieve) por el tacto inmediato; percibe los espacios más considerables por el movimiento de los brazos, de las piernas o de todo el cuerpo. La claridad y perfección de su percepción de espacio dependen de su capacidad para servirse de un pequeño espacio táctil inmediatamente percibido, como de unidad para calcular y representarse el espacio más considerable que sus movimientos le llevan a suponer. Muestra bien hasta qué grado puede llegar esta capacidad el hecho de que ciegos de nacimiento han sido geómetras eminentes. Pero la representación simultánea de la extensión es siempre muy limitada en los ciegos (1).

Por lo demás, la percepción de la superficie, cuando es inmediata y no está influida por experiencias sucesivas, es muy indistinta.

Una percepción puramente pasiva de impresiones simultáneamente dadas, no puede ser sino enteramente momentánea. La actividad es inmediatamente excitada, la vista recorre la superficie, o la mano la toca. *Inmediatamente, por lo tanto, la simultaneidad se transforma en sucesión*, la intuición en procedimiento discursivo. Percibimos los objetos en movimiento más pronto y fácilmente que los en reposo, y cuando no se mueven ellos, somos nosotros los que nos ponemos en movimiento con relación a ellos. Dos impresiones sucesivas en la piel, pueden ser distinguidas la una de la otra en una distancia menor que dos simultáneas. Los animales inferiores y los niños recién nacidos, no notan las diferencias simultáneas en el medio que les rodea, en tanto que pueden percibir diferencias

(1) TH. HELLER. *Studien sur Blindenpsychologie*, p. 39-59.

(modificaciones) sucesivas (véase V, A, 5). Se descubre, pues, y se percibe, gracias al movimiento, lo que no se observaría sin él. La primera sensación caótica recibe, pues, una determinación más precisa por una serie de sensaciones subsiguientes, en las que las sensaciones kinestésicas ocupan, en virtud de su misma naturaleza, lugar prominente.

Se podría todavía sostener que *una percepción sucesiva y discursiva es condición necesaria de una percepción real del espacio*. Espacio significa relación. Decir que una cosa se encuentra en el espacio, es afirmar que ocupa una cierta posición con respecto a otras y que cada una de sus partes ocupa una determinada posición con respecto a las demás. La percepción del espacio, cuando es bien clara, supone, a la vez, distinción y unión; lo que es extenso se compone de partes que son distintas, y que, sin embargo, dependen unas de otras. Por esto, ninguna percepción distinta de superficie podría existir sin una cierta actividad psíquica.

c. SIGNOS LOCALES.—De aquí surge la cuestión de fijar cómo es que enlazamos el contenido de nuestras diversas sensaciones a lugares determinados de la extensión. ¿A qué obedece que yo localice este rojo que veo, precisamente en este lugar y en tal relación (arriba o abajo, a la derecha o a la izquierda), con el azul que veo al mismo tiempo? ¿Por qué localizo la dureza, que siento precisamente en este lugar y en la relación con la blancura que percibo al mismo tiempo?—En este punto no hay necesidad de admitir (con el nativismo) una facultad primitiva, independiente de la experiencia. Es muy natural esperar que la localización de una sensación particular con relación a las demás, o en otros términos, la percepción de la distancia de los diversos fenómenos, dependa del sitio preciso del cuerpo en que se ha recibido la impresión correspondiente.

El lugar del cuerpo que llega a tocar una impresión del mundo exterior no es indiferente. Puesto que debemos

aprender a conocer nuestro propio cuerpo, tanto como el mundo que nos rodea, mediante experiencias sucesivas, no es admisible que pudiéramos saber o sentir originalmente en qué punto una impresión nos toca. Si, pues, las impresiones obran diversamente según los distintos lugares, esta diversidad no puede aparecer ante la conciencia sino como un cierto matiz, una determinación cualitativa accesoria de la sensación. *El carácter especial que da a la sensación el sitio particular y determinado que la impresión viene a excitar, es lo que Lotze llama su signo local.* El signo local es una sensación secundaria que acompaña a la principal, pero que varía con el lugar que la impresión viene a excitar. *En cada punto de la piel y de la retina las condiciones difieren;* debe haber, pues, una multitud de signos locales diversos. En lo que concierne a la vista, estos signos locales pueden consistir en los impulsos motores, que varían según cada punto y que tienen por objeto volver el ojo de modo que la excitación luminosa caiga sobre la mancha amarilla (Lotze), y al mismo tiempo quizá, en la cualidad diferente de las sensaciones, según las distintas partes de la retina (Wundt). El rojo y el azul que percibo se manifiestan de un modo ligeramente cambiado, con una sensación secundaria algo distinta, según el lugar de la retina a que toca la impresión luminosa. Por lo que concierne al tacto, Lotze cree que los signos locales dados por las diversas sensaciones secundarias, que un solo y mismo contacto puede producir en lugares diferentes, serían efecto de la diferencia de espesor y de tensión de la piel, y de la diferencia de las partes que cubre (1). La dureza o blandura que siento, se manifiestan en mí de un modo y con una sensación secundaria algo distintas, se-

(1) Lotze ha dado varias exposiciones de su teoría de los signos locales, la última en los *Grundzüge der Psychologie* (1881). Respecto a Wundt consúltese su *Physiol. Psychol.*, 4.^a ed., II, p. 32 y siguiente, p. 215 y siguiente.

gún el lugar de la piel que toca la impresión del contacto.

Supongamos que la excitación visual A venga a impresionar un punto de la retina situado a una cierta distancia de la mancha amarilla, y que llama entonces mi atención. Mi ojo adoptará tal disposición que A venga a caer en la mancha amarilla. A este movimiento corresponde una sensación kinestésica, que llamaremos P. Que A impresione ahora otro punto de la retina; efecto de ello será otra sensación kinestésica (K); puedo desde este momento comparar $A + P$ con $A + K$ y la diferencia corresponderá a la de los lugares impresionados. Si luego la excitación B va a caer en un punto de la retina, impresionado anteriormente por A, se asociará a la misma sensación kinestésica. Entre $A + P$ y $B + P$, se notará una cierta semejanza procedente de que las impresiones excitan el mismo punto.—Así se desarrolla poco a poco un sentimiento que responde a las diferencias de lugar (1). Cada sitio particular, en efecto, no puede ser conocido de modo preciso sino por su relación a otros lugares.

8. TEORÍAS NATIVISTA Y GENÉTICA.—En lo que concierne a la percepción del espacio dos teorías disputan el campo. Según el *nativismo* la *conciencia* tiene capacidad original para percibir las cosas en el espacio, como situadas a una cierta distancia de nosotros y como extensas en superficie, ambas cosas a la vez. Según la teoría *empirista* o *genética*, la percepción de espacio se debe, por el contrario, a una serie de experiencias en que sensaciones y representaciones de distintas modalidades actúan y se asocian

(1) El sabio sueco Reinhold Geijer ha hecho ver (*Philosophische Monatshefte*, 1885), que faltaba algo a la teoría de los signos locales de Lotze. Yo he tratado de mostrar, en un artículo de los *Philosophische Monatshefte* (1888), que esta laguna debe llenarse de modo algo distinto de como propone Geijer, y conforme a como acabo de indicar.

juntamente: la percepción de espacio (en tanto es percepción de la distancia y de la extensión) es el producto final que resulta de estas experiencias, cuando efecto de la práctica y de una fusión (véase V, B, 8 *d*), una intuición inmediata reemplaza a la percepción sucesiva y a la asociación. En esta «química mental» las sensaciones y las representaciones visuales desempeñan en los clarividentes el papel principal, y ellas son las que confieren al resultado total su carácter propio. En los ciegos de nacimiento hay, como elemento principal y decisivo, una fusión análoga entre las sensaciones y las representaciones kinestésicas.

La teoría *genética* puede invocar, ya lo hemos visto, toda una serie de hechos que muestran el influjo de las experiencias sucesivas en la percepción de espacio. La principal dificultad se encuentra en el punto en que la extensión en profundidad y en superficie debe resultar de la combinación de sensaciones y de imágenes, ninguna de las cuales es por sí misma extensa. Sin duda, cabe invocar en este punto la «química mental» (V, B, 8 *d*), que interviene indudablemente; mas, en toda especie de combinación química, las cualidades nuevas precisamente son como un enigma. Esta teoría adáptase mejor para la percepción de la profundidad que para la de la superficie, porque no podemos tener ninguna sensación visual o táctil sin una percepción de superficie (por confusa que sea) en tanto que la percepción de la profundidad no concierne propiamente sino a la extensión en tanto está alejada de nosotros. El partido más natural sería, pues, ser empirista en el punto de la percepción de la distancia y nativista en el de la superficie; pero no hay que olvidar que aun en una evolución avanzada de la percepción de la extensión, todavía desempeñan las experiencias un gran papel, echándose de ver, por lo demás, que ambas concepciones no pueden separarse completamente la una de la otra.

La teoría *genética* no está en oposición radical con el *nativismo* sino en cuanto admite todas las condiciones del desenvolvimiento de la percepción como dadas en las experiencias que *cada individuo aislado* puede hacer en el curso de su evolución. Pero esta suposición (la teoría de la evolución individual) es inverosímil, a causa del residuo ininteligible que queda, cuando se comparan las sensaciones elementales con la percepción del espacio que ha alcanzado su perfecto desarrollo. Si en la función de la que resulta la percepción definitiva del espacio vemos la expresión de *una facultad constructiva que obra por instinto*, el problema del *origen de esta facultad* nos hará pasar del individuo aislado al encadenamiento natural en el seno del cual nace. Las experiencias, que, en tanto nos atengamos a la vida del individuo, son incapaces de conducir al fin indicado, pueden, en el curso de la evolución de la *raza*, haber adoptado poco a poco la organización de tal suerte que, *disposiciones hereditarias* vengan a suplir lo que hay de insuficiente en las experiencias individuales. La hipótesis de la evolución, que Herbert Spencer ha sido el primero en aplicar a este dominio (1885), nos abre la perspectiva de hacer remontar el problema mucho más de lo que era posible, cuando nos reducíamos a las experiencias de la vida individual. En lugar de una teoría de la evolución individual, obtenemos de este modo una teoría de la evolución general.

Veamos cuándo ambas teorías, genética y nativista, pueden aproximarse bajo este respeto. Por una parte hay recuerdo en lo dado inmediatamente en la percepción de espacio, que puede ser infinitamente pequeño en comparación de lo que la asociación añade, y que en las sensaciones primitivas no se da propiamente más que en *posibilidad* de una percepción determinada del espacio (Stumpf); por otra, todo podría estar dispuesto en la organización, para que el tiempo que transcurriera entre la primera

impresión luminosa producida en la retina y la percepción del espacio fuera infinitamente pequeño (Wundt) (1).

9. BASE ORGÁNICA DE LA INTUICIÓN DE ESPACIO.—Séase, por lo demás, partidario de una teoría del tipo nativista o del tipo genético, para explicar el origen de la percepción de espacio, preciso es necesariamente suponer que ésta tiene una *base orgánica* determinada. La lucha de las teorías no concierne (o no debía concernir) sino a este punto: las funciones que tienen sus condiciones en el organismo ¿entran en acción *en seguida* o necesitan un cierto tiempo de *preparación y ejercicio*?

A la fisiología de los sentidos corresponde mostrar en pormenor las estructuras orgánicas que desempeñan papel en la producción de la percepción de espacio (2). Fuera de las indicaciones que hemos hecho anteriormente en este respecto, nos limitamos a hacer notar aquí el papel importante que desempeña el mecanismo central, cuya actuación hace posible un estrecho enlace entre las impresiones sensibles y los movimientos musculares de los órganos. Los centros reflejos que establecen este enlace, y son por consiguiente la expresión fisiológica de la síntesis psicológica, parecen estar comprendidos en el encéfalo medio (II. 4. c) aun cuando los hemisferios cerebrales tengan también probablemente su intervención.

Los aparatos así dispuestos están quizás en algunos animales (véase 6) en estado de funcionar inmediatamente después del nacimiento, de suerte que las experiencias ne-

(1) STUMPF, *Der psychologische Ursprung der Raumvorstellung*, páginas 114 y siguientes; pág. 184. WUNDT, *Physiol. Psychol.* 4.^a ed., II, pág. 203 y siguientes. Véase ya SPENCER, *Princ. of Psychology*, II, págs. 203 y siguientes.

(2) Véase respecto a este punto PANUM, *Sanserne og de vilkaarlige Bevægelser* (Los sentidos y los movimientos voluntarios), páginas 234-238.

cesarias para la percepción del espacio sean inmediata y fácilmente posibles. En el hombre, el mecanismo primitivo es menos perfecto.

Desde el punto de vista psicológico, preciso es considerar como carácter propio de nuestra percepción humana del espacio, el hecho de que lo percibimos en tres dimensiones, sin poder imaginar mayor número de ellas. Esta propiedad debe depender del conjunto de nuestra organización, sin que sea posible dar de ella una explicación más honda, como no es posible explicar porqué percibimos como extensos los objetos de la vista y del tacto. Sólo si nuestra naturaleza cambiara vendría a ser posible otra manera de percepción. La percepción de la extensión bajo tres dimensiones es para nosotros condición de nuestra percepción entera del mundo material. La extensión (con sus tres dimensiones) debe ser considerada como una cualidad por la misma razón que las que se denominan especialmente cualidades sensibles. Y, de igual modo que sería ilegítimo referir éstas pura y simplemente a los objetos, cual si fueran cualidades absolutas (V. A. 2) nada sabemos provisionalmente de la extensión sino que es una cualidad con que ciertos fenómenos nos aparecen revestidos. Para esta cualidad, como para todas las demás, es preciso, naturalmente, que haya en los objetos mismos algo que nos los haga percibir de este modo; pero no es preciso que sea algo que posea en sí esta cualidad.

10. LA IDEA DE ESPACIO.—Hasta aquí hemos hablado de la forma misma del espacio y de la facultad de tener imágenes de espacio. Por lo que respecta a la *idea de espacio*, debe ser llamada, como la de tiempo, más bien *idea individual* que general, porque los espacios parciales no se hallan sólo, con respecto al espacio en general, en la relación de fenómenos particulares con una idea general, sino también como partes con respecto al todo. Todos los espacios parciales posibles forman juntos un gran espacio

único. La idea de espacio se desarrolla de modo semejante a la idea de tiempo, a medida que la atención dirígese al esquema común de todas las imágenes de espacio particulares y a su extensibilidad. Al principio, esta idea es limitada. El ciego de nacimiento operado por Cheselden, no podía representarse ninguna línea en el espacio, más allá de los límites de su campo visual. Sabía que la habitación en que se encontraba no era más que una parte de la casa, pero no podía comprender que la casa entera pudiera parecer mayor que la habitación. Le faltaba, pues, todavía la facultad de emplear las imágenes individuales como símbolos. En cuanto esta facultad se desarrolla, descúbrese que no se puede asignar límite alguno a la extensión o a la división del espacio, como no puede hacerse con el tiempo. Todo espacio debe poder ser aumentado o reducido.

El *infinito* del espacio (lo mismo que el del tiempo) significa que todo límite es en él accidental y puede ser traspasado por la imaginación. El *espacio absoluto* o matemático, cuyos puntos y partes todas son *homogéneos continuos*, sin espacio alguno fuera de él, es una abstracción matemática que no corresponde a ninguna intuición psicológica. El *espacio psicológico* u óptico, el que percibimos realmente, es relativo; supone *dados ciertos puntos de referencia*, y sus partes no aparecen con continuidad y homogeneidad perfectas; sin cesar damos, en nuestra percepción del espacio, *saltos* más o menos considerables (como, por ejemplo, cuando dejamos vagar nuestras miradas de un punto a otro), y (con arreglo a la teoría de los signos locales), según la diversidad de los objetos que la ocupan, cada parte del espacio adquiere una cierta *diferencia cualitativa* en nuestra percepción y nuestra intuición. El espacio matemático es una abstracción o idealización fundada en la experiencia, con mira científica. Nuestras experiencias reales del espacio no ofrecen sino aproximaciones de propiedades que atribuimos al espacio matemático, y por esto los teo-

remas que pueden deducirse de la naturaleza del espacio matemático sólo aproximadamente son confirmadas por la experiencia.

D.—La percepción de lo real

1. El contenido del conocimiento, en cuanto es expresión de una realidad.—2. La coherencia, criterio de la realidad.—3. *a.* La idea de causa; *b.* El principio de causalidad.—4. Evolución psicológica de la idea de causa.—5. Límites del conocimiento.

1. EL CONTENIDO DEL CONOCIMIENTO, EN CUANTO ES EXPRESIÓN DE UNA REALIDAD.—Las sensaciones, las imágenes y las ideas son las formas en que aparecen y se ordenan los elementos intelectuales contenidos en la conciencia. Hemos seguido esta agrupación desde su grado más simple, acción recíproca de las sensaciones, hasta el más elevado, dirección de la actividad del pensamiento y de la imaginación sobre problemas determinados.

Mas ahora surge la cuestión de saber cómo ocurre que la conciencia, en el contenido de sus sensaciones y de sus representaciones y en el encadenamiento que en ella produce la actividad del pensamiento, percibe una *realidad* independiente de la conciencia misma. De que nuestro conocimiento se desarrolle conforme a leyes determinadas de la naturaleza y de la psicología, no se sigue evidentemente que nos conduzca a una realidad. Los delirios de la manía y las imágenes del ensueño obedecen también a leyes psicológicas, y por esto hemos podido con frecuencia tomarlos por guía.

Es preciso, por tanto, distinguir en este punto la suposición y las razones que las justifican (véase V. B. 4. 11). La suposición de una realidad nace inmediatamente; existe en toda sensación o representación viva y clara a las que damos un valor, fiándonos de ellas, en tanto que otras sensaciones o representaciones no vienen a reemplazarlas.

Si suponemos desde el principio una existencia real, no es en virtud de un razonamiento, sino en virtud de nuestra precipitación nativa, manifiesta en la necesidad de obrar según cada sensación y representación, así como en la aptitud para absorberse, en toda imagen viva de los sentidos o de la imaginación. La cuestión de saber cómo y en qué medida esta suposición puede justificarse nos lleva a los confines de la psicología y de la teoría del conocimiento.

2. LA COHERENCIA, CRITERIO DE LA REALIDAD.—La sensación de resistencia, de movimiento estorbado, nos proporciona un signo de la realidad material, en el que, por regla general, nos fiamos. Aun cuando no demos crédito a nuestros ojos, creemos, sin embargo, en lo que es palpable. Y, sin embargo, este signo no es absolutamente seguro. En la esfera de las sensaciones táctiles y kinestésicas, como en la de los otros sentidos, pueden producirse *ilusiones sensibles*, porque imágenes falsas, sin que lo notemos, vayan a confundirse con las sensaciones dadas (V. B. 2, 7, a), como asimismo, *alucinaciones*, si causas internas nos colocan en el mismo estado en que de ordinario no nos ponen sino causas exteriores (V. B. 7 a). Puede haber alucinaciones visuales y auditivas sin otras concomitantes del tacto y de la resistencia, y en los casos de esta clase, el carácter en cuestión podrá servirnos. Inversamente, cuando existen alucinaciones del sentido táctil y kinestésicas, dándose aquéllas generalmente también en la esfera de la vista y del oído, siendo los casos de este género los más peligrosos. En absoluto no podemos fiarnos de una sensación o percepción aislada. Asimismo, el criterio en que se funda la suposición de una existencia real no podría consistir en una sensación o representación aislada. La única manera posible de ponerse en vías de resolver la cuestión es considerar el *encadenamiento de las diversas percepciones sensibles* entre sí. Los puntos particulares en que se da la sensación de resistencia (para tenerla

nosotros) no son aislados, sino que aparecen teniendo entre sí un enlace recíproco. Ahora bien; impónese al individuo la labor de ordenar sus representaciones conforme a este enlace. Si no encuentra el orden que conviene, vendrá a chocar con contradicciones y terminará por experimentar una decepción práctica o un dolor. Si, quizás habiendo siempre hallado el orden conveniente de las representaciones que han aparecido, cae, sin embargo, en desacuerdo con *nuevas* experiencias, se producirá aún una duda acerca de la exactitud de las primeras percepciones. Si no se produce duda alguna y si el cambio recíproco de acciones con el mundo exterior continúa, la pérdida es cierta. Por esto es por lo que se sustraen el niño y el loco de la lucha por la vida: por no estar en estado de corregir sus representaciones mediante la experiencia.

La confianza inmediata que tenemos en nuestro conocimiento se interrumpe cuando varias percepciones o ideas se muestran inconciliables. Tal inconciliabilidad contradice la identidad que consigo misma trata de mantener la conciencia (véase B. V. 5, 11). Estamos, pues, obligados a abandonar la marca sensible de la realidad y a buscar, con *ayuda del pensamiento*, otra nueva en el encadenamiento sólido de las diversas percepciones. Consideramos como ilusión o alucinación, ensueño o fantasía, todo lo que no puede incluirse en él. Para el que sueña, su ensueño es la realidad; al despertar, descubre que el ensueño no era más que una realidad ilusoria, que tenía su condición y encontraba su explicación en una realidad mucho más vasta. Mientras en el ensueño, podemos avanzar sin estrellarnos en contradicciones agudas y en experiencias contrarias: creemos en la realidad de los sueños. Estos cambian, y nos absorben completamente a cada momento; por esto no descubrimos fácilmente contradicciones en ellos. Soñaba yo una vez que estaba en Berlín y muy ocupado con mis equipajes; repentinamente ya no me hallaba en Berlín, sino en París. Este salto no me sorprendió nada mientras

soñaba; sólo después de despertar me fijé en él. Hay, sin embargo, siempre un punto en que el hilo se rompe. Aun el ensueño más sistemático no es más que un fragmento en comparación del conjunto a que nos lleva el progreso de la experiencia. De esta suerte quedan rectificadas todas aquellas ideas nuestras que no tienen raíces en la realidad; pronto o tarde su manifestación se limitará y descubriremos que existen en el cielo y en la tierra más cosas de las que nuestra filosofía había imaginado. No podemos tener por valederas ideas falsas si no las dejamos aisladas, sin enlace preciso con las demás ideas.

El conocimiento de cada individuo encuentra así su coronación en una imagen total del conjunto, del cual es él mismo uno de los términos. Pero las energías propias del individuo no pueden llegar a gran cosa en este punto. Si está aislado, será impotente para rectificar todas sus ilusiones. Cada pueblo y cada época, considerados aisladamente, no lo consiguen tampoco. Las imágenes totales, formadas por cada individuo, pueblo y época, entran a su vez en vasta lucha unas con otras, y gracias a esta lucha es como la concepción del universo se desarrolla en la especie y llega lentamente a una claridad y solidez mayores. La psicología del individuo nos conduce así a la vez a la de los pueblos y a la historia de las ciencias.

No hemos decidido por esto si el fin puede, de modo general, ser alcanzado. Pero antes de abordar el grave problema que aquí se presenta, debemos poner en claro una idea importante a que nos ha llevado el estudio precedente, y cuyo fundamento psicológico debe mostrarse aquí.

3. LA IDEA DE CAUSA.—Cuando dos fenómenos se nos presentan de tal modo enlazados el uno al otro, que dado el uno el otro se presenta *inevitablemente*, decimos que hay entre ellos una *relación causal*. Si el criterio de la realidad reside, conforme a lo que precede, en el encadenamiento sólido de nuestras percepciones, esto significa, por consi-

guiente, que sólo allí donde se pueda atestiguar una relación causal, poseemos una plena certidumbre de tener ante nosotros algo real, algo independiente de nuestra sensación y de nuestra representación subjetivas. Estudiaremos a continuación: primero, *a)* la relación causal, o sea la indicada por la idea de causa; luego, *b)* el valor concedido a esta idea en el principio de causalidad.

a) Conforme a la concepción vulgar de la relación causal, una cosa es la causa y otra el efecto.

David Hume fué quien primeramente sometió a una crítica continuada la idea vulgar de causa. La dificultad para él consistía en la pretensión de establecer entre dos cosas, a pesar de ser distintas, conexión tan necesaria que, dada la una, se diese también la otra. He aquí lo esencial de su razonamiento. ¿De qué modo puede justificarse esta idea? Nada más que *por deducción*. Todas nuestras ideas distintas pueden separarse unas de otras, y nos es fácil concebir un objeto cual si no existiera en el momento presente y sí en el que le sigue, sin añadir la idea de una causa o de un principio productor. Cuando consideramos cada una de las cosas en sí mismas, ninguna de ellas supone *necesariamente* otra anterior a ella. No podemos tampoco llegar a la idea de causa *por la experiencia*. No descubrimos lazo íntimo entre las cosas y los sucesos. Vemos que un fenómeno existe al mismo tiempo que otro, o que le sigue, pero no los vemos *seguirse*; no percibimos la producción o causación misma; no percibimos más que una sucesión, pero no una causalidad. El enlace sólido que establecemos entre dos cosas, una de las cuales llamamos causa, la otra efecto, no pertenece, pues, a las cosas mismas. *La necesidad no existe sino en el espíritu, no en las cosas*. Pero ¿qué es lo que así puede enlazar nuestras ideas? Esto es tan enigmático en sí como el enlace entre las cosas. La única explicación posible es que experiencias constantes producen un *hábito*, un instinto, una predisposición a

pasar de una idea a otras a las cuales va habitualmente unida. Esta obligación subjetiva que experimentamos en el curso de nuestras ideas, la trasportamos en seguida, por una especie de antropomorfismo, a la naturaleza (1).

Hume analiza la concepción vulgar de la idea de causa llevando hasta el fin los principios que supone. La crítica se basa en la hipótesis de que la causa sea una cosa y el efecto otra enteramente distinta. Este aislamiento de los términos particulares de la relación causal se enlaza estrechamente con su teoría psicológica, que considera la conciencia como una suma o serie de ideas, cada una de las cuales se basta (véase anteriormente B. 5). Hume mismo advierte claramente esta conexión de su teoría sobre la idea de causa con su psicología del conocimiento. «El principio de unión de nuestras percepciones internas, dice (I. 3, 14, pág. 224 de la trad. Renouvier y Pillon) es tan ininteligible como el de los objetos exteriores.» Si, pues, se corrige la psicología de Hume, su teoría de la idea de causa deberá también sufrir una corrección análoga.

1.º En vez de decir con Hume que no vemos en una cosa o que no podemos deducir de su noción que sea la causa o el efecto de otra, preciso es, por el contrario, sostener que *no conocemos en general una cosa sino en la medida en que es causa o efecto*. Las cosas nos son siempre dadas cual si formaran parte de un conjunto. Si se las separa de este todo en que viven, se mueven y existen, producirá extrañeza que tengan trato alguno entre ellas. Pero todo cuanto sabemos de las cosas se basa en el conjunto que forman y la acción recíproca que entre sí tienen. Lo que sabemos de las cosas son sus propiedades. Y las propiedades de una cosa no significan nada más que el modo como las demás obran sobre ella, o cómo ella obra sobre las demás. El color de una cosa, por ejemplo, es el modo como refleja los

(1) *Traité de la nature humaine*, trad. Renouvier y Pillon, libro I, part. 3.ª, secc. 3-14.

rayos luminosos; su dureza, la resistencia que ofrece al cuerpo que en ella penetra, etc. A un objeto que no estuviera en ninguna relación causal con otros, no podríamos atribuirle propiedad alguna; en otros términos, nada sabríamos de él; para nosotros como si no existiera. Erróneamente, por tanto, halla Hume una gran dificultad en la idea de causa, cuando no percibe ninguna en la de cosa. La referida dificultad es común a ambas, porque la cosa es lo que en las mismas circunstancias produce o recibe una acción de la misma manera. La idea de una cosa se forma gracias a la asociación por contigüidad de un grupo de propiedades (V. B. 8 b III); bien que tal asociación supone que estas propiedades se manifiesten en muchas ocasiones del mismo modo.

2.º La insistencia de la concepción ordinaria, y también de Hume, en poner en evidencia la diversidad de las cosas, tiene su explicación si se recuerda que la diferencia y la oposición son las condiciones necesarias para que existan en general fenómenos para nosotros (v. II, 5; V. A. 5). Pero es también evidente que no nos atenemos sólo a la diversidad. Lo que es nuevo, insólito, súbito, heterogéneo, excita nuestra admiración y nos impulsa a buscarle explicación. Pero en tanto que un fenómeno permanece para nosotros sólo como diferente de los demás, no lo «comprendemos». Por esto tratamos *de reducir todo lo posible las diferencias al mínimo*, lo cual ocurre cuando podemos mostrar que el fenómeno es la *continuación* de fenómenos anteriores o una *transformación* de su contenido. El pensamiento, en la elaboración que hace sufrir al dato, no se atiene, por tanto, a la definición provisional de la relación causal citada anteriormente, y que la reduciría a la sucesión inevitable de dos fenómenos, sino que trata de reducir los fenómenos a una esencia homogénea, de suerte que lo que llamamos el efecto sea como una prolongación continua de lo que llamamos causa. Todas las teorías científicas tienen por objeto establecer la homogeneidad y la

continuidad de los términos en apariencia heterogéneos de la serie de los fenómenos. Para la percepción, en nada se parecen la nube tempestuosa y el relámpago. Sin embargo, cuanto más podemos penetrar en la relación de los dos fenómenos, más descubrimos *una cadena continua* que los une. El relámpago, fenómeno súbito, que tanto contrasta con la nube sombría, no es, sin embargo, más que una prolongación (una descarga) del proceso eléctrico que se produce en la nube; abraza el aire surcándole. La continuidad llega todavía más lejos, puesto que el aire atmosférico, aun cuando no sea inminente ninguna tempestad, está siempre más o menos electrizado. El fenómeno repentino del relámpago no es así más que una forma especial y concentrada de algo que obra en cada momento con intensidades menores. La causa (en el ejemplo citado, la electricidad del aire o de las nubes) y el efecto (el relámpago) forman, pues, los términos o las etapas de un solo y mismo proceso; y cuando nos remontamos de las diversidades dadas en la percepción a un todo más vasto, hallamos la identidad *detrás de las diversidades*.—La teoría atómica coloca la identidad y la contigüidad en los cambios de los cuerpos, considerándolos como expresiones sensibles de cambios de lugar materiales. Para los sentidos, son cambios cualitativos los que tienen lugar durante las combinaciones y las disoluciones de los cuerpos. Pero, según la teoría, sólo se trata de movimientos continuos de pequeñas partículas.—La psicología no podría, en verdad, comprender la vida consciente, si no consiguiera percibir lo consciente y lo inconsciente en su encadenamiento continuo (III, 1, 10).—Así, en todas las esferas, tratamos de considerar lo que ocurre, como un proceso continuo a cuyo primero y último término llamamos respectivamente causa y efecto. La idea de causa es la expresión de esta tendencia. En esta idea se expresa *la unidad formal de la conciencia*, puesto que sirve para enlazar estrechamente entre sí diferentes partes de su contenido. La unidad formal po-

dría contentarse con la primera definición que hemos dado de la relación causal, llamándola una conexión inevitable. Pero *la unidad real de la conciencia* exige la identidad y la continuidad de su contenido, para que el reconocimiento del yo propio se realice en el grado más elevado posible (véase V, B, 5, 8, 11). No *comprendemos* perfectamente sino aquellos fenómenos que podemos poner en conexión continua. Cuando surjan diversidades, se habrá planteado un problema; cuando se demuestra la continuidad, es que se habrá dado con la solución.

b) EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD.—Se trata ahora de saber qué *valor* tiene la idea de causa; lo que equivale a preguntarse cuál es el valor del *principio de causalidad*, según el cual todo fenómeno tiene una causa.

La idea de causa está estrechamente enlazada a la naturaleza entera de nuestra conciencia, que se manifiesta por una actividad sistemática (la síntesis), como también, y de modo enteramente particular, al papel desempeñado por las relaciones de semejanza y de identidad en toda asociación y en todo pensamiento propiamente dicho. Esta idea expresa la necesidad de la conciencia de hallar un encadenamiento en que pueda permanecer siempre semejante a sí misma; un encadenamiento continuo. Pero no se sigue de aquí que tenga un valor absoluto. Una cosa es la necesidad en que estamos de conformarnos con la naturaleza de nuestra conciencia, sirviéndonos de esta idea para orientarnos en el mundo de los fenómenos y para hacérsenosle «inteligible», y otra, la cuestión de saber si tenemos derecho a sostener que todo fenómeno se reduce efectivamente a otro que sea causa de su producción, como lo exige el principio de causalidad. En primer término, el principio de causalidad no nos da realmente sino un *principio* o una idea directora de nuestra investigación. En cuanto un nuevo fenómeno se presenta, es decir, si tiene lugar un cambio en el interior o en el exterior de nuestro

yo, este principio nos prescribe mostrar en lo nuevo la continuación o la transformación de algo viejo, o al menos, buscar un fenómeno anterior de que sea consecuencia inevitable. Todos los verdaderos problemas de nuestro conocimiento se plantean por este principio. Si no existiera en nuestro espíritu, permaneceríamos en una actividad puramente pasiva frente a los fenómenos que se presentaran. Pero el problema ¿puede siempre resolverse?—Tal es la cuestión magna. El principio de causalidad es una *hipótesis* que no se comprueba sino hasta cierto punto, porque es, además, necesario que todo fenómeno haya sido puesto en un encadenamiento necesario, y con más razón aún en un encadenamiento continuo con los demás (1).

Se puede aún sostener que no obtendremos jamás una *comprobación completa* de la ley de causalidad *por la experiencia*. El principio de causalidad establece un ideal que no podrá jamás ser plenamente realizado por nuestra conciencia.

Primeramente, la experiencia no puede *nunca* mostrarnos *continuidad absoluta*. En todas las evoluciones que podemos seguir, se hallan siempre lagunas, diferencias no explicadas. Cada vez que queramos poner en duda el valor real de la ley de causalidad, no será materia lo que falte; esta materia se aumentará, además, sin cesar; porque cuando hemos explicado el paso de A a B, descubriendo el intermedio C, tenemos dos cuestiones en vez de una, a saber: ¿cómo explicarnos el paso de A a C, y el de C a B? Cuanto más progresa la ciencia, más encuentra y crea enigmas. La continuidad es un ideal que no se puede realizar sino aproximadamente.

En segundo lugar, la experiencia no nos muestra ya *ninguna repetición absoluta*, lo cual sería, sin embargo, una condición necesaria para aplicar la ley de causalidad. Aun

(1) Véase el modo análogo con que hemos hablado anteriormente (II, 2) de las leyes de inercia y de la conservación de la fuerza.

cuando estuviéramos convencidos de que A es la causa de B, no tendríamos, sin embargo, derecho a aplicar este principio a los casos futuros sino cuando A se representara absolutamente del mismo modo. Ahora bien, no podemos nunca convencernos de ello sino aproximadamente. Hay siempre circunstancias accesorias, matices que intervienen; una situación idéntica no se produce dos veces. Esto es singularmente cierto, por cuanto a los fenómenos orgánicos, psicológicos e históricos, a causa de las condiciones complejas y embrolladas de su aparición; pero, aun en la esfera de lo inorgánico, no es posible sino aproximadamente afirmar la identidad de las condiciones en casos diferentes. La repetición es, pues, también un ideal.

En tercer lugar, *la serie de las causas es infinita*, en el mismo sentido en que lo son el tiempo y el espacio; toda detención en nuestra investigación es siempre fortuita o arbitraria. Según el principio de causalidad, cada causa es a su vez efecto. Sería, pues, contradecir el principio mismo de causalidad querer fijarse en una causa primera. Si aun en nuestras hipótesis más atrevidas, nos vemos obligados a detenernos en un cierto punto, no es éste más que un límite *de hecho*. Concluimos siempre con un interrogante, puesto que, en virtud del principio de causalidad, hay siempre un nuevo problema que plantear.

Por esto es por lo que, estrictamente hablando, ningún fenómeno se explica nunca completamente. Por otra parte, un principio del conocimiento que no fuera nunca *aproximadamente* comprobado por la experiencia, sería cosa contradictoria. Participaríamos de la suerte de Tántalo, si estuviéramos condenados a buscar sin cesar, sin poder jamás encontrar. Y del mismo modo que Tántalo, de existir, no tardaría en morir de hambre y de sed, de igual modo nuestro postulado de la causalidad, como todo órgano que no se utiliza, perecería por atrofia si nuestra suposición fuera psicológicamente posible.

Ahora bien; hallamos, en efecto, que cuantos más fe-

nómenos se nos presentan, más series casi continuas forman, tales como deberíamos esperarlas conforme al principio de causalidad. Descubrimos cada vez más términos intermedios (cuando podemos producir exactamente la identidad de las condiciones, los fenómenos esperados no dejan nunca de realizarse) y, progresivamente, la serie no interrumpida de los fenómenos se alarga a nuestra vista. Aun admitiendo que Hume tenga razón al decir que no percibimos nunca causalidad, sino siempre una sucesión, podemos, sin embargo, sostener que, con cierta amplitud, *la sucesión es tan inevitable y continua como deberíamos esperararlo, de ser verdadero el principio de causalidad*. Este principio no es, pues, solamente un postulado o un principio, sino también, en cierta medida, un resultado.

4. EVOLUCIÓN PSICOLÓGICA DE LA IDEA DE CAUSA.—La idea de causa, en lo que concierne tanto a su *razón* como a su *forma*, proviene en su origen de un interés práctico. Por estrecha que sea su conexión con la naturaleza de la conciencia y del pensamiento, no se encuentra, sin embargo, originariamente, en el hombre, necesidad alguna de aplicarla, que sea independiente de todo interés práctico. Esta idea, en todo caso, no se aplica a todas las etapas en la forma clara y neta que reviste en la concepción científica del ser.

Sólo en un grado bastante avanzado de su evolución se interesa el hombre en el encadenamiento de la naturaleza, sin ocuparse de si aquél puede ser útil a sus fines. El *instinto de la conservación* es el que al principio nos lleva al conocimiento del mundo exterior; la necesidad enseña a pensar, como enseña a orar. La causa es, en su origen, un medio, un rodeo que el hombre está obligado a dar para alcanzar su objeto. Sólo en el instinto puro, una oscura necesidad engendra inmediatamente la acción. La inteligencia se eleva por encima del instinto en cuanto en ella *añádese a la necesidad una idea de lo que debe en primer ter-*

mino producirse antes de que la necesidad pueda ser satisfecha. Esta idea de intermediarios indispensables encierra *el germen de la de necesidad*, y cuando logra un contenido más vasto y viene a ser objeto de un interés duradero, entonces el concepto de causa se desprende del de fin.

A causa de su relación estrecha con la esencia de la conciencia, la idea de causa se manifiesta en todas las etapas de la evolución humana; pero las cosas en que se va a buscar la causa pueden variar de todo en todo. Lo que se considera como causas serias y reales, en los diversos grados de la evolución mental, depende del conjunto de las ideas que se tienen acerca de las cosas. Cuando el negro de Australia ve morir a uno de los suyos, sin que haya sido herido por un tiro o por alguna otra lesión externa, deduce que debe haber en ello alguna hechicería, y para descubrir al que, por su poder mágico, ha matado a su compañero, sigue la dirección en que el primer insecto que ve se aleja del sitio en que reposa el muerto; el primer ser a quien encuentre será el matador. Según sus principios, hay en esto un pensamiento justo y razonable. Parte de la idea de que las causas de los fenómenos insólitos no pueden ser más que seres personales, semejantes a él mismo y a sus semejantes (véase el animismo, I, 5). Suposiciones análogas hácense todavía en nuestros días, como resulta del hecho de que millones de hombres, en los países más civilizados, atribuyen los fenómenos llamados espiritistas al influjo de los espíritus. Mientras que los dioses de la mitología u otros seres semejantes son realidades para la conciencia, proporcionan medios excelentes y fácilmente aplicables a satisfacer nuestra necesidad de causalidad. Necesidad por otra parte fácil de satisfacer desde este punto de vista. Cuando la imaginación ha dado algunos pasos atrás, necesita reposo y decreta la clausura. Los griegos consideraban a los dioses como autores de los fenómenos naturales (a lo menos de los más importantes o de los que más saltan a la vista). Pero ¿de dónde venían

los dioses? Hesiodo, en su teogonía, responde a esta pregunta describiendo cómo las diferentes dinastías de los dioses salieron progresivamente del caos. Lo que no se pregunta es de dónde procedía el caos, aun cuando diga expresamente que existía (al principio *era* el caos, v. 116). *Desde la explicación mitológica hasta la científica de la naturaleza, hay una serie continua de grados.* La forma antropomórfica se va destruyendo a medida que se requiere mayor número de intermediarios y se inicia el convencimiento de que éstos son constantes y no dependen de una voluntad personal. *La idea científica de causa tiene por carácter el hallar la explicación de un fenómeno natural en su reducción a un cierto número de otros fenómenos naturales.* La naturaleza se explica por sí misma y no por algo exterior a ella. La necesidad de causalidad nos impulsa aquí a descubrir, en una extensión todo lo vasta posible, una evolución continua de los fenómenos, en la que no se añade ningún término que la percepción no nos lleve a admitir. De toda causa supuesta es preciso comenzar por demostrar que tiende realmente a producir los efectos que se trata de explicar. Sólo así es una causa verdadera (*vera causa*, según expresión de Kepler), es decir, causa que no se imagina arbitrariamente, sino cuya existencia está atestiguada por la experiencia misma. El médico que observa un caso de muerte súbita trata de informarse acerca de la constitución, género de vida, antecedentes, etc., del difunto. En la autopsia encontrará quizás una embolia en una de las arterias, y se explicará entonces la muerte ya como un efecto de la suspensión de la circulación cerebral, ya por la detención del corazón. De este modo se forma la imagen de un proceso enlazado en que todos los anillos dependen unos de otros; el fenómeno misterioso y súbito viene a ser entonces el término natural de este proceso.—A esta primera particularidad de la aplicación científica de la idea de causa, se enlazan otras dos: *la de que las relaciones causales más simples se*

utilizan para aclarar las relaciones más complejas (las leyes físico-químicas, por ejemplo, para explicar los fenómenos orgánicos) y —manteniendo siempre el principio de la causa verdadera— *la de prolongar la serie causal todo lo lejos posible*. Cuando es forzoso detenerse —ya porque las circunstancias sean demasiado complejas, ya porque falten observaciones en que sea posible apoyar inferencias legítimas— (se reconoce la existencia de un límite, provisional al menos), en nuestra inteligencia del ser.

5. LÍMITES DEL CONOCIMIENTO.—Nos es preciso presentar, en este punto, una cuestión que corresponde más bien a la teoría del conocimiento, pero que tiene estrechas relaciones con la psicología; refiérome a los *límites de nuestro conocimiento*.

Por la expresión límites del conocimiento, no entendemos aquí los límites de hecho a que nuestro conocimiento está sometido en un momento determinado o quizás para siempre. Ignoramos bastantes cosas, porque estén demasiado lejos de nosotros en el espacio o en el tiempo, o porque las partes del tiempo y del espacio que ocupan sean imperceptibles para nosotros, a causa de su pequeñez; lo que aquí analizamos son *los límites que resultan de la naturaleza propia de nuestro conocimiento*, en la medida en que la psicología puede dárnoslos a conocer.

Un límite de este género se nos da en el hecho de que la *ley de relación* que rige, como hemos mostrado anteriormente (V, A, 5), todas las sensaciones, rige también todo nuestro conocimiento, puesto que todas las ideas con las que nuestro conocimiento opera aparecen como relativas, o dicho de otra forma, expresan relaciones, y, por consiguiente, pueden aplicarse solamente a los objetos que podemos hacer entrar como términos en una relación. Nuestro conocimiento emprende una tarea imposible cuando pretende percibir algo, que por naturaleza no puede entrar en relación con nada que de él se dis-

tinga—algo absoluto y aislado—. De este género son el mundo, considerado como un todo, y Dios, considerado como causa absoluta.—Esto es lo que necesitamos mostrar en pocas palabras, a propósito de las formas y de los principios más importantes de nuestro conocimiento. Ante todo, es evidente que de ser exacto que la naturaleza de la conciencia—por lo que toca a su forma—se expresa por la *noción de síntesis*, de actividad comprensiva (II, 5; V, A, 5; V, B, 5, 8), sólo puede ser objeto de conciencia lo que es susceptible de ser agrupado o mantenido con otra cosa en un mismo conjunto. Toda cosa cognoscible debe, por tanto, estar en relación con alguna otra cosa.

a. Hemos visto que la *comparación* es la forma fundamental del acto de conocer en todos los grados de su desenvolvimiento; en la acción recíproca de las sensaciones; en la percepción y la asociación, tanto como en el pensamiento lógico (1) y en el estudio de la realidad bajo la dirección del principio de causalidad (v. V. B. 2, 7, 8, 11, D, 3 a). Pero el objeto de la comparación debe colocarse a la vista de otra cosa que se le asemeje o que difiera de él. Nuestra inteligencia no puede ni apropiarse ni comprender lo que no tiene nada, fuera de sí (2).

b. Toda *razón* sólida se compone de *varias* proposiciones. De un solo principio o de una sola proposición nada puede deducirse, como tampoco de varios principios absolutamente diferentes. Nuestro conocimiento no podrá, pues, obtenerse jamás de una sola proposición; resulta de

(1) A causa de la naturaleza de la formación lógica de las nociones, toda noción es *relativa*; expresa una relación. La misma cosa es verdadera de todo juicio, puesto que está formado por medio de un análisis e indica una relación entre dos nociones. Es también el caso del razonamiento, puesto que resulta de una combinación de juicios (v. *supra*, pág. 228 y siguientes).

(2) Este punto de vista ha sido desarrollado en nuestro tiempo sobre todo por William Hamilton y Herbert Spencer. V. *Geschichte der n. Philos.*, II, pág. 431-433, 515 y siguientes.

una *combinación de varias proposiciones* dadas. Con la proposición escueta $A = B$ no puedo dar un paso más allá. En cambio, si tengo al mismo tiempo $B = C$, deduzco $A = C$. Si ahora quiero partir de este resultado para ir más lejos, habré de buscar alguna nueva proposición con la que pueda combinarlo, etc., etc.

c. El *espacio* y el *tiempo* son relativos en cada una de sus aplicaciones. Si quiero determinar la situación de un punto en el espacio o el lugar de un suceso en el tiempo, no lo consigo sino a condición de admitir primeramente como conocido el lugar de otro punto o de otro suceso, de modo que pueda determinar la relación del lugar buscado con éste. En los cálculos astronómicos se parte ya del lugar del observador, ya de otro determinado de la tierra o aun de otro cuerpo celeste. En la determinación del tiempo, la dificultad consiste en saber el momento a partir del cual se cuenta. Si se quiere determinar los puntos de partida supuestos, entonces es preciso suponer otros nuevos, etc. No conocemos tiempo ni espacio que subsistan sin relación a algo que no sea ellos.

d. El que la *idea de causa* exprese una relación, es consecuencia en primer término del sentido mismo de estas palabras: relación causal entre dos fenómenos. Enlazamos, en efecto, de modo necesario la aparición de uno de los fenómenos con la del otro, de suerte que el que llamamos causa es para nosotros la *razón* de la aparición del que llamamos efecto. Ahora bien; del mismo modo que toda razón sólida se compone de varias proposiciones, la causa consiste siempre en una multitud de condiciones, bien que, por regla general, el lenguaje designa como la causa total aquélla que más salta a la vista. La causa de la explosión de la pólvora no es sólo la chispa, sino también la composición química de la pólvora; la del crecimiento de una planta hállase a la vez en su germen y en las condiciones exteriores. Luego la relatividad de la idea de causa procede también de que toda relación causal es una

relación de tiempo, puesto que para poder hablar de causa es preciso que haya una sucesión. Ahora bien; siendo relativa toda determinación de tiempo, debe serlo también toda determinación de causa; lo que con relación al consecuente es causa, será efecto con relación al antecedente, lo que resulta del propio principio de causalidad.

e. Todo conocimiento, finalmente, se basa en una relación entre el *sujeto* que conoce y el *objeto* conocido: las cosas no existen para nosotros sino por una serie de sensaciones que elaboran las funciones del pensamiento; el objeto no es, pues, conocido sino tal como existe *para nosotros*.—Y así *se presenta la cuestión de saber en qué sentido, por lo tanto, es verdadero nuestro conocimiento*, si nos presenta siempre el objeto conocido tal como nos aparece, según las leyes de nuestra organización mental.

La respuesta vulgar a esta pregunta: ¿en qué consiste la verdad de nuestro conocimiento?, formúlase así: «Es verdadero nuestro conocimiento cuando está de acuerdo con la realidad». Pero ¿cómo asegurarnos este acuerdo, no siéndonos conocido «lo real» sino por nuestras sensaciones y representaciones?—A causa de nuestras *sensaciones* atribuimos a los objetos ciertas propiedades (luz y oscuridad, colores, sonido, calor, frío, olor y sabor, etc.). Pero estas propiedades no pertenecen a los objetos mismos; son como un lenguaje por el cual las expresamos según el modo como obran sobre nuestro organismo. Desde el punto de vista puramente físico, el color se compone únicamente de vibraciones, que—quizás a través de una substancia extremadamente sutil, el éter— se propagan de los objetos a nosotros; el sonido consiste en ondas aéreas, etc. Si no hubiera ojo ni cerebro, la luz que percibimos no existiría. *Luego, propiamente hablando, no percibimos las cosas, sino que nuestras sensaciones corresponden al estado en que resulta nuestro cerebro, cuando los efectos de las cosas se propagan hasta él* (subjetividad de las cualidades sensibles. V. A. 2). No queda más entonces —por lo que concierne a los fenó-

menos materiales— que las relaciones de espacio, en las que los objetos (a los cuales hay que añadir aquí igualmente nuestro organismo, incluso el cerebro) se nos presentan. Pero las relaciones de espacio no nos son conocidas sino por la percepción de espacio, y esta es una operación psicológica. Adoptemos la teoría nativista o la empirista, la intuición de espacio no por eso dejará de constituir parte de las formas subjetivas bajo las cuales y por las que los objetos se nos presentan, y sin las cuales no sabríamos nada de ellos (véase V. C, 9 fin).—Ocurre con los «*objetos mismos*» enteramente como con las propiedades; porque nos formamos la representación de un objeto por la asociación de las representaciones de sus propiedades. Lo que llamamos la esencia de una cosa no es más que su propiedad dominante o el grupo de sus propiedades.—Y de igual modo que es imposible *percibir* nada de los objetos sino mediante sensaciones y representaciones, es imposible *pensar* nada de ellos sino por medio de representaciones y de ideas. La idea de causa, por ejemplo, es una forma bajo la cual tratamos, conforme a la naturaleza de nuestra conciencia, de percibir cuanto se presenta. La posibilidad de aplicar la idea de causa constituye, ya lo hemos visto (V. D. 3), el criterio que nos hace admitir una cosa como una realidad. Mas por lo mismo, toda realidad no existe sino para la conciencia que piensa y se basa en sus leyes. Al modo que las cualidades sensibles, el espacio, el objeto y la causa, la «realidad» es un predicado atribuido por la conciencia a las cosas según su punto de vista o su naturaleza.—Para poder servirnos del criterio vulgar de la verdad, sería preciso que pudiéramos penetrar detrás de nuestra propia conciencia y comparar el objeto a la imagen o a la idea que de él tenemos en nuestra conciencia; pero esto es imposible porque es contradictorio.

La conciencia vulgar y práctica, abstracción hecha de los casos particulares, reposa con seguridad en la creencia de que sus percepciones y la imagen del mundo formada

a base de ellas le muestran al ser tal como es en sí. Todos comenzamos por una creencia inmediata y de primera intención, en la realidad. Al principio no establecemos distinción entre las cosas tales como son en sí y como se nos muestran (como fenómeno). Nos sumergimos en el objeto, sin tener en cuenta que sólo puede ser conocido como tal por un sujeto a causa de que su naturaleza misma percibe y piensa de cierto modo. La conciencia práctica es *objetivista*. Por el contrario, cuanto más descubrimos que nuestra imagen del mundo objetivo lleva, en todos sus caracteres y formas, el sello de nuestra propia naturaleza, de sujeto que conoce, más vamos acercándonos al *subjetivismo*, que en su último límite rechaza la idea del objeto concebido como término independiente de la relación, y no considera ya la imagen del mundo sino como un producto del sujeto. Para el subjetivismo, el punto esencial es la imposibilidad en que nos encontramos de salir jamás de nuestra propia conciencia. Y puede muy bien insistir en la importancia del hecho de que corregimos sin cesar nuestras ideas por medio de percepciones lo más numerosas y exactas posibles; pero la suma total de las percepciones y de las ideas, no por eso deja de ser a sus ojos un simple producto de nosotros mismos.

El valor del *subjetivismo*, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, procede de que mantiene intensamente la necesidad de explicar *de dónde* obtenemos cada uno de los caracteres con que adornamos la realidad. Y aun llega a hacerse dogmático cuando afirma que es nuestra conciencia la que de sí misma obtiene toda su imagen del mundo. De hecho, nacen en la conciencia nuevas sensaciones, y el subjetivismo consecuente está obligado a admitir o bien que nacen sin causa o que son producidas por la conciencia misma. La primera suposición haría sin duda inatacable al subjetivismo, pero no le sustraería al propio tiempo a toda discusión científica. La segunda contradice lo que hemos establecido anteriormente (en los párrafos

b y d), a saber: que *toda razón sólida y toda explicación causal implican muchas y varias proposiciones y condiciones*. Por consiguiente, la conciencia no podría *producir por sí sola* su imagen del mundo o los elementos de que está compuesta. Aun cuando esta imagen sea determinada enteramente por la naturaleza de la conciencia, no por eso es menos necesario, en virtud de la ley de relación, que la actividad consciente que la produce sea a su vez excitada y determinada por alguna cosa que exista fuera de la conciencia. Las leyes generales de nuestro pensamiento mismo nos obligan a admitir, con Kant (1), una cosa en sí. Llevado al extremo el subjetivismo pondría la conciencia en contradicción con su propia ley fundamental. No podemos atribuirnos una actividad absoluta; siempre somos pasivos y activos a la vez (véase II, 5; V, A, 5, fin). Del mismo modo que no conocemos el objeto sino en su relación con el sujeto, no conocemos a éste sino en su relación con un objeto, como determinado, es decir, de una manera que no se explica por el sujeto sólo. El sujeto puro es una abstracción (como el tiempo y el espacio puros).— Toda determinación más precisa de la cosa en sí, es una hipótesis; no podemos dejar de atribuirle propiedades que conocemos por la experiencia y que, por consiguiente, no expresan sino su relación con nosotros (2). La cosa en sí es, pues, una X, supuesta por todo nuestro conocimiento,

(1) Véase *Geschichte der n. Philos.* II. p. 62-66.

(2) No hay que confundir la relación entre sujeto y objeto con la que existe entre espíritu y cuerpo, de que se ha tratado en el capítulo II. La distinción entre espíritu y materia es una distinción hecha en el contenido de nuestro conocimiento: la de sujeto y objeto se presenta cualquiera que pueda ser este contenido. Lo mental, tanto como lo corporal, es objeto para nosotros; pero, en tanto que los objetos mentales tienen por su esencia un cierto parentesco con el sujeto que conoce, lo corporal no existe para nosotros sino como objeto. La relación entre sujeto y objeto pertenece al problema del conocimiento: la de espíritu y materia, al problema del ser.

pero que no podría hacerse entrar en él. Es un postulado de nuestra representación del mundo, del que él mismo no puede formar parte.

No podemos mantener la definición vulgar de la verdad, como un acuerdo entre nuestro conocimiento y la realidad, si no es que por «realidad» entendemos, no la cosa en sí, sino los fenómenos tales como nuestra percepción nos los muestra. Nuestras ideas son verdaderas, cuando están de acuerdo con el mayor número posible de percepciones exactas. Pero como somos perpetuamente incapaces de salir del dualismo sujeto-objeto, la imagen del mundo más exacta y perfecta no será nunca tampoco más que un símbolo, producto de la acción recíproca del sujeto que conoce y de las demás partes del ser, producto que no tiene necesidad de asemejarse a ninguno de sus factores, pero también cuyo valor y significación no se apoyan en este fundamento.



VI

PSICOLOGIA DEL SENTIMIENTO

A.—Sentimiento y sensación

1. Unidad de la vida afectiva.—2. El sentimiento difiere de la sensación.—3. El sentimiento y los sentidos particulares: *a.* El sentimiento vital; *b.* Sentimientos provocados por el contacto y el movimiento; *c.* Sentimientos provocados por el gusto; *d.* Por el olfato; *e.* Por la vista y el oído.—4. Marcha de la evolución natural de los sentimientos elementales.

I. UNIDAD DE LA VIDA AFECTIVA.—Cuando oponemos el sentimiento al conocimiento, no queremos, como anteriormente hemos dicho (I, 8 *c*; IV), indicar con esto ninguna oposición entre facultades o potencias distintas del alma. Las distinciones psicológicas no conciernen sino a los elementos de que se componen los estados psicológicos, como se ve considerándolos más de cerca, y hemos mostrado ya para distinguir en cada estado psíquico, los elementos de sentimientos de los de conocimiento. Nos ha parecido imposible derivar todas las demás formas de la vida consciente de un estado puramente afectivo (IV, 7, *c*), aunque en las primeras etapas los elementos afectivos fueran enteramente preponderantes; un examen más atento nos ha hecho descubrir, sin embargo, la presencia de elementos intelectuales.—Trátase ahora de mostrar conforme a qué leyes y por qué procedimientos *las formas más ele-*

vadas de la vida afectiva se originan de los sentimientos elementales unidos a las sensaciones inmediatas.

Se ha querido disputar absolutamente la realidad de una evolución tal. De igual modo que se ha querido, en la esfera del conocimiento, establecer una oposición abierta entre la percepción sensible y el pensamiento, creyóse que sería envilecer los sentimientos superiores atribuyéndoles el menor parentesco con los sentimientos primitivos, haciendo depender, sin razón suficiente, una teoría psicológica, de un juicio moral. Como ejemplo de esta tendencia citaremos el libro, por lo demás excelente en otros respectos, de Nahlowsky: *Das Gefühlsleben* (1892). Este psicólogo de la escuela de Herbart distingue el modo como las sensaciones determinan nuestro estado orgánico general de aquel en que las modificaciones del campo de nuestras representaciones influyen en nosotros. A esta última acción es a la que reserva el nombre de sentimiento. Concede que la sensación tiene su «tono» propio, pero éste no concierne más que al estado corporal, no al alma. Se ve en esto el influjo que puede tener una teoría espiritualista de las relaciones del alma y el cuerpo en una cuestión especial de psicología. Según Nahlowsky, el dolor físico es una «sensación» que al alma proporciona el cuerpo, en tanto que el dolor moral es un verdadero «sentimiento», una expresión del estado interno propio del alma, durante la acción recíproca de las representaciones entre sí. Las sensaciones se explican, pues, por la relación del alma y el cuerpo; los sentimientos por la relación de las representaciones entre sí.

Conviene observar a este propósito que todo sentimiento sea o no elevado, se caracteriza por la gran oposición del *placer* y el *dolor*. Estos dos polos se hacen sentir en toda la extensión de la vida afectiva, y lo primero a considerar cuando se quiere indicar la naturaleza de un sentimiento, es, por consiguiente, si contiene placer o dolor. La existencia de esta oposición es la que dá a los elemen-

tos afectivos su originalidad propia frente a los otros elementos de la conciencia. Encontramos, por tanto, en este punto algo común a *todo* sentimiento.—Además, todo sentimiento debe ser un sentimiento *psíquico*, puesto que toda vida psíquica no se conoce inmediatamente por nosotros sino como vida consciente. En cuanto a las diferencias que presentan los sentimientos, es necesario tratar de explicarlas por los *diferentes elementos intelectuales* que pueden asociárseles. El dolor llamado físico, es decir, el que resulta de sensaciones inmediatas, es menos compuesto, encierra elementos intelectuales menos numerosos y más simples que el dolor llamado moral. El dolor de muelas es un *sentimiento simple elemental*, en tanto que el disgusto y el remordimiento son *sentimientos que suponen representaciones y recuerdos*. No hay razón alguna para dudar de que los sentimientos superiores, tanto como los inferiores, tengan un proceso fisiológico correspondiente. La diferencia no puede consistir sino en ésto: los procesos centrales, que tienen lugar en el cerebro, deben desempeñar un papel mayor en los sentimientos superiores que en los inferiores, los cuales son principalmente determinados por el efecto de una impresión particular. Cuando en psicología hablamos de sentimientos inferiores (elementales) y superiores (ideales) fundamos tal división en la diferencia resultante entre que un sentimiento sea determinado por sensaciones o por representaciones. Trataremos de mostrar cómo los diferentes sentimientos resultan de los distintos elementos intelectuales que se asocian a los afectivos. Entre éstos, considerados en sí mismos (en la medida en que podemos concebirlos sin mezcla de elementos intelectuales), no existiría otra diferencia que la del placer y el dolor.

2. EL SENTIMIENTO DIFIERE DE LA SENSACIÓN.—El *sentimiento* aparece claramente, en algunas experiencias, como *un elemento distinto de la sensación propiamente*

dicha. Estas experiencias muestran: *a*) que el dolor causado por una excitación necesita más tiempo para producirse que la sensación propiamente dicha; y *b*) que la sensación puede producirse sin el sentimiento que, en otras circunstancias, correspondería a la excitación, y a la inversa.

a. Según Beau, transcurren de uno a dos segundos entre la sensación táctil y el sentimiento del dolor, cuando nos hacemos un cardenal con un bastón. E. H. Weber ha hallado que si se sumerge la mano en un agua muy fría o muy caliente, se experimenta en seguida una sensación muy viva; luego disminuye para aumentar casi inmediatamente y transformarse en dolor. Algo análogo ocurre en el sobresalto que experimentamos al oír un ruido repentino (por ejemplo, un estrépito súbito de trompetas y tambores después de una pausa musical); transcurre entonces un tiempo mensurable entre la impresión y el estremecimiento, y, como la propagación de la impresión a través de los nervios sensibles y motores, no exige tiempo apreciable, Weber explica el fenómeno diciendo que la actividad del encéfalo es una condición requerida para que nazca el sentimiento. El tiempo fisiológico es más largo, para las impresiones táctiles, cuando las impresiones son dolorosas. Esta *lentitud del sentimiento doloroso para producirse, cuando se le compara con la sensación*, se ve por medio de la excitación eléctrica y cuando se oprime la piel con unas pinzas, así como en los casos patológicos (1).

En una discusión acerca de la relación entre el sentimiento y el conocimiento que tuvieron Horwicz y Wundt, *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* (3.º y 4.º vol.), el primero invocaba los golpes y los choques

(1) E. H. Weber en *Vagners Physiol. Handwörterbuch*, III, 2, págs. 565-571.—Richet, *Recherches expérimentales et cliniques sur la sensibilité*, París, 1887, págs. 290-293.—Dessoir, *Der Hautsinn* (Archiv für Anat, und Physiol.), 1892, págs. 323 y siguientes.

violentos como ejemplos en que el sentimiento de dolor se producía antes de la sensación. Quizás ocurre así en las impresiones muy fuertes, pero en las de mediana intensidad es fácil observar que son Beau y Weber los que tienen razón. Es lo que por mi parte he observado muy claramente. Una vez, teniendo la mano detrás de la espalda, me ha ocurrido retroceder algunos pasos, de modo que toqué una estufa encendida que no creía tan próxima; experimenté entonces muy distintamente la sensación táctil *antes* que el sentimiento doloroso.

Para ser notado es preciso que el dolor tenga una cierta extensión y una cierta duración. No es, por tanto, de naturaleza tan simple como la sensación; supone verosímilmente una mayor resistencia que vencer en los centros nerviosos (1).

b. *En ciertos casos el sentimiento de dolor queda abolido, sin que la sensación desaparezca;* de ordinario, por el contrario, se hace más claro. Cuando se secciona por un medio la sustancia gris de la medula espinal, la parte del cuerpo situada debajo de la sección puede ser maltratada de todas suertes, cortada, machacada, quemada, sin que se produzca señal alguna de dolor. Los narcóticos, el frío, la embriaguez, el sueño hipnótico producen el mismo efecto. Un paciente cloroformizado, al que se amputaba la pierna, notaba bien la operación, pero le parecía que le era hecha en una pierna de madera. Después de la batalla de Eylau, se hicieron las operaciones casi sin dolor, porque el frío era muy intenso. Las personas hipnotizadas no sienten dolor alguno cuando se les arranca los dientes. Si se

(1) Véase Goldscheider, *Ueber den Schmerz in physiologischer und Klinischer Hinsicht*, Berlín, 1894, págs. 5-6.—Hay ciertamente un enlace entre este carácter más central que presenta el sentimiento doloroso comparado con la sensación y el hecho de que la impresionabilidad para el dolor acarrea en los diversos individuos diferencias mayores que la impresionabilidad táctil. (Véase *l'Année psychol.*, III, pág. 440.)

hace esta operación sin estar completamente dormidos, podemos sentir la sacudida sin el dolor. De igual modo que hay *analgesias sin anestias*, puede haber también *anestias sin analgesias* (anestesia dolorosa). Después de seccionar los cordones posteriores de la medula espinal, las sensaciones táctiles de la parte posterior del cuerpo quedan abolidas, mientras que el sentimiento de dolor subsiste (1). Durante la analgesia, la sensación, evidentemente, no carece de elemento alguno afectivo, pero es tan débil que no tiene ninguna importancia. En la anestesia dolorosa, por otra parte, no faltan, en absoluto, elementos de sensación, pero no pueden distinguirse del sentimiento de dolor, cuya cualidad particular determinan probablemente.

El sentimiento de dolor puede tener distintos caracteres. Puede recorrer toda una escala, desde la simple picazón o entorpecimiento, la comezón, el hormigueo, la irritación, hasta el dolor propiamente dicho. Los dolores mismos difieren en sus manifestaciones inmediatas. Hay dolores agudos, que roen, abrumadores, opresores, que traspasan. Los hay agudos y francos, y otros «pesados», vagos y sordos (y el sentimiento de placer presenta análoga diversidad). Estas variedades no deben ser consideradas como diferencias de género, sino como dependientes probablemente de las diferencias de intensidad, extensión y duración del dolor, por una parte, y de otra, en los elementos intelectuales que se encuentran en todo estado afectivo (2). Nos es más fácil representarnos una sensación sin elemento afectivo que un sentimiento sin elemento intelectual.

El sentimiento de dolor, a causa de su valor práctico, ha

(1) C. Lange. *Rigmarvens Patologi* (La Patología de la medula espinal), págs. 11, 92 y siguientes, 111.—Richet, págs. 118 y siguientes; 258 y siguientes.

(2) Véase acerca de este punto Goldscheider, *Der Schmerz*, páginas 36-38; 45 y siguientes.

sido estudiado con mucha más atención que el *de placer*. Con respecto a éste, no tenemos motivos para emprender una investigación minuciosa de sus condiciones y causas, en tanto que el sentimiento de dolor nos pone, en este respecto, inmediatamente en movimiento. Quizá también el sentimiento de dolor es más claro y preciso que el de placer.

3. EL SENTIMIENTO Y LOS SENTIDOS PARTICULARES.—En el placer y el dolor elementales («físicos») se encuentran ya, por tanto, ciertamente, al lado de los *elementos propiamente afectivos, elementos intelectuales*, aun cuando los primeros tengan predominio marcado. Vamos ahora a examinar brevemente *la relación de estas dos clases de elementos en la esfera de los diferentes sentidos*. Así veremos que los sentidos se pueden colocar en un orden tal que en uno de los extremos los elementos afectivos tengan marcada preponderancia sobre los elementos intelectuales, mientras que en el otro estas dos especies presenten un desarrollo más igual; esto se explica porque en el primer caso es el poder de la impresión, en el segundo la cualidad de la sensación, lo que decide la naturaleza del sentimiento.

a. EL SENTIMIENTO VITAL.—Un carácter propio de la *cenestesia* (sensación vital) es que cada una de las sensaciones particulares que entran en su composición no se localiza con tanta precisión y no aparece con una cualidad tan marcada como las demás especies de sensaciones. De ordinario, no son más que elementos de un sentimiento general de bienestar o malestar, el cual responde al estado en que se encuentre el cerebro por las impresiones recibidas de las diferentes partes del organismo, en lo que se descubre un sentimiento de nuestra existencia en su totalidad, es decir, del curso general de nuestra vida. He aquí por qué llamamos a este sentimiento, unido a las sensaciones generales, *sentimiento vital*. Composición, cantidad y distribución de la sangre, rapidez de la circulación,

secreciones más o menos abundantes de las glándulas, relajamiento o contracción de los músculos (no sometidos a la voluntad—en particular de los vasculares—y de los sometidos a ella), rapidez o dificultad de la respiración, curso normal o anormal de la digestión, todo esto influye a la vez, sin que ninguno de los factores enumerados necesite entrar en acción aisladamente. Las sensaciones vitales forman un caos, que obtiene su carácter propio de la oposición de las afecciones agradables o desagradables, y cuyos matices especiales resultan, por la fuerza de las cosas, del papel predominante desempeñado por tal o cual órgano, sin que, sin embargo, la conciencia sepa expresamente cuál es el origen de la impresión. Las sensaciones vitales tienen, por el contrario, de particular, su irradiación o proyección, muchas veces, sobre puntos enteramente distintos de aquellos en que está la verdadera causa. El estado del órgano predominante que se considera en el momento es siempre el que determina entonces el conjunto de la disposición fundamental.—En el sentimiento vital, el placer y el dolor hállanse unidos a nuestro estado orgánico inmediato y actual. Pero como a todo sentimiento, por ideal que sea, se une una modificación del estado orgánico (véase IV, 7, *d é infra* VI D.), resulta de aquí que a cada sentimiento también se unirá, como elemento más o menos aparente, un sentimiento vital particular, que será tanto más intenso cuanto más se desarrolle el sentimiento.

El sentimiento vital no puede caracterizarse sino por ciertos rasgos generales que se unen estrechamente al curso más o menos fácil y libre de nuestra vida. Así es como los sentimientos de libertad, de seguridad y de fuerza se oponen a los de resistencia interior, de inquietud, de angustia y de postración. En la oposición del *sentimiento de fuerza* al *de postración*, las sensaciones dinámicas y musculares desempeñan un papel importante y ciertamente muy claro. Aun cuando nuestra voluntad no actúe sobre los músculos, tienen éstos, sin embargo, siempre, un cier-

to grado de tensión: los músculos en reposo (sentado, acostado, etc.) no están por entero relajados, sino siempre en parte contraídos; los músculos maxilares aplican sin cesar la mandíbula inferior contra la superior, sin intervención de la voluntad; de igual modo el párpado superior está sin cesar atraído hacia atrás, etc. Este «tono reflejo» o esta «inervación latente», como se la ha llamado, disminuye durante el sueño. La posición del cuerpo obedece entonces más a las leyes de la gravedad; todavía existe una diferencia entre la posición del dormido y la del muerto. El modo como logramos tenernos en pie depende evidentemente de la fuerza de que se dispone en cada momento; y abstracción hecha de toda representación, cualquiera que sea, se experimenta un sentimiento inmediato de placer o de dolor, según se está más o menos —en este respecto— a la altura de su cometido. El *sentimiento de facilidad y de libertad* depende sobre todo del funcionamiento de la respiración y de la nutrición. Una respiración dificultosa produce un sentimiento de *penosa inquietud y de angustia*. Si es verdad que el primer grito del niño es provocado por la necesidad de aire, procedente de la interrupción de la circulación placentaria, entonces la vida comienza por la angustia. Un enfermo se despertaba muchas veces con temor y entre convulsiones, porque inmediatamente después de presentársele el sueño, la respiración se suspendía casi, y al mismo tiempo el corazón cesaba de latir. Muchas enfermedades del bajo vientre llevan consigo el mismo sentimiento. Parécele al enfermo «que la naturaleza haya suspendido en él su actividad». A las neuralgias de la cavidad del estómago (en la cardialgia) puede añadirse —quizás a causa de perturbaciones de la circulación— un sentimiento terrible de angustia y de debilidad que las hace uno de los males más espantosos (1).

(1) G. Lange, *Rygmarsvens Patologi* (Patología de la medula espinal), pág. 152 y sig., 344 y sig.—Panum, *Nervevävets Fysiologi*

En este contraste entre el sentimiento de fuerza y de libertad, por una parte, y por otra, el de postración y de angustia, destácase una oposición que desempeña gran papel en toda vida consciente, y que, en un grado más elevado, cuando las representaciones intervienen de modo activo, llega a ser la de la *esperanza* y el *temor*. En el simple sentimiento vital, no se manifiestan todavía representaciones claras; la confianza en sí mismo o la angustia, son entonces sentimientos todavía *indeterminados*, pero es precisamente por tal indeterminación y *aparente ausencia de razones* por la que obtiene su gran poder sobre la conciencia.

En sus primeros grados, el *hambre* y la *sed* tienen también el carácter del sentimiento vital; se manifiestan como una incomodidad, una inquietud. Bien pronto, sin embargo, se les añaden sensaciones locales bien determinadas: las de una opresión y un roer del estómago por lo que concierne al hambre; la de una sequedad y fuego en la lengua y la garganta por lo que concierne a la sed. Nos es preciso en este punto hacer abstracción del modo como estos sentimientos se manifiestan cuando a ellos se añaden representaciones precisas de su importancia, y cuando se ha formado el hábito de tomar el alimento a hora fija. La idea de la duración del dolor o la de su importancia como síntoma, influirán naturalmente en su intensidad y su calidad, lo cual es referible tanto al hambre y al frío como a los demás sentimientos dolorosos o desagradables. Sólo que en tal caso ya no estamos en el dominio de los sentimientos elementales, sino en el de los ideales. Por lo que respecta al sentimiento elemental importará mucho que la atención espontánea (V. A. 7) se dirija o no al dolor. La

(Fisiología del tejido nervioso), pág. 106 y sig.—Laycock, *On the reflex functions of the brain* (British and Foreign medical Review 1845, vol. 19, pág. 306).—Fleury, *Pathogénie de l'épuisement nerveux* (Resumido en l'Année psychol. III, pág. 547).

atención aplicada a un órgano o punto determinado, puede hasta transformar estados no dolorosos en estados dolorosos o al menos desagradables. Por otra parte, estos estados dolorosos o desagradables, pueden hacerse desaparecer, si la atención involuntaria se distrae por impresiones intensas y nuevas (cura «psíquica» por sugestión, imposición de manos, etc.) (1).

b. SENTIMIENTOS PROVOCADOS POR EL CONTACTO Y EL MOVIMIENTO.—*Las sensaciones táctiles y kinestésicas* se suman de tal modo a las vitales que muchas veces son absorbidas por éstas, sin aparecer en escena de modo independiente, y en ellas, exactamente como en las sensaciones vitales, la intensidad de la impresión tiene bastante más importancia que su calidad. Sin embargo, si la intensidad no excede de cierto grado, estas sensaciones son lo bastante distintas para ser asociadas a sentimientos de placer o de dolor que tengan cierta independencia con respecto al sentimiento general de bienestar o malestar orgánico. Podemos experimentar un placer particular en el movimiento activo, y preferimos una especie o una forma de actividad, como preferimos un color a otro. Se experimenta también agrado en tocar las superficies blandas y lisas, y desagrado en tocar superficies ásperas y duras, placer y desagrado determinados por la calidad de la sensación y no solamente por la fuerza de la impresión. El caso de la ciega sordomuda (en la que, además, el olfato y el gusto estaban poco desarrollados) nos presentan el ejemplo de un ser cuyo sentimiento estético no podía ser inmediatamente determinado sino por sensaciones táctiles

(1) Goldscheider (Der Schmerz, pág. 53-56) llama a este dolor, debido a la atención involuntaria, falso dolor (*dolor spurius*), expresión que desde el punto de vista psicológico es inexacta, porque es dolor tan real como el «verdadero» y los pacientes no pueden librarse de él sino por medios especiales.

y kinestésicas. El pulimento y la simetría son por consiguiente para ellas las condiciones esenciales de la belleza de los objetos.

c. SENTIMIENTOS PROVOCADOS POR EL GUSTO.—El *gusto* también está muy cerca de la sensación vital (cenestesia). Está íntimamente ligado a la nutrición, como especie de juez y de perito que determina lo que debe ser tomado y elaborado por ella. Los sentimientos de gusto o de disgusto enlazados con este sentido tienen muchas veces el sello de un sentimiento vital determinado por la cenestesia. Pero, a más de esto, las diferencias cualitativas desempeñan aquí papel bien determinado. Los niños recién nacidos pueden ya distinguir las diversas cualidades del sabor. A cada una de ellas (dulce, ácido, amargo, salado) se unen ciertos matices afectivos. Estos matices son imposibles de describir, a pesar de su simplicidad; pero su realidad surge naturalmente del hecho de que empleemos expresiones obtenidas de la esfera del gusto para describir estados afectivos superiores.

d. SENTIMIENTOS PROVOCADOS POR EL OLFATO.—*Las sensaciones olfativas* presentan también diferencias cualitativas; pero no han llamado lo bastante la atención para que el lenguaje haya formado términos especiales para designarlas. En los animales es el olfato el que tiene el principal papel entre todos los sentidos; gracias a él huelen la presa, evitan los peligros y se unen. El olfato no ha perdido del todo en el hombre esta importancia considerable. Es a la respiración lo que el gusto a la nutrición, y concurre además con este último para proteger el tubo digestivo. Enteramente como el gusto, puede suscitar inmediatamente y de modo instintivo placer o repugnancia; y esto, por regla general, a propósito de substancias útiles o nocivas al organismo. Pero en un grado bastante más elevado que el gusto, puede libertarse del instinto y del sentimien-

to vital y llegar a ser origen de placeres determinados por la calidad.

e. SENTIMIENTOS PROVOCADOS POR LA VISTA Y EL OÍDO.— Los sentidos superiores, la *vista* y el *oído*, parecen casi por completo libres de toda dependencia inmediata con respecto al sentimiento vital. En los orígenes, sin embargo, son también una avanzada de él. De igual modo que el olfato y el gusto hacen posible un examen previo, destinado a apartar del tubo digestivo todo cuanto pudiera perjudicar al sostenimiento de la vida; y a la manera que el olfato avisa si el enemigo o la presa se acerca, también la vista y el oído empiezan por estar al servicio del instinto. Al modo que la sensación del gusto va seguida de una necesidad de tragar, la vista de un grano de trigo o de un insecto despierta inmediatamente en el pollo recién nacido el impulso de apoderarse de ellos, y el cloqueo de la gallina la hace correr a toda prisa allí adonde suena. Se puede comer y saborear algo con la vista. También por efecto de un instinto que poseen todos los seres conscientes, desde los más bajos a los más altos, se estremecen experimentando un sentimiento de angustia o al menos de sorpresa, cuando reciben la impresión de un resplandor o de un sonido intensos y súbitos, como asimismo cuando experimentan un contacto súbito. Una fuerte impresión de luz o un ruido violento pueden provocar una aspiración profunda y rápida, una absorción de aire, aun en un animal privado del cerebro (1).—Tenemos aquí un sentimiento de angustia provocado por una impresión exterior, pero que, por lo demás, puede ser enteramente del mismo género que la angustia anteriormente citada como una forma del sentimiento vital—si no es que tiene con frecuencia el carácter de un instinto, porque puede ir asociada a movimientos que aparten del peligro.

(1) Mosso, *El miedo*, Madrid, Jorro, 1892.

Las excitaciones luminosas y sonoras no forman parte de las muy enérgicas y no influyen directamente en nosotros. Este carácter, unido a la claridad de su escala cualitativa, hacen a la vista y al oído más libres con respecto al sentimiento vital; pueden llevar implícitos placer y dolor, que no se confunden necesariamente con él. Cuando la intensidad de la impresión desempeña el principal papel, las sensaciones se confunden más con el sentimiento vital propiamente dicho. Esto es sobre todo evidente en las cimas del placer y del dolor, aun dentro de los sentimientos puramente intelectuales y estéticos. Las formas sonoras y los matices coloreados particulares excitan un juego más delicado de sentimientos que las impresiones que influyen por su intensidad en operaciones a que está unido el mantenimiento de la vida.

En una conciencia desarrollada vienen a añadirse a los colores y a los sonidos tantas representaciones accesorias, que es bastante difícil descubrir qué efecto tienen por sí mismas sobre el sentimiento las sensaciones elementales. En la práctica nos servimos de los colores como medios para orientarnos y no pensamos tanto en ellos mismos como en lo que significan. Su efecto inmediato se nos escapa por regla general, y sólo llama nuestra atención si la disposición afectiva que excitan se opone de algún modo a otras (1). Para sentir estos efectos en toda su originalidad, Goethe tenía costumbre de mirar a través de vidrios de colores, y de identificarse de este modo con el color, de manera que veía el mundo enteramente verde, amarillo, etcétera. Sus observaciones sobre los tonos afectivos de los colores son hoy todavía clásicas (2).

(1) «Se cuenta esto de un idealista francés. Pretendía que el tono de su conversación con Madame había cambiado desde que ésta había mudado por carmesí el mobiliario de su gabinete, que era azul.» Goethe, *Farbentheorie*, § 762.

(2) Véase, además, a propósito de los efectos de los colores sobre el sentimiento, H.-C. Ørsted, *To Capittler af det Skjønnes Na-*

Los efectos afectivos de la *luz* y de la *obscuridad* nos recuerdan las grandes oposiciones del sentimiento vital. Es necesario ciertamente remontarse por encima de las sensaciones visuales para comprender el influjo considerable de la luz sobre todos los seres dotados de percepción sensible. La acción de la luz—y ya hemos tocado este punto (II, 3)—es una condición requerida para que se opere la metamorfosis de sustancias inorgánicas en orgánicas. La *luz* es, por tanto, *una de las condiciones más elementales de la vida*. Las plantas se vuelven hacia la luz, y si viene de más de *un* lado, se vuelven al lado de donde viene con más intensidad. La luz acelera el cambio de las sustancias en los animales y, sobre todo, la respiración; aun en los seres desprovistos de ojos, la respiración es más viva en el aire luminoso que en el obscuro. Este influjo de la impresión luminosa de la vista en la aceleración del cambio de sustancias se explica, según algunos, por un acto reflejo del nervio óptico sobre el centro de los nervios vasomotores y sobre los órganos motores en general (1). La impresión agradable de la luz y la desagradable de la obscuridad constituyen, por consiguiente, una parte del sentimiento vital general, y el modo como los hombres, en todos los grados de la civilización, han asociado en conjunto la luz

turläre (Dos capítulos de la teoría natural de lo bello), Copenhague, 1845.—Fechner, *Vorschule der Aestetik*, II, pág. 212 y siguientes.—Lehmann, *Farvernes elementære Aestetik* (Estética elemental de los colores), Copenhague, 1884.—Las investigaciones relativas al influjo de los diversos colores en el humor de los sujetos atacados de enfermedades mentales parecen concordar con la exposición que seguiré. Véase *Pflügers Archiv*, XLII, pág. 175.

(1) Véase F. Papillon, *La luz y la vida* (en la obra sobre *La nature et la vie*, París, 1874).—Pflüger, *Ueber den Einfluss des Auges auf den tierischen Stoffwechsel* (*Pflügers Archiv*, IX).—Loeb, *Der Einfluss des Lichtes auf die Oxydationsvorgänge in tierischen Organismen* (*Pflügers Archiv*, XLII).—Féré, *Sensación y movimiento*. Madrid, Jorro, editor.

y la vida, la obscuridad y la muerte, testifica una profunda y constante experiencia. Sin duda, otras experiencias, a más de las sensaciones generales inmediatas, han concurrido a este resultado; la luz lleva la seguridad, en tanto que la obscuridad favorece a los enemigos y los peligros. Pero este último factor no se encuentra en estas asociaciones.

El sentimiento de placer que hace experimentar la luz tiene, sin embargo, todavía otro origen, que en modo alguno surge, como aquél de que acabamos de hablar, del instinto de conservación. El *órgano visual*, como cualquiera otro, *tiene necesidad de obrar*, y su funcionamiento natural, normal, va acompañado de placer, como parece ocurrir en toda función normal. Si los ojos del recién nacido se vuelven a la luz, no es tan sólo a causa de la aceleración del cambio de substancias, sino también efecto de un impulso para ejercitar una función natural. El desagrado producido por la obscuridad es, por tanto, también la expresión de una comprimida necesidad de actividad.

Sin embargo, la luz no satisface todavía a la vista. El órgano visual exige además *colores*. «Recordemos, dice Goethe, el alivio que se experimenta cuando, en un día nebuloso, el sol aparece en algún punto de la comarca y hace en él visibles los colores. Las virtudes curativas que se han atribuído a las piedras preciosas de colores, lo han sido, sin duda, bajo el influjo del sentimiento profundo de este placer inexplicable.» Los efectos de los colores sobre el sentimiento dependen a la vez del *grado de claridad* («limpidez»), es decir, del grado en que el color se acerca al blanco, y de la *saturation*, es decir, del punto en que el color se aproxima al matiz del espectro; en otros términos, dependen a la vez del elemento acromático y del elemento cromático de la sensación (véase V, A, 2). Importan también la duración y la extensión de la impresión; se produce, en efecto, desagrado por efecto de la acción demasiado larga y extensa de una impresión, que con una *extensión* menor (*en el tiempo o el espacio*) hubiera provocado placer.

Cuanto más lleno es el color, menos extenso debe ser, para que se ocasione un sentimiento de placer (1).

Por lo que concierne a *los efectos de los diferentes colores en el sentimiento*, Goethe ha mostrado ya que pueden dividirse en dos clases: unos que llama positivos y otros negativos, pero que quizás sería mejor llamar, con Fechner, colores *activos* y colores *pasivos* (2). Los primeros, a saber, el púrpura, el rojo, el anaranjado, el amarillo tienen un influjo estimulante, excitan a la acción y al movimiento. Los pasivos, entre los cuales es preciso colocar los colores azules, tienen una acción de moderación y suspensión y no impulsan para nada a obrar al exterior. El amarillo y el azul oscuro son los dos representantes típicos de cada serie. He aquí cómo Goethe describe lo que experimentaba cuando en un día sombrío de invierno miraba un paisaje con un *crystal amarillo*: «La vista se regocija, el corazón se dilata, el espíritu se serena; un calor instantáneo parece animarnos». Como el amarillo recuerda la luz, el *azul* evoca la obscuridad. He aquí cómo se expresa Goethe: «De igual modo que vemos azules el cielo profundo, las montañas lejanas, así una superficie azul parece huir ante nosotros... El azul nos da un sentimiento de frío; por otra parte, hace pensar en la sombra... Un cristal azul nos muestra las cosas con una luz triste.»—La transición entre las dos series está formada de un lado por el verde (entre el amarillo y el azul), de otra por el violeta (entre el azul y el púrpura). El *verde* da la impresión de un

(1) A. LEHMANN, *Farvernes elementäre Aestetik* (Estética elemental de los colores), págs. 78-82. Véase ya Fechner, *Vorschule*, II, páginas 219 y siguientes.

(2) Es muy difícil decidir si en el estado afectivo de las cualidades coloreadas no intervienen igualmente representaciones (recuerdos). Pero es muy poco verosímil que el efecto se explique *única-mente* por el influjo de la asociación de ideas, porque la concordancia de los diversos observadores en las grandes líneas no sería entonces tan significativa como es.

descanso lleno de fuerza, sin la frialdad del azul, ni la intensa excitación del rojo. El violeta tiene unas veces más de la severidad del azul, otras de la viveza del rojo. El *rojo* se distingue del amarillo por un efecto afectivo más forzado o intenso.

La disminución de la luz modera la energía de la serie activa; su aumento aproxima todos los colores al blanco, y sus efectos en el sentimiento sufren un cambio correlativo.

A la oposición de la luz y la obscuridad corresponde, en la esfera del oído, la *oposición del sonido y del silencio*. Existe un placer natural unido a todo ruido, por el solo hecho de que pone en actividad nuestros órganos auditivos. La música ensordecedora de los niños y de los salvajes no hace sino satisfacer la necesidad de hacer funcionar vigorosamente estos órganos.—Como paralelo de las series activa y pasiva de los matices coloreados, se ha establecido aquí la *oposición de los sonidos altos y bajos*. Los primeros alegran y excitan, los segundos nos ponen sombríos o graves y melancólicos. Se ha clasificado conforme a la misma relación de oposición los *timbres de los instrumentos*. En este punto también la alegría o la fuerza, la gravedad o la calma, forman los matices esenciales de los sentimientos elementales (1).

Lo que es verdad de la cualidad de las sensaciones lo es también de su *composición* y su *forma*. Ya el simple modo como los colores y los sonidos se asocian en conjunto, puede procurar agrado o disgusto. Añadamos además

(1) Véase Nahlowsky, *Das Gefühlsleben*, págs. 142 y siguientes. Si los sonidos altos se llaman «agudos», «pequeños» o (por los niños) «jóvenes», y los sonidos bajos «amplios», «grandes» y «viejos» (Stumpf, *Tompsychologie*, II, pág. 56; 537), es porque estas calificaciones expresan una analogía con el tacto y la percepción del espacio, que se basa ciertamente en el parentesco de los resultados afectivos.

el sentimiento de placer que nos proporcionan la simetría, ciertas relaciones de forma, luego el ritmo y la armonía. Estos sentimientos también se desprenden más o menos del sentimiento vital considerado en su conjunto. Pero no seguiremos más distinguiendo estas muy complicadas relaciones, porque basta a nuestro objeto con caracterizar los resultados afectivos más elementales. Sin embargo, puesto que podemos experimentar a la vez, o en sucesión inmediata, sensaciones de cualidad e intensidad muy distintas, es evidente que los matices afectivos deben ser también complejos. Pueden también fusionarse en conjunto, y un estudio de las condiciones en que se produce el resultado afectivo total que de él resulta, lleva al descubrimiento de los elementos a que se debe este estado.

4. MARCHA DE LA EVOLUCIÓN NATURAL DE LOS SENTIMIENTOS ELEMENTALES.—*En lo que concierne a la relación general del sentimiento y de la sensación, podemos ahora establecer que en el respecto de la intensidad están en razón inversa uno de otra; cuanto más intenso es el elemento afectivo, más se desvanece el de percepción sensible o de conocimiento. Las excitaciones sensibles que suscitan los placeres o los dolores más intensos son las que menos nos instruyen sobre lo que ocurre fuera de nosotros, cualquiera que sea, por otra parte, su valor práctico, como señales de advertencia o agentes de atracción. En sus formas más elementales, el sentimiento corresponde sobre todo a la fuerza de la excitación y al grado de su acción en el curso de la vida orgánica. Así ocurre, en particular, con las excitaciones que determinan movimientos instintivos; su originalidad cualitativa es rechazada a segundo término por el impulso afectivo y la efervescencia que provocan. Pero siempre que la realidad de la sensación puede hacerse sentir en uno de los órganos de la sensibilidad, con una intensidad proporcionada, el sentimiento recibe, al propio tiempo que la sensación, una forma y un sello especial. Lo*

que pierde en violencia, lo gana en riqueza y en variedad de matices, como también en independencia respecto a la lucha inmediata por la vida.

La misma suma de energía, que en el sentimiento vital se concentra en esta única cuestión: «ser o no ser», en el bien o el mal orgánico se divide en sentimientos cualitativos y se separa así en diversas corrientes. Para saber si el sentimiento gana o pierde en esta diferenciación cualitativa, es preciso, por tanto, saber si la energía *total* de la vida afectiva crece al tiempo mismo que estas diferencias cualitativas se multiplican.

B.—Sentimiento y representación

1. Prioridad del sentimiento.—2. *a.* Aversión, disgusto, odio; *b.* Amor, alegría, simpatía; *c.* Tendencia, deseo, inclinación; *d.* Esperanza, temor; *e.* Sentimientos mixtos.—3. Ley de la evolución del sentimiento.—4. Memoria afectiva.

1. PRIORIDAD DEL SENTIMIENTO.—Ya en la sensación podemos ver el influjo del conocimiento en el sentimiento, desde que éste es determinado por las cualidades y no simplemente por la intensidad de las impresiones. Consideremos ahora cómo las representaciones adquieren influjo en los sentimientos de placer o de dolor. Para mostrarlo, estaremos obligados a suponer un estado de placer o de pena cuya causa desconozca el sujeto que lo experimenta, y buscar entonces el influjo ejercido por la aparición de una idea de esta causa (que por ser verdadera o falsa, no cambia en su efecto psicológico inmediato). Se establecerá muy fácilmente una asociación entre la idea de la causa y el sentimiento mismo. Aun cuando entonces otras ideas se produjeran, no ejercerían un influjo tan directo.

2. AVERSIÓN, DISGUSTO, ODIO.—Antes de ser asociado a la representación de su causa, el sentimiento no tiene

dirección ni objeto, no es un sentimiento *acerca de tal cosa o para tal cosa*. Vamos a examinar ahora en detalle las modificaciones que el sentimiento sufre, efecto de este género de asociación. Para simplificar las cosas, consideraremos el sentimiento como determinado por un solo objeto y por las representaciones que éste produce.

a. El *disgusto* (o dolor) asociándose a la representación de su causa, se transforma en *aversión* (cólera). La relación determinada del sentimiento al objeto se manifiesta por movimientos que tienden a alejar al último o a apartarse de él. He aquí cómo Darwin describe las primeras manifestaciones de este sentimiento:

«Fué difícil decidir, dice (Biographical Sketch of an Infant. *Mind*. 1877, p. 287 y sig.), en qué momento sintió la cólera por vez primera. Cuando el niño tuvo ocho días, fruncía las cejas antes de chillar; sin embargo, esto puede explicarse, sin cólera, por un *dolor* o una *molestia*. Próximamente a las diez semanas, se le dió leche poco enfriada, y una ligera arruga apareció en su frente en tanto bebía; parecíase a un adulto descontento de tener que hacer una cosa que no le agrada. Pero cuando tuvo cuatro meses, se podía ver distintamente cuándo caía en un violento acceso. La sangre subíale a la cara y a la piel de la cabeza. Bastaba una pequeña causa. A los siete meses, chilló de *rabia* por haber dejado escapar un limón. A la misma edad rechazó un juguete que se le ofrecía contra su agrado y empezó a golpearlo. Creo que la acción de golpear era un signo de cólera enteramente instintivo, como instintivamente un cocodrilo joven, apenas salido del huevo, abre las mandíbulas; pero no me parece que creyera hacer daño al juguete. De edad de dos años y tres meses, era muy hábil para arrojar a la cabeza de todos los que le irritaban, libros, bastones, etc...»

Este ejemplo muestra que, en cuanto por su asociación con la representación de su causa, el sentimiento ha recibido un objeto y una dirección determinada, el estado

reviste un carácter activo que hace en adelante difíciles de distinguir claramente el sentimiento y la voluntad. A más de la difusión general del estado, que es lo propio del sentimiento, se produce una tensión de los músculos voluntarios; además, los movimientos que tienen por fin coger, apartarse o rechazar contribuyen igualmente, por las sensaciones que con ellos se enlazan, a dar al estado total su sello propio (véase IV, 7, *d*). Como la ejecución de los movimientos activos va acompañada de un sentimiento de placer, la cólera reviste el aspecto de un sentimiento compuesto, porque el desagrado, causa inicial de la cólera, no cede enteramente al placer de este modo suscitado. Si es estorbado el movimiento de reacción, el sentimiento inicial de desagrado aumenta y reviste un carácter especial (la cólera se transforma en irritación) (1).

Otro niño, quizá de menor acometividad que el de Darwin, volvía la cabeza y rompía a llorar a la vista de una taza en que le había sido presentada una vez una medicina amarga. En tal caso, el sentimiento tiene un carácter más pasivo y se acerca al *disgusto*. En éste, el sentimiento de dolor está también determinado por la representación de la causa; pero aquí la causa es una pérdida, o al menos algo contra lo que no hay reacción posible. El disgusto halla su expresión en una actividad eminentemente pasiva y aplanada. La difusión le lleva a la actividad y al esfuerzo. En general, el disgusto tiene un carácter contemplativo, porque en él se manifiesta una necesidad notable de fijar el objeto que lo ha provocado y de unirse a él.

(1) Acerca de la cólera y su relación con el placer y el dolor, véase Aristóteles, *Retórica*, II, 2 (quien, sin embargo, no tiene en cuenta la reacción puramente involuntaria). — C. Lange (*Les émotions*, trad. G. Dumas, París, Alcan); pero este autor deduce demasiadas consecuencias de los síntomas comunes a la alegría y la cólera.

Desenvolviéndose más — y con la condición de que se sea capaz de experimentar de rechazo los sentimientos de otro — la aversión y la cólera producen alegría por la idea de que la persona causa de nuestro dolor lo siente ella misma, o sufrimiento por la idea de que experimenta placer. Así nacen el *odio* (sentimiento) y la *envidia*. Los elementos intelectuales son en este caso más numerosos que en la cólera y la aversión.

b. Amor, alegría, simpatía. — Por una metamorfosis análoga, el sentimiento de placer llega a ser *alegría y amor* (en el más lato sentido de la palabra). La representación de lo que se enlaza esencialmente al sentimiento de placer, se fusiona con éste y le determina en una cierta dirección. Se produce una inclinación involuntaria a mantener y conservar lo que causa placer. La alegría es esta inclinación considerada del lado pasivo (de la difusión) y contemplativo, el placer que se experimenta en fijarse en el objeto. El amor representa el lado activo, la tendencia a obrar de modo que se coloque el objeto en seguridad o al menos de *asegurárnosle*. En los grados superiores de la evolución, nace la *simpatía*, placer provocado por el placer ajeno, y pena causada por su dolor (compasión). Se examinará más adelante si ésta puede explicarse en todos los casos por la asociación de ideas (1).

Los ejemplos citados en los párrafos *a* y *b* muestran cómo el sentimiento, agradable o penoso, recibe, por su asociación con una representación, una calidad más precisa. Para que esto sea posible es preciso que la asociación traiga una fusión completa entre la representación y el sentimiento. En tanto que cada uno de ellos se presenta como elemento independiente, no se producirá mo-

(1) Sobre los dos sentidos en que la palabra «simpatía» se usa todavía, además del aquí indicado, véase el apéndice de mi *Morale*, trad. franc. París, 1903.

dificación alguna del sentimiento. Es imposible probar que otros elementos que la representación de la causa dejen de intervenir también en el paso del sentimiento vago de placer a la alegría o al amor, o en el paso del sentimiento vago de molestia al disgusto o a la aversión; pero no se podrían descubrir otros.

c. *Tendencia, deseo, inclinación.* — Adviértese en la anterior exposición que la aversión y la alegría, la cólera y el amor no se conciben sin *manifestaciones del instinto o de la tendencia* (1). Todo placer o todo dolor ponen más o menos en movimiento el organismo. Si este movimiento no es muchas veces más que una descarga ineficaz, cuando no es perjudicial, de la energía despertada, es, en otros casos (en los actos llamados instintivos), un esfuerzo apropiado para aproximarse o alejarse del objeto. *Existe tendencia en el cuando el bosquejo involuntario de un movimiento se hace sentir en la conciencia con una cierta representación del fin a que conduce.* Si el movimiento es efectuado fácil e inmediatamente, no hay tendencia en él; todo ocurre entonces en el umbral de la conciencia, en estado de simple reflejo. Es preciso que el movimiento encuentre una cierta resistencia que, sin embargo, no tiene necesidad de ser tal que produzca de golpe un dolor. Toda tendencia implica una cierta *inquietud*; pero esto procede simplemente de que la tendencia va más allá del estado actual y tranquilo, tratando ya de mantener la causa del placer, ya de apartar la del dolor. La tendencia puede muy bien ir más allá del estado actual sin que éste necesite ser doloroso. Puede muy bien ser agradable, pe-

(1) David Irons (*The nature of emotion*. Philos. Review, VI, Boston, 1897, pág. 243) entiende esto como si «yo identificara» el sentimiento y la tendencia. Mi opinión es que la alegría y el disgusto no se distinguen de los sentimientos indeterminados de placer o de dolor sino si a ellos se añade un esfuerzo para mantener el objeto o al menos su representación.

ro serlo menos que el estado a que la tendencia se inclina. Cuanto más aumenta la resistencia, o, de un modo general, cuanto más se difiere la satisfacción de la tendencia, más también se transforma la inquietud en *dolor*. En su forma más simple el dolor es provocado por la suspensión de un movimiento. A esto se añade muy pronto el dolor que nos causa la inestabilidad del objeto de nuestro placer, o la imposibilidad en que estamos de procurarnos los medios de alejar la causa de nuestro dolor. De este modo la tendencia se complica más y más con sentimientos de placer y dolor, y se aleja, por esto mismo, con una claridad creciente, tanto de los simples reflejos, como de los movimientos instintivos producidos por las sensaciones inmediatas. La tendencia se enriquece en seguida con un conjunto más vasto de representaciones, asociándose la idea de lo que impide o favorece la realización de su fin.—Si se quiere distinguir la tendencia del deseo, el modo más natural de hacerlo será considerar el *deseo* como una tendencia dirigida por representaciones claras. Al mismo tiempo, en el deseo, tenemos conciencia de que una gran distancia separa la idea del objeto deseado de su obtención y de su realización; la tendencia no es enteramente al principio, más que una esperanza del primer momento; pero a medida que transcurre el tiempo sin que se realice, cede el puesto a una impaciencia que puede exasperarse hasta el arrebato y el sufrimiento (1).—Entre la tendencia y el deseo se encuentra la *inclinación*, que es próximamente al deseo lo que la alegría al amor, el disgusto a la aversión. Entra en la inclinación una resignación que no

(1) La diferencia que aquí establezco entre el instinto, la tendencia y el deseo, corresponde sensiblemente a la que Espinosa establece entre «*appetitus*», «*cupiditas*» y «*desiderium*». En Inglaterra ciertos autores (por ejemplo, James Sully) distinguen entre «*impulso*» y «*deseo*» casi como yo lo hago entre la tendencia y el deseo. Sin embargo, la palabra «*impulso*» no indica claramente que es preciso suponer dada la representación de un fin.

lleva consigo el deseo. La esperanza es del primer momento, en la tendencia inmediata paciente en la inclinación, impaciente en el deseo.

d. *Esperanza, temor.* — Solamente la experiencia (y esta palabra es aquí sinónimo de decepción), es la que nos graba en el espíritu la diferencia que existe entre lo posible y lo real (véase V, B, 4, donde se considera esta relación desde el punto de vista de la psicología del conocimiento). Ahora bien; si la idea de la decepción sufrida se manifiesta con mayor o menor intensidad al lado de la de satisfacción de tal suerte que el pensamiento se detenga tan pronto en la primera como en la segunda, se tendrá la *esperanza* o el *temor*. Sea α un sentimiento de dolor y a la idea de algo que puede aliviarle; o sea α un sentimiento de placer y a la idea de una cosa susceptible de conservarle o aumentarle; luego, sea b una representación que favorece a a , c otra que la suprime; b y c estarán ambas asociadas a a , y por consiguiente, las dos serán evocadas por ella, en virtud de las leyes de asociación de ideas. Dos asociaciones serán entonces posibles. *En tanto que ni b ni c se den en la experiencia real, la conciencia irá tan pronto de a a b como de a a c .* Se trata ahora de saber qué influjo tienen estos cambios alternativos de representaciones sobre el sentimiento.

Hemos visto (A, 2) que el sentimiento es en general más lento en producirse que las sensaciones. Fácil será convencerse, por la observación, de que los *sentimientos* son también *más lentos en producirse y en moverse que las representaciones*. Es necesario más tiempo para pasar de la alegría a la tristeza, que de la representación de algo alegre a la de algo triste. Aun en los espíritus variables, el pensamiento y la imaginación se mueven más rápidamente que el estado afectivo. Si, pues, la conciencia pasa de uno de los puntos de vista dados (a b) al otro (a c), la representación c tendrá una tendencia a suscitar

un nuevo estado afectivo (γ); pero como el estado (β), suscitado por la primera representación (b) subsiste todavía, ambos estados se encontrarán y se combinarán. Ocurre en esto como en las olas que vienen a batir la orilla; la que llega recibe el reflujó de la anterior. De donde resulta un *estado mixto*; esperanza si es $b\beta$ quien vence; temor si es $c\gamma$. Los dos sentimientos suponen un cierto número de eventualidades posibles.

La esperanza y el temor, en tanto que están determinados por representaciones, son sentimientos ideales y por lo mismo se distinguen de las formas elementales y puramente orgánicas de la confianza en sí y de la angustia que antes hemos mencionado. Sin embargo, las unas y las otras se asocian en conjunto, porque en todo sentimiento ideal se manifiesta un sentimiento vital particular (A, 3 a). Por consiguiente, predisposiciones, inclinaciones primitivas, hereditarias, hacia una especie particular de sentimiento vital pueden, a su vez, decidir de la evolución de los sentimientos ideales, siendo éstos muy poderosamente evocados por representaciones cuando se añade la acción de predisposiciones originales. Predisposiciones de este género se manifiestan desde los primeros tiempos de la vida, en tanto que el desenvolvimiento del sentimiento ideal mismo supone el de las representaciones (1). La dirección y la intensidad de la vida afectiva no podrían, pues, comprenderse si sólo nos fijamos en el individuo; es preciso remontar hasta la raza, origen de las predisposiciones hereditarias. Aquí como en varios otros puntos de la psicología, solamente una *teoría*

(1) Estas últimas observaciones han sido añadidas para evitar que se crea equivocadamente que el desarrollo de los sentimientos ideales pueda comprenderse por el *único* influjo de las representaciones. Es necesario, además, suponer un fondo, una inclinación primitiva. (Véase también VI, A y D: VII, C, 2). Debo a la crítica de la primera edición, hecha por James Sully en el «Mind», haber fijado mi atención en esta laguna de mi anterior exposición.

general (y no simplemente una particular) de la *evolución*, puede dar una explicación completa.

La esperanza y el temor se presentan con una multitud innumerable de grados y matices, según la relación de las eventualidades entre ellos posibles. Cuanto más probable se considera el caso de alcanzar el fin, más se acerca también la esperanza a ser *cierta*, en donde el espíritu reposa en la idea del porvenir feliz, sin otra inquietud que la inseparable de la conciencia de que el presente ha de ceder el puesto al futuro; cuanto menos probable se considera el caso, más se acerca también el temor a la *desesperación* o a la *resignación*. Es aquélla la forma más violenta, ésta la más tranquila del abandono completo de la esperanza. Si las probabilidades se tienen por iguales, de suerte que la imaginación sea atraída de ambos lados con fuerza igual, el espíritu se siente dividido. Dos sentimientos diferentes se esfuerzan entonces por extenderse en la conciencia, pero ninguno de ellos puede obtener la supremacía.

De aquí resulta el estado de *duda*, cuyo distintivo principal es una inquietud penosa, que puede suscitar una necesidad tan violenta de decidirse, que importa poco el sentido en que se haga, siempre que cese el dolor que la vacilación ocasiona (1). Los individuos atormentados por sugerencias repentinas o ideas fijas sufren a veces de tal modo con este motivo, que se ven impulsados al asesinato o al suicidio únicamente por obtener la tranquilidad. (2) En

(1) En *Otelo* (acto III, esc. III) éste dice a Yago, que acaba de despertarle dudas acerca de la fidelidad de Desdémona: «¡Vete, huye! ¡Me has puesto en el potro! ¡Lo juro! Más vale ser engañado del todo, que tener solamente alguna sospecha de ello».

(2) Véase Ideler, *Biographien Geisteskranker*, Berlín, 1841, página 134. Maudsley, *Pathologie de l'esprit* (trad. del inglés), páginas 359 y siguientes. Estos actos desesperados se distinguen de los crímenes propiamente dichos, en que no son medios para alcanzar un fin más lejano (la venganza o la ganancia), sino tan sólo explosiones de la inquietud o del dolor, acumuladas por efecto de la tensión y de la lucha interiores.

una forma menos intensa, el dualismo del sentimiento se manifiesta como una especie de fulguración o de oscilación, análoga al temblor que se nota cuando se mira en un estereoscopio, con un ojo una figura blanca y con el otro una negra. Una cierta inquietud y una cierta vacilación caracterizan esta especie de «brillo afectivo» (1). Cuando mi memoria se fija en un suceso que tiene un aspecto alegre y otro triste, el sentimiento puede adquirir una naturaleza incierta de esa especie, no llegando los diversos elementos afectivos ni a fundirse en conjunto ni a excluirse.

e. SENTIMIENTOS MIXTOS.—Cuando adquieren casi la misma fuerza en la conciencia eventualidades u oposiciones, la consecuencia natural será una especie de balanceo entre ellas. Así es como Platón, describiendo (en el *Fedón*) el estado en que se hallaban los discípulos de Sócrates, durante su última conversación con el maestro, nos dice que tan pronto lloraban como reían. Esta alternativa es el estado que se produce naturalmente, cuando se hacen sentir motivos diversos. Sin embargo, no puede durar largo tiempo, porque el espíritu busca la continuidad y el equilibrio, y por medio del recuerdo transforma lo sucesivo en simultáneo; de este modo, los dos sentimientos se fundirán en un sentimiento nuevo: por ejemplo, el disgusto y la alegría formarán la melancolía. Esta transformación será más rápida en las naturalezas tibias que en las apasionadas. Homero pinta a Andrómaca «sonriente a través de sus lágrimas» (*δακρυίην γελάσασα*) cuando Héctor le tiende a su hijo pequeño, para correr al combate.

Con razón, por tanto, Sibbern ha hecho una distinción entre la mezcla o la sucesión alternada de elementos afectivos distintos o aun contrarios, y *los estados propiamente*

(1) Véase Paulhan, *Les phénomènes affectifs*, París, 1887, páginas 139 y siguientes, donde este fenómeno está bien descrito.

combinados. En estos últimos, *la diferencia de los elementos constitutivos no se nota ya, porque concurren a la formación de un solo sentimiento total*—«como cuando el temor es vencido por la audacia a propósito del objeto de nuestro temor, o cuando la fuerza desplegada para luchar y esforzarse, se inflama y aumenta, precisamente, por los obstáculos y las dificultades. A ello se une un cierto contento de vivir, y aun un sentimiento de beatitud, procedente de que se ha vencido y desterrado el disgusto u otro cualquier efecto de la adversidad» (1).

Los sentimientos así combinados encierran elementos que, considerados aisladamente, tendrían distinto carácter que el total a cuya formación concurren. La melancolía, por ejemplo, puede muchas veces tener el carácter de un sentimiento agradable y, sin embargo, el sentimiento causado por una pérdida o una desgracia sería por sí mismo un sentimiento doloroso, si no estuviera neutralizado, o mejor, vencido, por otros elementos afectivos. Inversamente, puede también haber en el disgusto o el dolor un elemento que, por sí solo, sería agradable; por ejemplo, el sentimiento originado por la imagen-recuerdo de lo que se ha perdido. Tenemos, pues, aquí ejemplos de química mental en el dominio de la vida afectiva (v. V, B, 8, *d*; y V, C, 8). Encontraremos más adelante varios ejemplos de combinaciones afectivas de este género, notablemente en el sentimiento moral y religioso (C, 8), el sentimiento de lo sublime (E, 8), el humor (E, 9. *c*).

En toda combinación afectiva tan pronto el uno como el otro de los elementos tendrá la preponderancia y dará el *timbre afectivo* (2) del sentimiento entero. Este punto

(1) *Psychologie*, Copenhague, 1856, p. 380. Como observa Ribot (*Psicología de los sentimientos*, Madrid, Jorro, editor), Sibbern es el primero que ha descrito claramente este fenómeno.

(2) Paulhan (*Les phénomènes affectifs*, pág. 124) es el que ha introducido esta feliz expresión en el lenguaje de la psicología.

merece una atención especial porque las relaciones mutuas de los diferentes elementos pueden variar en infinidad de grados. Un solo y mismo sentimiento (por ejemplo, el amor, la melancolía, la resignación, etc.), puede tomar, por consiguiente, un carácter muy diferente en diversos individuos, porque en uno de ellos será éste elemento; en otro, aquel otro el que prevalezca. Sin embargo, damos siempre el mismo nombre al sentimiento, porque son siempre los mismos elementos los que en él entran, bien que en grados diversos de intensidad relativa. La diferencia que se observa entre diversos individuos procede mucho más de una relación variable de este género que de la conciencia absoluta en ciertas clases de sentimientos. Es necesario que la psicología sea capaz de agotar todos los matices individuales que son en este punto posibles; las descripciones del arte tienen ante sí un campo ilimitado.

LEY DE LA EVOLUCIÓN DEL SENTIMIENTO.—Hemos analizado algunas de las formas más simples del sentimiento para descubrir la relación que en ellas hay entre los elementos afectivos y las representaciones concomitantes. Antes de proceder a formular esquemáticamente los resultados de este análisis, nos es preciso en primer término completarlos. En lo que antecede no hemos tenido en cuenta sino la asociación por contigüidad entre las representaciones. Pero la asociación por semejanza puede también desempeñar un papel importante en la evolución del sentimiento.

1.º Haciendo abstracción del elemento volitivo, que nunca falta por completo, vemos que todo estado de conciencia (A) consiste en la asociación de un elemento afectivo (α) con un elemento intelectual (a). Ahora bien; si hay otros elementos intelectuales del mismo género (a_2, a_3, a_4 , etc.), que a tiende a suscitar, algunos de ellos podrán formar una asociación con a , y mediante él, con α . En tanto que α no era anteriormente determinado sino

por a , lo es ahora por $a + a_2 + a_3 + a_4$. El estado general se modificará por lo tanto. No adquirimos así ninguna especie afectiva verdaderamente nueva, pero el sentimiento nuevo se esparce en una parte más considerable del contenido de la conciencia. El sentimiento de placer que nos hace experimentar un objeto podrá extenderse a todo lo que ofrece una semejanza más o menos grande con él. De este modo es como nace a veces la compasión; la representación del sufrimiento ajeno suscitando en nosotros un dolor, por mediación del recuerdo de nuestros mismos estados semejantes. El amor a la humanidad se desarrolla también de este modo, la idea de la semejanza y del parentesco entre los hombres extendiéndose de grupos primeramente restringidos a grupos cada vez más extensos. El sentimiento se *ensancha* o *generaliza* de esta forma.

2.º Más considerable es el cambio sufrido por el sentimiento primitivo cuando el elemento intelectual nuevo se une al primero, no por la semejanza, sino por la contigüidad. Si tenemos $A = a + \alpha$ y a se muestra estrechamente unido a b , el sentimiento seguirá siendo del mismo género, pero será más especial. Si, por ejemplo, tiene a mis ojos un gran valor cierta cualidad (a), y yo descubro o creo descubrir que yo mismo la poseo, entonces mi admiración se convertirá en orgullo. El sentimiento queda así *especializado* o *diferenciado*. El orgullo es un sentimiento más especial que la admiración; ésta lo es más que la alegría, y a su vez la alegría lo es más que el sentimiento vago del placer.

3.º Cuando, finalmente, la nueva representación (b) conduce por sí misma a un sentimiento (β) que hubiera sido suscitado, de ser la única dominante, se producirá un nuevo género de sentimiento (B). En vez de $A = a + \alpha$ tenemos $B = \alpha + a + b + \beta$; es decir, que a y β se asocian por mediación de a y de b . Tal es el esquema del desarrollo de la esperanza, del temor, de la melancolía, y de todos los sentimientos así formados por composición o *formación*

mixta. Aquí, el sentimiento se combina con otros sentimientos.

Evidentemente no podría ser trazada una línea de limitación precisa entre estos tres casos, puesto que a_2 y a_3 , etcétera, tanto como b , deben ya producir nuevos matices afectivos que se fundan con los sentimientos anteriormente dados. El orgullo es propiamente un sentimiento mixto, porque el interés personal será excitado por b .

La asociación de las representaciones es por tanto aquí el canal, por el que los sentimientos se mezclan entre sí (1). *Por la relación de los sentimientos con pensamientos nuevos, es por lo que los sentimientos se transforman en nuevos sentimientos*. Sin embargo, como el movimiento del sentimiento es más lento que el de los pensamientos, no es de admirar que *el progreso intelectual se anticipe, por regla general, a la evolución de la vida afectiva*. El pensamiento es la parte más movable de nuestro ser; el sentimiento, por su parte, forma la base profunda hacia la que los efectos no se propagan sino lentamente desde la superficie más variable. Es, por tanto, una ilusión esperar efectos repentinos y rápidos de las luces y de la instrucción. Cada representación tiene, ciertamente, su elemento afectivo propio, pero viene siempre a chocar con un sentimiento que dominaba antes, y su acción depende de este último. Efecto de las raíces profundas y sólidas con que el sentimiento se implanta en la conciencia, toda evolución mental más honda exige tiempo, y la marcha, así como la rapidez de la evo-

(1) La transformación de un sentimiento en otro (por ejemplo, de la admiración en orgullo, del disgusto en melancolía) a causa de las representaciones que a ellos se enlazan, es naturalmente algo distinto de la asociación recíproca de las representaciones, a saber: una modificación, no una asociación. Y de igual modo, es necesario distinguir de la asociación, la transformación de los sentimientos unos en otros, por efecto del contraste (véase VI. B.) (enteramente como el efecto de contraste de las sensaciones difiere de la asociación).

lución, no dependen solamente de las leyes de la vida intelectual, sino también de las propias de la vida afectiva (véase sección F). Por otra parte, se conservará tanto mejor lo que más ha penetrado en el sentimiento. Cuando la vida de la conciencia se debilita (sin que haya propiamente enfermedad mental) las facultades intelectuales desaparecen más pronto que las disposiciones afectivas; aun en la raza se sostienen éstas más tiempo, porque son más frecuentemente transmitidas que las aptitudes intelectuales.

4. MEMORIA AFECTIVA.—De ser cierto este modo de ver, habrá de ser comprobado por la manera cómo los sentimientos se reproducen en la memoria, porque las leyes de la asociación de las ideas son las mismas que las de la memoria. Ahora bien; adviértese en seguida *que se evocan más fácilmente las representaciones, que los sentimientos a ellas entlazadas*. Podemos muy bien evocar en nosotros mismos imágenes y situaciones obtenidas de nuestra vida pasada, pero no evocamos sino muy imperfectamente las disposiciones que nos animaban. De aquí que las alegrías pasadas no reaparezcan en la memoria sino como reflejos debilitados de lo que eran (1); pero por otra parte se sigue también que evoquemos sucesos tristes o penosos, sin evocar en su plenitud el dolor y la amargura primitivos. Cuantos más matices, rasgos y pormenores ofrece un esta-

(1) Es lo que Longfellow ha expresado en estos hermosos versos:

Alas! our memories may retrace
Each circumstance of time and place,
Season and scene come back again,
And outward things unchanged re-
main;

The rest we cannot reinstate;
Ourselves we cannot recreate,
Not set our souls to the same key
Of the remembered melody,

(The Golden Legend.)

Pueden resucitar nuestros recuerdos
Con vivos rasgos de lugar y tiempo;
Retornar estaciones y paisajes
Y, aunque el mundo exterior el mis-
mo sea,

No se anima el pasado a nuestro arbi-
trio
Ni del gozado bien vuelven las brisas
Ni al unisono vibran nuestras almas
De la rememorada melodía.

(La leyenda dorada.)

do mental, más fácilmente pueden ser recordados por la memoria; matices y detalles que suponen una comparación y entran en la esfera del conocimiento. Y cuanto menor es el papel desempeñado en un estado por los elementos intelectuales, menos perfecto el recuerdo que de ellos podemos tener. *Así ocurre que nos es más fácil evocar las variaciones y la serie sucesiva de los sentimientos, que cada sentimiento considerado aparte y en sí mismo.* Ocurre en este respecto con los sentimientos, lo que a veces con las sensaciones inmediatas (V, B, 7); podemos recordar que las hemos tenido, sin poder evocarlas, propiamente hablando. Son precisas circunstancias particulares para que el estado afectivo se reproduzca. *Recordamos los sentimientos por medio de las representaciones a que estaban primitivamente asociados y de concierto con las cuales constituían un cierto estado de conciencia* (véase la ley de totalización, V, B, 8. c). Sólo si penetramos suficientemente en nuestros recuerdos, si les damos nueva vida, es cuando nuestro sentimiento puede despertarse. Es una consecuencia natural de la mayor lentitud del sentimiento para moverse; el pensamiento puede volver instantáneamente atrás, pero los sentimientos exigen tiempo para desplegarse. No es esto contradictorio con que a veces nos ocurra *notar* el sentimiento antes de la representación que lo ha reproducido. Así la sorpresa, o hasta ligeros cambios en el curso de nuestras representaciones, pueden ocasionar modificaciones en nuestros sentimientos, sin ser inmediatamente notados.—Habrá siempre un impedimento, procedente del sentimiento que nos domina en el momento actual (véase V, B, 7. c); en todo caso modificará más o menos el sentimiento anterior, y se producirá un sentimiento nuevo resultado de los otros dos (conforme al esquema $\alpha + a + b + \beta$). Es éste un origen de ilusiones numerosas con respecto a nuestra vida pasada.

Los sentimientos afectos a los sentidos de la vista y del oído, a la representación libre y a la actividad libre del pen-

samiento, son más fáciles de reproducir que los que proceden de los sentidos inferiores y notablemente del ejercicio de nuestras funciones vegetativas. También los primeros son aquellos de que disponemos más libremente y que menos pueden arrebatar los obstáculos de fuera, lo cual es de gran trascendencia, porque los sentimientos estéticos, intelectuales, morales y religiosos son de este tipo.

C.—Egoísmo y simpatía

1. Centro de gravedad egoísta.—2. Génesis psicológica de la simpatía.—3. Base fisiológica de la simpatía.—4. El amor y la simpatía.—5. La simpatía se refuerza por la herencia y la tradición.—6. Satisfacción ideal de la simpatía.—7. Simpatía desinteresada.—8. Sentimiento moral y religioso.—9. Sentimiento intelectual y estético.

1. CENTRO DE GRAVEDAD EGOÍSTA.—En el sentimiento vital, el placer y el dolor están en conexión evidente con el curso y la dirección de la vida orgánica; son sus síntomas más o menos seguros. Los otros sentimientos elementales están también enlazados con la conservación de la vida y de sus condiciones, bien que aquí se manifiesta ya una cierta independencia con respecto a este punto de vista práctico. En las formas simples del sentimiento ideal que hemos descrito, la conexión con las condiciones de la conservación de la vida aparece también, sólo que de modo todavía más indirecto. Ahora bien; para la evolución ulterior de la vida afectiva es cuestión esencial el saber si el placer y el dolor seguirán no expresando sino el impulso vital del individuo particular aislado, o si podrán sentirse a propósito de algo más vasto que la vida propia del individuo, y que quizás aun sea independiente de ella. Sin embargo, esta última especie de sentimiento (la simpatía o el altruismo) debe, por su parte, si realmente existe, ser expresión de un impulso, como ha ocurrido hasta aquí con

todo sentimiento. Desde este momento se presenta la cuestión de saber si este impulso no es más que una derivación del del individuo particular aislado, o si tiene su base natural independiente.—Comencemos nuestro estudio acerca de este punto considerando al individuo particular como un pequeño sistema vital cerrado, y examinando de qué modo la vida afectiva se desarrolla en este supuesto.

En un principio, efecto de las condiciones de la vida, el placer o el dolor estarán casi exclusivamente determinados por cuanto favorece la conservación y el desenvolvimiento de nuestro ser propio. Ya los movimientos involuntarios, que no suponen ninguna conciencia clara y distinta, están más o menos dirigidos a algo de este género. En ellos se manifiesta un *instinto de conservación* que, sin embargo (sobre todo en el hombre), está lejos de ser perfecto. En los movimientos instintivos de succión y en la propensión a acercar a la boca cuanto podemos coger, se puede percibir una tendencia a referir todo a sí mismo como centro; pero este centro no es todavía, sin embargo, objeto de una representación cualquiera. Cuando se originan representaciones de las cosas que despiertan placer o dolor, el instinto de conservación se manifiesta en forma de amor o de aversión y adquiere en los casos particulares el carácter de la tendencia (v. IV, 4 y VI, B, 2 c). La *tendencia a la propia conservación* es determinada, no sólo por la idea de objetos que excitan tal placer o tal dolor particular, sino por la idea del individuo mismo en cuanto forma un todo. Esta idea se desarrolla del modo ya descrito (I, 4; V, B, 5).

Si, pues, es la idea de lo que favorece o impide la persistencia de nuestro ser (su conservación y su desenvolvimiento) la que determina el sentimiento, éste se manifestará como un *sentimiento de potencia* o de *impotencia*, según que creamos o no disponer de los medios suficientes para perseverar en nuestro ser. Estos sentimientos son formas especiales de los de esperanza y temor que hemos

ya descrito; apoyándose en el instinto de conservación, adquieren una fuerza y una solidez particulares. Por conservación no es preciso, por tanto, entender solamente el mantenimiento de nuestra existencia física, sino también la facultad de tener el espíritu claro y libre, y de afirmarse frente a los demás (dominándoles, imponiéndose a ellos, etc.). Si el sentimiento de poder es forma activa o positiva de sentimientos unidos a la propia conservación, proviene de que la idea de causa de un placer (o de impedimento de un dolor) no puede provocar por sí misma un placer, sino cuando creemos al mismo tiempo tener esta causa (o este impedimento) en nuestro poder. «Toda concepción del porvenir, dice Hobbes (1), es la concepción de un poder capaz de producir alguna cosa. Establecido esto, cualquiera que espere un placer futuro debe concebir en sí mismo un poder con ayuda del cual este placer puede ser alcanzado». El sentimiento de poder puede tomar diversas formas particulares. En una forma pasiva es el sentimiento de seguridad, o de despreocupación; en una forma más activa, es el sentimiento de placer provocado por un despliegue positivo de poder, contra obstáculos.—Primeramente el poder, como indica Hobbes, aparecerá simplemente como un medio de satisfacer el instinto de conservación personal. No se le busca entonces por sí mismo, como un fin. Pero puede producirse una *sustitución de motivo*, pudiendo lo que primitivamente no valía sino a título de medio, quizás impuesto, adquirir más tarde un valor independiente y llegar a ser un fin. Es lo que ocurre cuando se persigue la seguridad o el desarrollo del poder en una esfera mucho más vasta que la que requiere la conservación personal. El sentimiento de la avaricia se explica en bastantes casos porque la seguridad y el sentimiento de poder que puede causar el dinero se consideran como bie-

(1) *Traité de la nature humaine*, VIII, 3. (Edición francesa de Neufchâtel, 1787, II, pág. 227.)

nes en sí mismos (véase las «leyes del olvido», V. B. 8 *d*).

El sentimiento de poder nos recuerda el de fuerza, que está unido a la sensación inmediata de la energía vital del organismo (VI. A. 3 *a*); lo que este último (y su contrario) es con respecto a los sentimientos elementales, unidos a las sensaciones, éslo el sentimiento de poder (y su contrario) con respecto a los sentimientos ideales, unidos a las representaciones. Muchas veces el sentimiento de poder es una simple prolongación o una simple extensión del sentimiento de la fuerza orgánica; puede, sin embargo, producirse sin encontrar en este último base verdadera, puesto que tiene por condición la idea de un poder sobre los medios exteriores. El sentimiento de poder es un sentimiento ideal y no elemental.

El sentimiento de la impotencia se presenta en la humildad, el arrepentimiento o el desprecio de sí mismo que provienen de que no se logra sobre las condiciones vitales un dominio que se juzga deseable. Puede tener su fundamento en un sentimiento orgánico de desaliento (VI. A. 3 *a*), pero, sin embargo, no está siempre asociado a él.

En tanto que el sentimiento de poder nace por la idea de los medios de satisfacer, en un respecto cualquiera, la necesidad de nuestra propia conservación, la *busca del goce* se desarrolla por el hecho de que la satisfacción requerida por la conservación se trasforma en sí misma en fin. El goce buscado puede—enteramente como la propia afirmación—ser bien de especie sensible bien ideal. La busca del goce puede oponerse al sentimiento de poder. Cuando éste domina se renuncia a bastantes goces, en tanto que recíprocamente el que busca el goce no considera el poder sino como un medio de obtener lo buscado. En estos dos sentimientos manifiéstase, en forma muy clara, la oposición de los elementos pasivo (difusivo) y activo (motor) del sentimiento.

La cuestión de saber si es preciso llamar *egoísmo* al sentimiento de poder y consecución del goce depende

de la extensión que se dé a esta palabra. Si se define el egoísmo (con Schopenhauer) «la tendencia al ser y al bienestar» todo sentimiento es egoísta. Pero esta acepción lata de la palabra es injustificada. Una significación un poco más restringida expresa la irreflexión en que, por efecto de la dominación exclusiva del instinto de conservación, no percibimos ni tenemos en cuenta el bien y el mal de los demás seres. En el sentido más estricto, la palabra egoísmo indica el apartamiento deliberado de toda consideración a los demás, considerándolos todo lo más como simples medios. El camino que conduce al egoísmo (en los dos últimos sentidos, únicos de que me sirvo), puede pasar por el sentimiento de poder y la busca del goce. Pero es preciso para esto un desenvolvimiento elevado de la vida representativa; un egoísmo original es cosa inconcebible (1).

2. GÉNESIS PSICOLÓGICA DE LA SIMPATÍA.—¿Cómo explicar, de modo general, que el individuo pueda experimentar placer o dolor por algo que no es un medio útil para su existencia o su necesidad de desplegar en el ser y de gozar de él?—Esta cuestión ha parecido tan difícil de resolver, que hasta se ha puesto en duda la necesidad de plantearla. Toda simpatía sería sólo un amor propio disfrazado. «El amor propio—dice La Rochefoucauld—no descansa jamás fuera de sí, y no se detiene en los sujetos extraños sino como las abejas en las flores, para obtener de ellas lo que le es propio.» (*Maximes*, ed. Hachette: Collection des grands écrivains, max. 563.)—Otros han reconocido la existencia de un placer y de un dolor provo-

(1) Comparad la distinción hecha por Vauvenargues y Rousseau entre el *amor de sí* y el *amor propio*, correspondiente el primero al instinto de conservación personal, y el segundo al egoísmo. (Véase mi libro: *J. J. Rousseau und seine Philosophie*, segunda edición alemana. Stuttgart, 1902, p. 103-107.)

cados por la consideración exclusiva de las cosas extrañas a nosotros, tratando, sin embargo, de explicar la aparición de estos sentimientos desinteresados conforme a las leyes generales de la psicología. Y aun pretenden mostrar que se puede establecer *un paso psicológico entre la absoluta consideración de sí propio y el olvido absoluto de sí*, entre la conservación y la entrega de sí mismo (1).

Este paso consiste en una *sustitución de motivo* análoga a la que ha servido anteriormente para explicar el desenvolvimiento del sentimiento de poder, de la consecución del goce y del egoísmo. Esta sustitución de motivo puede tener lugar no solamente con respecto a sentimientos que conciernen únicamente al individuo, sino también con relación a otros individuos, así como con respecto a ciertas ideas y ciertas actividades (el arte, la ciencia, el trabajo en general).—*a.* Para alcanzar su propio y único fin es, pues, necesario que el egoísta, puesto que en suma vive con otros hombres, *lo tenga en cuenta*. Es preciso que los ayude para que a su vez ellos le ayuden; que les haga concesiones, a fin de que lleguen a ser para él medios, o al menos no le creen obstáculos. Cuantas más ocasiones tenga de mostrar tales miramientos, más grande será la atención que exigirán; mas también la idea de los demás, de su bien y de su mal, se adelantará a la primera línea de la conciencia y ocupará lugar dominante, en tanto que la idea del fin primitivo retrocederá. El sentimiento puede entonces sufrir un cambio análogo. El placer provocado

(1) En el cuarto libro de su *Ética*, Espinosa hace una magistral exposición de esta transformación. (Véase en particular *Eth.* IV, 24-26.) Más tarde esta teoría (ya indicada en la antigüedad por Platón y los estoicos) fué desarrollada por Hartley, James Mill y Stuart Mill. (Véase mi *Geschichte der neuen Philosophie*, I, páginas 369-365; 504.—II, págs. 414 y siguientes; 468 y siguientes.) Muy recientemente ha sido aplicada por Ihering en su teoría de la evolución del derecho. (*Der Zweck im Recht*, I, págs. 37 y siguientes y *passim*.)

por el bien ajeno, el dolor que cause su mal llegarán a ser sentimientos inmediatos, y no ya simplemente determinados por la idea de que el prójimo es un medio.—*b*. Esta sustitución de motivo toma una forma particular cuando hemos hecho el bien a los demás, sin intención precisa; ayudándolos sentimos nuestra fuerza y les dedicamos por consiguiente un interés que puede inmediatamente subsistir con independencia del *sentimiento de poder* que era su razón primera (1). Aristóteles había ya hecho esta observación. «Los bienhechores, dice, parecen amar más a los beneficiados que éstos a los primeros... Lo mismo ocurre al artista: ama su propia obra más que sería amado de ella si fuera ésta animada.» Explicaba este hecho, diciendo que nuestra acción es una parte de nuestro ser (2). Es nuestro propio ser lo que amamos en nuestro acto y en sus resultados. Este motivo puede, sin embargo, dejar paso a nuestro interés inmediato.—*c*. En tanto que en este punto la asociación por contigüidad prepondera, en otros es la asociación por contigüidad la que desempeñará el papel de mayor consideración. Es lo que ocurre cuando otras personas tienen más o menos algo de *común* con nosotros por su modo de ser, su exterior, sus condiciones de vida y sus intereses. Nos habituamos entonces a no separar nuestro yo del suyo; siempre que les ocurre alguna cosa, nos colocamos involuntariamente en su lugar, sufrimos y senti-

(1) Paul Friedmann ha atribuído una importancia particular a este factor en su artículo *The Genesis of disinterested Benevolence* (Mind. t. III, 1978). Ribot (*Psicología de los sentimientos*, Madrid, Jorro, editor) se adhiere a este modo de ver.

(2) *Eth. Nic.* IX, 7. Los epicúreos enseñaban a su vez que se experimenta mayor placer en ser autor de un beneficio que objeto de él. Mientras que la ocasión que se nos ofrece de hacer bien a los demás puede desarrollar en nosotros (por el sentimiento de poder) la simpatía, el hecho de recibir continuamente beneficios puede, por el contrario, desarrollar el egoísmo, habituando al que los recibe a considerarse como un centro y un fin.

mos con ellos. Sin que lo queramos, y en virtud de la ley de semejanza, el interés se desliza de nosotros a los demás, siempre que haya exceso de energía, y que de este modo toda la del individuo no sea absorbida en su conservación personal. Vista de este modo la simpatía por otro crece espontáneamente como una *prolongación de la conservación personal del individuo*. Sin tener conciencia de ello, éste ha ensanchado su yo de modo que en él comprende también a sus semejantes (1).— *d.* La semejanza de los individuos puede también obrar de modo más determinado por las circunstancias prácticas. La lucha por la vida desarrolla, naturalmente, en nosotros un instinto de imitación, y la *comunidad de suerte y de trabajo* engendra la del sentimiento. Como los hombres, en los grados más inferiores que conocemos, viven en hordas o grupos y el niño se desarrolla en el seno de la familia, se forma muy pronto una comunidad semejante, una solidaridad en la alegría y el dolor, bajo la forma de un sentimiento de compañerismo (*fellowfeeling*) por el cual no separamos nuestra parte de la de los demás. Este sentimiento puede desarrollarse sin cálculo reflexivo.

La simpatía supone aquí que los *intereses comunes* se sobreponen a los divergentes; supone, además, que estos intereses comunes pueden llegar a manifestarse con más o menos conciencia en el campo de las representaciones del individuo. Si la experiencia, la inteligencia y la imaginación son limitadas, la simpatía lo será también. Su historia nos muestra igualmente que la simpatía se desarrolla primeramente en esferas estrechas y que irradia en seguida a las más amplias. Cada una de las esferas estrechas (familia, estado social, nación, secta) es egoísta con relación a las más amplias.

(1) Véase *J. J. Rousseau und seine Philosophie*, 2.^a ed., páginas 104 y siguientes. Guyau, *Bosquejo de una moral sin obligación ni sanción*, libro II, cap. II.

Las formas de la substitución de motivo que acabamos de poner de relieve, envuelven la posibilidad del desarrollo de sentimientos simpáticos de tonos diversos, según el punto del que se haga partir este desarrollo y los motivos que determinan su curso. En nuestros días se ha hecho resaltar principalmente la última de estas formas (*d*), es decir, que el instinto espontáneo de imitación procede de que el individuo se desarrolla en la horda o en la sociedad (1). Cuando se insiste particularmente en esta forma, la palabra «substitución de motivos» acaba por no convenir ya del todo, puesto que la idea que tiene el individuo de su propio yo no se forma sino bajo el influjo del medio. El individuo recibe de los demás la imagen de su propio yo antes de poder empezar a desenvolverse por sí mismo. Se asimila las ideas sociales antes de formar la de su yo propio. Sin embargo, no existe una oposición abierta entre esta última forma y las otras sino cuando se parte del principio de que el desenvolvimiento en el sentido de la simpatía supone una base hereditaria. Esto hace decaer el carácter individualista que presentaba la teoría de la substitución de los motivos en sus primeros partidarios (Espinosa, Hartley, James Mill). Es poco probable que una metamorfosis tan decisiva como la que trasporta el centro de gravedad de la vida afectiva de un individuo fuera de sus propias condiciones de vida hacia intereses vitales más vastos, pueda tener lugar en el curso de la vida de un solo individuo, sin el concurso de disposiciones hereditarias. El sentimiento, en efecto, se desarrolla más lentamente que el conocimiento (VI, B, 2-3). Los diversos individuos no poseen igual aptitud ni para la substitución de los motivos en general, ni para todas sus formas especia-

(1) James Mark Baldwin, *Interprétation sociale et morale des principes du développement mental*, estudio de psicología social, Madrid, Jorro, editor. Adam Smith y Herbert Spencer habían desarrollado anteriormente la teoría en este sentido.

les. De todos modos, el yo propio del individuo parece ser un producto social, en el que se aunan diferencias individuales; ciertos individuos son más accesibles al influjo social y más inclinados a la imitación que otros. El desarrollo del instinto de conservación en simpatía verificase en la especie, no simplemente en el individuo, y la evolución individual viene siempre determinada por la de la raza... Además, no se trata sólo de una herencia física; se ha hablado también con razón de una «herencia social» (1), que sería un estado de cosas dado (lenguaje, trabajo, funcionamiento moral, etc.), en el seno del cual el individuo está inmerso sin quererlo y con el cual hállase una relación análoga, a la que sostiene con las influencias de la herencia física. En los dos respectos, la evolución de la vida afectiva individual está en conexión con la evolución de la raza. La simpatía no se explica por un evolucionismo *individual*, sino *general* (2).

3. BASE FISIOLÓGICA DE LA SIMPATÍA.—La explicación completa de la intensidad y profundidad que puede presentar el sentimiento simpático, lógrase, difícilmente, por la substitución de los motivos y por la herencia social, aun cuando éstas influyan constantemente en la especie. Hay al menos una clase de sentimiento simpático que no se explica únicamente mediante el proceso psicológico, por medio del cual el individuo se introduce en la sociedad: tal es el *amor materno*, basado en la necesidad instintiva de tener cuidado de la progenitura. Los instintos más maravillosos de los seres vivos son los que impulsan a una generación dada a preparar el camino a la otra. Muchos

(1) J. Mark Baldwin, *Obra cit.* p. 57. Compárese lo que en mi *Morale* he llamado el «principio aristotélico».

(2) El evolucionismo general ha sido primeramente aplicado aquí, como en otros puntos de la psicología, por Herbert Spencer y Carlos Darwin.

insectos aseguran el sustento y la protección de las larvas que nacerán de sus huevos, pero que ellos no verán. En ninguna de sus formas el amor materno obedece a un *por qué*; y es más obscuro y más instintivo, seguramente, allí donde la madre no tiene a su hijo ante sí, en el estado de organismo independiente. En este último caso solamente es en el que las leyes psicológicas generales podrán comenzar a influir para que el instinto materno se desarrolle como *sentimiento materno*. Esta solicitud instintiva por seres de que el individuo mismo no podría tener representación alguna es dirigida, en todos sus pormenores, por las sensaciones. El instinto materno (como más o menos, todo instinto) es inmediatamente determinado por el sentimiento vital. La necesidad de emprender acciones que sean aprovechables al vástago se enlaza con todo el conjunto del estado orgánico durante el embarazo y los primeros tiempos que siguen al nacimiento. Los actos ejecutados son dirigidos en su origen por oscuras sensaciones vitales. Cuando en lugar de la simple sensación puede haber una percepción o una representación del hijo, el sentimiento adquiere una forma ideal. Las caricias y las sonrisas del niño, su falta de defensa, el sentimiento de la solidaridad que nos une a él y que produce los beneficios continuos en el que de ello es autor, desarrollan el sentimiento, primeramente ciego e instintivo y le hacen más claro y profundo. Luego este sentimiento se separa claramente del sentimiento general de la vida, y aun puede oponerse a él de modo abierto.—La intensidad del sentimiento materno comparado con el instinto de conservación, dedúcese del valor con que los animales defienden a sus hijos y del gran pesar que experimentan cuando los pierden. Las golondrinas penetran en las casas en que hay fuego para salvar a sus hijos. Cuando el de la ballena ha sido herido por el harpón, su madre no le abandona, en tanto vive. Cuando los osos marinos fugitivos se ven obligados a abandonar a sus hijos, no tardan en volver atrás,

los buscan, vierten (según Brehm) gruesas lágrimas, y en su desesperación nadan durante varios días aquí y allá por la orilla. Muchos animales tratan de llamar hacia ellos la atención del que ataca a sus hijos. Estos rasgos son tanto más significativos cuanto que la lucha por la existencia tiende generalmente a desarrollar cualidades enteramente distintas, no siendo los compañeros débiles y heridos más que una carga y un peligro, y por esto muchos animales (por ejemplo, las palomas, los ciervos, los elefantes) maltratan y persiguen a sus compañeros enfermos o heridos (1). Es, sin embargo, la lucha por la existencia la que da, igualmente, la explicación de la génesis del sentimiento materno. Porque, a causa del estado de desnudez de los pequeños, bastantes especies desaparecerían si su protección no estuviera asegurada por tendencias fuertes y espontáneas (2). Cuando el instinto materno no se despierta es que la lucha por la existencia lo ha aniquilado o ha impedido su desenvolvimiento. El amor materno expresa un instinto de conservación, bien que no se trata ya de la conservación personal del individuo, sino de la raza.

En los animales y en los grados más bajos de la humanidad el amor materno se pierde cuando ha pasado la edad en que el niño permanece sin defensa. Es en este respecto un hecho de gran importancia psicológica el desenvolvimiento más lento de los organismos superiores; de donde resulta una prolongación del período durante el cual la madre y el hijo están unidos el uno al otro por el instinto. Este hecho da más sólida base al desenvolvimiento psico-

(1) Véase el ensayo póstumo de DARWIN acerca del instinto reproducido en ROMANES: *L'évolution mentale chez les animaux* (traducción francesa por el Dr. Henry-C. de Vasily), págs. 361 y siguientes.

(2) DARWIN, *L'origine des espèces*, cap. IV. *La Descendance de l'Homme*, cap. III.—DAHL, *Versuch einer Darstellung der psychischen Vorgänge in den Spinnen* (Vierteljahrsschrift für wissens Philos., IX), págs. 183 y siguientes.

lógico del sentimiento, a la substitución de motivos que produce el paso del ciego sentimiento vital al de simpatía. Cuando existe una *relación permanente entre la madre y el hijo* el sentimiento alcanza una forma todavía más elevada, comprendiendo la individualidad, no solamente física, sino la mental del hijo. Cuando se ha formado la representación viva de una vida independiente de la conciencia del hijo, *el redoblamiento psicológico* que constituye la simpatía está enteramente presto. Sentimos placer o dolor porque otro lo experimenta; de igual modo que las vibraciones de una cuerda sonora producen en otra vibraciones idénticas.

En lo que antecede, no hemos hablado más que del amor de la madre y no del del padre, porque éste no se manifiesta enérgicamente sino en las etapas superiores. El amor materno no es sólo el más enérgico de los sentimientos de simpatía; es, además — si consideramos toda la serie de los seres vivos como expresión de una vasta evolución progresiva — el primero que se manifiesta, y que, *estableciendo la relación social más primitiva entre los hombres proporciona al mismo tiempo el fundamento de todos los demás medios y de todas las otras formas por las cuales puede desarrollarse en extensión y en altura*. La relación de la madre con el hijo es la primera familia y la primera de las sociedades humanas. Es lo que hace imposible (1) un puro «estado de naturaleza», un individualismo absoluto. En el mundo animal es raro que el varón contribuya a cuidar a los pequeñuelos. El padre llega a ser aun con frecuencia un peligro y un enemigo para sus propios hijos. En los hombres, sólo cuando la sociedad conyugal ha adquirido formas estables — y esto ocurre, sobre todo, cuando han adoptado residencias fijas — la paternidad puede ser el

(1) Véase *Die Grundlage der humanen Ethik*, Borm. 1880, páginas 16, 40 y siguientes.

origen del desarrollo de sentimientos simpáticos. El sentimiento paternal se coloca al lado del materno. En el desarrollo del primero la sustitución de los motivos desempeña papel mayor que en el del segundo; le falta la base fisiológica directa y profunda de este último.

Bajo la protección de la simpatía paterna y materna, puede ya desarrollarse también *la simpatía fraternal y amistosa*. Esta se extiende igualmente más allá de la familia en virtud del proceso psicológico anteriormente descrito (v. 2). Lo que ha nacido bajo una acción fisiológica se prolonga por un proceso sociológico y psicológico; la comunidad de las experiencias y de los destinos engendra el sentimiento de solidaridad y nos habitúa a ponernos en el lugar de otro. Experiencias y asociaciones, que, si se concibe la evolución cual si volviera a empezar enteramente de nuevo en cada individuo, no podrían conducir nunca a la simpatía, son capaces de obrar en este sentido cuando se apoyan en el enlace determinado por el sentimiento materno y los demás afectos familiares. La simpatía alcanza su mayor extensión (que ciertamente está muchas veces en razón inversa de la intensidad), en el sentimiento que considera a *todos los hombres* como hermanos, como de la misma esencia y sometidos a las mismas condiciones. No se podría hacer derivar toda vida social de la familia; pero ésta constituye el modelo de todas las demás, y como en ella el individuo, antes de formar parte de sociedades mayores, aprende a conocer los sentimientos simpáticos más profundos y fuertes, la vida afectiva desarrollada en la familia desempeña un papel importante para esferas más altas. El sentimiento simpático adquiere, naturalmente, carácter distinto en los casos particulares, según la especie y la extensión de la sociedad en que el hombre ha entrado gracias a aquél. Un sentimiento como la simpatía, que puede nacer de modos tan diversos, debe evidentemente presentar numerosas diferencias cualitati-

vas. Tan sólo en apariencia causas distintas pueden producir el mismo efecto.

4. EL AMOR Y LA SIMPATÍA. — Hay todavía otro sentimiento poderoso, nacido de un instinto natural, que sirve para la conservación de la especie: tal es, en su forma más primitiva, *el amor* que, como el sentimiento materno, es un factor del sentimiento general de la vida. Aquí, los primeros movimientos se enlazan todavía a una revolución interna del organismo, por la cual el sentimiento vital adquiere un carácter hasta entonces desconocido. Se producen sensaciones y sentimientos nuevos e inexplicables. Algo se agita en el individuo, que le lleva más allá de sí. Sin embargo, en los primeros grados, el individuo no considera el objeto a que el instinto le une, sino como un medio. El amor no es, en un principio, más que una prolongación del amor de sí, y es tanto persecución del goce, como sentimiento de poder.

Aun en este punto, la simpatía propiamente dicha no se desarrolla sino cuando la *representación del objeto* ejerce influjo determinante sobre el sentimiento. En los grados inferiores de la escala, el objeto no se coloca como un segundo yo. Sin embargo, se encuentra ya algo parecido en el reino animal. Como lo ha mostrado Darwin, en su célebre libro sobre la selección sexual, la unión de los animales no es en modo alguno cosa tan simple como de ordinario se piensa. Los animales son capaces muchas veces de selección individual; tienen en cuenta la belleza y otras cualidades atractivas y atestiguan muchas veces una tierna fidelidad. Tenemos aquí ya las razones, que, entre los hombres, podrán hacer pasar el amor de apetito sexual indomable, en que el individuo no busca más que su propio bien, a la entrega íntima de sí, al afecto por otro ser. Considerado desde un punto de vista puramente egoísta, el instinto sexual es un engaño; parece no tener por fin más que la satisfacción del individuo,

y, sin embargo, no hace más que asegurar la conservación de la especie, lo cual explica su fuerza. Schopenhauer, que encuentra la esencia entera del amor agotada en el simple instinto sexual, predica la revolución contra él, por indignación contra la mentira en este punto cometida por «la voluntad de vivir». Este instinto, que en sus formas más inferiores no tiene necesidad de conocer el objeto que le satisface, se depura, sin embargo, y se ennoblece a medida que se une a *la imagen de otro individuo independiente* y es determinado por ella, la cual puede suscitar, no ya sólo un deseo inmediato, sino también alegría y admiración. Aquí también interviene la sustitución de motivos. El sentimiento adquiere el carácter de la simpatía, cuando tiene por causa y condición el sentimiento del otro individuo, de suerte que éste no es ya buscado simplemente como medio de una satisfacción egoísta. En vez de tomar la forma de imperiosa exigencia, el sentimiento no puede en adelante satisfacerse sino por una libre entrega. Lo que muestra bien que el medio se ha transformado en fin, es que es posible resignarse a abandonar todo apetito, sin que, sin embargo, el sentimiento cese. Mientras que en el instinto no se trata más que de *la conservación física de la especie*, en el amor ideal (como en el sentimiento materno) lo que realiza la *especie*, es un *enlace espiritual de los individuos*.

Aun en los casos en que el instinto no halla ninguna satisfacción directa, puede, sin embargo, ejercer su poderoso influjo. El movimiento que suscita en el sentimiento vital ha de poder encontrar una salida, y cuando es imposible en la realidad, será buscada en lo ideal. Ya Platón había mostrado (en el *Banquete*) cómo Eros es el gran maestro que enseña al hombre a fijar su afecto en algo ajeno a su propio yo. Asimismo, la transición de la infancia a la adolescencia es un periodo de crisis. La fuerza de sentimientos oscuros pero intensos lleva al individuo fuera de sus propios límites, pone en conmoción

el pensamiento y la imaginación y despierta aspiraciones ideales. Es una época en que todo el mundo tiene algo de genio, aun los que no lo tendrían de ordinario. En su poema titulado el *Pastor*, Goethe ha pintado con incomparable *humor* este fuego que «nos lleva a lo lejos», y que con excesiva frecuencia no dura gran cosa, sino que cede a la medianía vulgar en cuanto el instinto físico ha encontrado su satisfacción. Hay, sin embargo, individuos en los que el efecto de este fuerte impulso no se pierde, aunque pueda, por otra parte, variar de formas, en simpatía hacia los hombres, por las grandes ideas y los grandes esfuerzos.

5. LA SIMPATÍA SE REFUERZA POR LA HERENCIA Y LA TRADICIÓN.—Desde que el sentimiento—sea a causa de una base natural primitiva, sea por la substitución de los motivos— se ha unido una vez a una representación, y ésta a otra, el camino está abierto a los desenvolvimientos y a las trasformaciones (según B. 3). La selección sexual obra siempre más o menos en el mismo sentido, porque una simpatía profunda y duradera fortifica a los individuos en la lucha por la existencia, al mismo tiempo que les hace la vida aún más preciosa. Los grupos y las sociedades (familias, clases, etc.), en que reinan la simpatía más intensa, la comunidad más estrecha, serán —en igualdad de circunstancias— mejor dispuestos en la lucha por la existencia que aquéllos cuya cohesión es débil, y en los que cada ser ha de luchar por la vida con sus propias fuerzas, sin que exista trabajo común. Además, la vida consciente de cada individuo gana en profundidad, en extensión y en intensidad, si su interés comprende no sólo su propia existencia, sino además un conjunto más vasto, de que se siente una de las partes. Aptitudes y tendencias, que hasta entonces no podían desarrollarse, hallan entonces su aplicación. Y como la metamorfosis del sentimiento se opera con lentitud durante la vida de la es-

pecie, permite a la organización que recibe los nuevos individuos aprovechar sus resultados. Gracias a las leyes de la herencia, las adquisiciones hechas por las generaciones anteriores por efecto de la selección sexual, pueden constituir un capital enteramente formado, con el que comienzan las siguientes. A la par que la herencia, obran la tradición y la educación («la herencia social»), porque las formas bajo las cuales las generaciones anteriores han expresado sus sentimientos simpáticos, tienen por efecto suscitar y desenvolver los mismos sentimientos en las generaciones siguientes. El instinto simpático se desplegará de modo distinto en una atmósfera cristiana que en un medio griego, en la humanidad moderna que en la mezcla de ascetismo y barbarie que constituye la Edad Media. La parte debida a la tradición, la debida a la herencia, y la que corresponde a las adquisiciones y los progresos obtenidos en el curso de la vida individual, a la acción constante de los instintos, todo esto varía según los individuos, los sexos, las razas y las épocas.

Sería inexacto creer que la simpatía sea un sentimiento pasivo y ciego.

En su desarrollo completo, es la expresión de una fuerza capaz de sostener en más de una persona la lucha por la existencia (1), y no llega a este completo desarrollo sino merced a una acción recíproca entre ella y el conocimiento, como se verá muy pronto.

6. SATISFACCIÓN IDEAL DE LA SIMPATÍA.—La crisis más importante que se produce en la evolución de un sentimiento, tiene lugar en el momento en que su objeto sale de la esfera de la sensación y de la percepción para entrar en la de la representación y del recuerdo. La asociación inmediata del sentimiento al objeto es entonces reemplazada por una cierta distancia puesta entre ellos; en-

(1) Véase mi *Morale*, pág. 159-161 de la trad. francesa.

tonces se trata de saber si el sentimiento podrá, sin empuje, ser tendido como un puente por encima de esta distancia, de suerte que «su poder se haga sentir por el alejamiento mismo» (Goethe, *Das Brümlein Wunderchön*). Porque la distancia y la separación pueden justamente hacer el sentimiento más intenso y más profundo, siempre que sea más que la emoción de un momento (1).

El paso de la unión física con el objeto a una unión ideal se opera por regla general solamente por resignación. Esta resignación puede, sin embargo, desaparecer completamente, en la unión más profunda y compleja que se substituye a la inmediata y momentánea con el objeto. Cuando el objeto del sentimiento es vasto y múltiple, la percepción sensible es aún imposible. Así ocurre ya con el sentimiento respecto a una sola persona. Jamás una persona se entrega completamente en un momento único, en una situación única; sólo en el conjunto de su vida, en su historia la poseemos verdaderamente.

Sin duda, cuando amamos a un ser humano cualquiera, no nos le representamos siempre en una situación determinada; pero ésta no es entonces sino un ejemplo o tipo (véase la teoría de las representaciones individuales, V, B, 9). El sentimiento toma, por tanto, carácter ideal cuando debe abrazar la personalidad en su conjunto y en su unidad, lo cual lógrase cuando ha llegado a pasar la etapa en que el objeto no es más que un medio de satisfacción egoísta para el individuo que siente. Pero como la vida personal no constituye nunca algo cerrado y completo; como está, por el contrario, constantemente sometida a lo que ha de ser y al cambio, la simpatía ideal toma, al mismo tiempo, el carácter de una *creencia*; cree-

(1) «La ausencia disminuye las pasiones mediocres y aumenta las grandes, como el viento extingue las bujías y enciende el fuego». La Rochefoucauld (*Maximes*, § 276 de la edición HACHETTE, *Collection des Grands Ecrivains de France*).

mos que el núcleo interno de la personalidad a que estamos unidos por la simpatía se conservará de acuerdo consigo mismo a través de todos los cambios.

El sentimiento llega a ser todavía más ideal, cuando se refiere a un conjunto vasto y considerable (la familia, el Estado, la humanidad), o se enlaza a lo que por esencia no podría ser concebido como limitado (la divinidad, la naturaleza). Si, en este caso, una representación determinada ha de asociarse al sentimiento, ello no ocurre sino de manera simbólica. La historia de las religiones muéstranos en qué grado la esencia del sentimiento implica la necesidad de símbolos; de dónde la necesidad de fijar el ideal y el infinito en formas precisas para dar a la emoción un punto de reunión. De otro lado, vemos también cómo los símbolos cerrados pueden estorbar y reducir el sentimiento; he aquí por qué éste rómpelo sin cesar para tratar de satisfacerse en nuevas formas (lucha del misticismo contra el espíritu dogmático).

El desarrollo del conocimiento es, de modo general, una condición necesaria del desarrollo superior de la simpatía.— Para sentir de acuerdo con otro, es preciso haber hecho por sí mismo experiencias, saber por cuenta propia lo que es placer y dolor y lo que lo produce. La extensión de la simpatía está, por tanto, determinada por las *experiencias* de cada individuo, de cada nación, de cada época. Allí donde, como entre los salvajes, las condiciones de la vida llevan al endurecimiento y al desprecio de los martirios, no se desarrollará ninguna compasión por los dolores ajenos. Muchos criminales que muestran para sus víctimas una ferocidad no contenida por nada, son extremadamente insensibles al dolor, lo cual permite comprender más fácilmente su sorprendente falta de piedad (1). De

(1) Lombroso, *L'homme criminel*, 2.^a ed. franc., París, 1895, 4, págs. 310, 349, 356 y siguientes; II, 7, 13 y siguientes.

igual modo que el endurecimiento, el ascetismo puede también estorbar la simpatía; por esto, el principio de la caridad universal establecido en el cristianismo primitivo no pudo desplegarse verdaderamente con toda libertad sino una vez que la tendencia ascética de la Iglesia se hubo reprimido.—A más de la adquisición de experiencias personales sobre el placer y el dolor, importa poder mantenerlas en la *memoria* y aplicarlas al entendimiento del estado ajeno. Es preciso también ser susceptible de impresiones vivas y poseer bastante flexibilidad para ponerse *con la imaginación* en lugar de los demás. El enfermo citado anteriormente (V, B, 1), que había perdido la facultad de recordar con vivacidad las imágenes visuales, escribía a su médico: «Antes era yo impresionable, entusiasta, y poseía una imaginación fecunda; hoy, soy tranquilo, frío y mi fantasía ya no puede extraviarme... Soy mucho menos accesible a un disgusto o a un dolor moral. Os referiré que habiendo perdido muy recientemente a uno de mis parientes al que me unía sincera amistad, he experimentado un dolor mucho menor que si hubiera tenido todavía el poder de representarme por la visión interior la fisonomía de este pariente, las fases de la enfermedad que ha padecido y, sobre todo, si pudiera ver interiormente el efecto de esta desgracia en los miembros de mi familia» (Charcot, *Leçons sur les maladies du système nerveux*, tomo 3.º, lección XIII, págs. 184 185). Ejemplo en sentido contrario es el caso de la ciega sordo-muda Laura Brigman. Una vez comenzada su instrucción, advirtiéndose muy pronto que el desarrollo de sus representaciones, arrancándola de su aislamiento estúpido y poniéndola en relación con los que la rodeaban, hacía la menos egoísta que antes y mostraba viva simpatía por otra persona (1). Asimismo se ha hecho notar con razón que la falta de sim-

(1) Jerusalem, *Laura Bridgman*, págs. 8, 59.

patía corresponde muchas veces a la de imaginación y viveza de espíritu y no, a decir verdad, a la de sensibilidad (1). Nos es difícil ponernos en lugar de los demás cuando las condiciones de su vida interior o exterior difieren mucho de las nuestras. Durante largo tiempo las diferencias de idioma (griegos, bárbaros), de color (esclavitud de los negros), de estado o de creencia, han opuesto fuerte resistencia al desenvolvimiento de la simpatía en la especie humana. La falta de simpatía hacia los animales proviene muchas veces (principalmente en los niños) de esta causa.—El *acuerdo formal y lógico* puede ser también de grave consecuencia. En tanto que la simpatía no llega a una completa realidad, establece excepciones y barreras que no resultan de la naturaleza de las cosas. El sentimiento de familia, el espíritu de cuerpo, el patriotismo, el espíritu de secta, se detienen cada uno en un cierto punto y establecen así distinciones no fundadas en la naturaleza de las cosas. Un pensamiento consecuente exige una razón precisa de la diferencia que se establece entre los hombres. El conocimiento imparcial trabaja de concierto con la simpatía más amplia, bien que ella no sea por sí capaz de engendrarla (v. VII, F. 1).—Finalmente, la evolución de la vida intelectual desempeña también un papel en la forma y los medios por los cuales la simpatía se satisface. Cuando se cede al impulso simpático del momento, tanto se puede perjudicar a lo que es objeto de ella como serle útil. Importa, por tanto, poder detener esta excitación repentina, parando mientes en la dicha duradera del objeto, y esto es imposible sin una *reflexión perspicaz y adecuada*. La simpatía, como el egoísmo, puede manifestar horror a todo límite, un impulso a darse rienda

(1) Es preciso observar que las imágenes-recuerdos pueden ser muy faltas de precisión e incoloras y tener, sin embargo, influjo grande sobre el sentimiento. La viveza de espíritu no supone necesariamente representaciones muy fuertes y muy coloreadas.

suelta, y, en este sentido, puede decirse aún que contiene un factor egoísta.

La relación del elemento intelectual con el emocional de la simpatía, varía en los casos particulares hasta el infinito. Tan pronto son la esencia y el destino del objeto, los reflejados en la imaginación, como la unión íntima en que vivimos y sentimos con él, los que dan a este sentimiento su carácter propio. El primero de estos dos factores es el que se sobrepone en la simpatía poética, de suerte que ésta busca a veces una satisfacción puramente imaginaria en la contemplación y pintura de las adversidades y de los aspectos sombríos de la vida.

7. SIMPATÍA DESINTERESADA.—Volvamos a la cuestión de la posibilidad de *una simpatía desinteresada*. Según lo que precede, es evidente que la palabra «interés» puede muy bien aplicarse a la simpatía, sin hacer por ello de ésta un egoísmo disimulado. La especie no se separaría más del individuo que éste de la especie. Por ideal que sea el carácter que pueda adquirir la simpatía, por vasto y sublime que sea el objeto en que el hombre cifre su placer, no por eso deja de constituir parte de su yo, de su conciencia, como él mismo es una parte de ella. El placer y dolor cifrados en él son su propio placer y su propio dolor. ¿Cómo podría ser de otro modo? Pero estas emociones no son sentidas en el amor «desinteresado», al modo que experimentaría las propias si se entregara al objeto, únicamente para obtener así un mayor goce personal. A menos que el hombre quiera aniquilarse a sí mismo, su «desinterés» puede significar solamente que participa inmediatamente del placer y el dolor ajenos. En el hecho de sacrificarse a los demás, a grandes ideas y a grandes empresas, va unido un vigoroso despliegue de nuestro propio ser, una sobreexcitación del espíritu, una viveza de la imaginación y de la emoción, que excluiría toda limitación estrecha del sentimiento. Tan sólo el placer, así

unido a la simpatía, no está separado de ella y no se le considera como fin.

Es imposible amar algo o a alguien sin encontrar en ello alegría y satisfacción. A toda emoción fuerte va asociado un placer especial, cualquiera que sea la naturaleza de la emoción. Aun en el disgusto, hay, al lado de la amargura, una profundidad y una viveza del estado afectivo, una violenta sobreexcitación de las fuerzas psíquicas, que tienen su atractivo y su encanto. Todas las compuertas se abren en cierto modo. Tal es el placer o la necesidad del llanto y la tristeza, de que ya habla Homero. Además, una emoción fuerte lleva consigo toda una serie de reflejos orgánicos, y a esta descarga va asociado un cierto bienestar. Por tanto, es en la exaltación mental y corporal donde hay que buscar la razón del atractivo que encierra el disgusto (1). Lo que así es producido, respecto al sentimiento del disgusto, es aplicable, en más o en menos, a los otros sentimientos. Hay en esto el germen de un sesgo egoísta aun de los sentimientos simpáticos. Se puede experimentar un impulso enfermizo a poner en juego su sensibilidad. Se goza con la emoción propia, tomándola como objeto de reflexión. Pero entonces, además de la emoción inmediata, hay además la representación del yo propio, como poseedor de esta emoción. Esta reflexión de la vida afectiva en sí misma es la que caracteriza el *sentimentalismo*. Este, por consiguiente, es principalmente tema moderno (aunque huellas de él se encuentran en Eurípides y en la época alejandrina). Lo que hay de egoísta en el sentimentalismo, es la afectación que el individuo — en vez de estar todo él lleno por la emoción y, gracias a ella, por el objeto — adopta de algún modo con respecto a sí mismo, como sujeto del sentimiento.

(1) Esta explicación, dada por W. Hamilton y Bouillier, de este notable fenómeno, es la que me parece más verosímil. (Véase Bouillier, *Du plaisir et de la douleur*, cap. VII.)

Sobre la base de la simpatía desarróllase una verdadera persecución del goce, análoga a la que puede desarrollarse sobre la base del instinto de conservación (véase 1). Esta satisfacción que se encuentra en la emoción, explica además que la simpatía se contente con tanta frecuencia sin circunspección, y por tanto, sin utilidad real para lo que de ella es objeto. El indicio de una simpatía desinteresada es en este respecto, como en bastantes otros, la posibilidad de la resignación. Una simpatía pura y fuerte debe aún (en un sentido) poder abdicar de sí misma.

8. a. SENTIMIENTO MORAL.—1.º En la simpatía desinteresada, el sentimiento de placer o de dolor está inmediatamente determinado por el reconocimiento de una existencia distinta que la del individuo. En vez de ser el centro del ser, el individuo se siente ahora como una *unidad* en una multitud. No juzga desde este momento ya sus voliciones y sus actos únicamente según el placer o la pena que en él producen, sino también según el progreso o el retroceso que aportan en el objeto a que la simpatía se une. Cuando ésta nos lleva a una *apreciación* semejante, llega a ser *sentimiento moral*. Desde el punto de vista puramente formal, el sentimiento moral puede definirse como aquél que nos lleva a apreciar la acción y la voluntad humanas, las ajenas como las propias. Desde el punto de vista real, el carácter del sentimiento moral depende de la especie y de la extensión de los fines que proporcionan el criterio de la apreciación. Para el egoísta, no se trata en su apreciación más que de su propio mal y de su propio bien, como individuo aislado; refiere todo a sí como fin supremo. En la simpatía, la apreciación está determinada, con una conciencia más o menos clara, por la consideración de un conjunto del cual el individuo que aprecia no es más que una parte. El fin comprende aquí más que el bien y el mal propios del individuo. En lo que sigue, describiremos el sentimiento moral tal como lo de-

termina una simpatía clara y lógicamente desarrollada (1).

Cuando la simpatía abraza todos los seres que sienten y sufren, y cuando, por consiguiente, la apreciación está determinada por la consideración del mayor progreso posible del número más grande posible de estos seres, el sentimiento moral tiene primeramente el carácter del *sentimiento de justicia*, comprendiendo en este término una mezcla de simpatía y de sabiduría (*caritas sapientis*, según la expresión de Leibniz). En la idea de justicia hay dos cosas: la necesidad de participar y la de hacerlo según el verdadero provecho de cada uno, de manera que este provecho se armonice con el de los demás individuos. Al factor intelectual que se encuentra en todas las formas superiores de la simpatía (véase 6), se añade, por tanto, en el sentimiento moral, un factor individual nuevo, condición de justo reparto y de justa aplicación de la simpatía. El sentimiento moral implica la *idea de un conjunto bien unido de seres conscientes* que viven cada uno para sí alrededor de un centro particular y que, por consiguiente, solicitan cada uno para sí la simpatía, en una forma y en una dirección particulares. Por esto se impone la tarea, al mismo tiempo, de poner en armonía mutua todas estas pretensiones particulares. Cuando la vista se ha ensanchado de este modo, el individuo se siente como ciudadano único de un vasto imperio que evoluciona en el curso de los tiempos. El fin a que le estimulan la tendencia a la conservación personal y la simpatía del momento, concluye por ser regido por la *tendencia que le lleva a trabajar por el progreso de este imperio* (2).

(1) Véase mi *Morale*, cap. III-IV y el primer capítulo de mis *Estudios morales (Ethiske Undersøgelser)*, Copenhague, 1891.

(2) En la justicia (en el sentido en que aquí se entiende) se unen la afirmación de sí y la abnegación. Véase mi *Morale*, cap. IX-XII. La justicia puede derivar, no sólo de la simpatía, sino también de

Cuando esta tendencia se opone más o menos fuertemente a las pretensiones del egoísmo o de una simpatía estrecha, y consigue, sin embargo, hacerse sentir, lo hace como una ley que exige que lo que es individual y limitado se subordine a lo universal y más vasto. Esta exigencia puede manifestarse con fuerza imperativa como una ley interna, a la que el individuo se siente obligado y ante la cual palidecen todos los demás fines limitados.

Muchas veces se manifiesta entonces de modo enteramente inmediato e instintivo. El sentimiento moral que de ello resulta es el *sentimiento del deber*. Este significa que el individuo quiere mantener y continuar, en los momentos particulares y las circunstancias especiales, los fines supremos admitidos por él, aun cuando tendencias contrarias se manifiesten en su fuero interno. El sentimiento del deber proviene de un esfuerzo para permanecer fiel a sí mismo, para conservar su yo real. No comprende necesariamente, como pensaba Kant, un elemento penoso procedente de que los apetitos sensibles inferiores de nuestro ser sean rechazados por la majestad de la ley moral. Kant ha pintado el sentimiento del deber en toda su fuerza, poniendo en evidencia la distancia y la oposición que en él se revelan entre los diversos elementos de nuestro ser. Pero erróneamente piensa que el sentimiento del deber combate necesariamente *siempre* nuestras afecciones y tendencias. Puede ciertamente existir en nosotros una relación, si se quiere una oposición, de superior a inferior, sin que de ella resulte, propiamente hablando, una contradicción y un sentimiento penoso. El sentimiento de la verdad y del esplendor del ideal puede sobreexcitar nuestra actividad hasta el punto que los

la conservación personal; sólo que la sustitución de los motivos interviene entonces en gran parte. Véase mi *Morale*, p. 161 de la traducción francesa. Según su origen, tendrá un tono diferente.

obstáculos tengan solamente por efecto el darnos un sentimiento mucho más claro de nuestras fuerzas. Naturalmente, no siempre ocurre así. Los obstáculos pueden ser tan poderosos que de ellos resulte en nuestro espíritu el contraste y la contradicción más dolorosos. Un sentimiento opónese a otro, apareciendo uno como juez. Por la oposición entre el ideal reconocido y su imperfecta realización en nuestra voluntad, se manifiesta el *arrepentimiento moral*, en que el individuo hace por sí mismo la condenación de su propia existencia y sus propios actos. Con mucha frecuencia el arrepentimiento es la primera forma del sentimiento del deber, a modo de los dolores de parto de la moralidad.

De igual manera que en la evolución del conocimiento, manifiéstase en los orígenes una exuberancia del primer momento, que lleva a esperanzas y conclusiones prematuras y, por consecuencia, a decepciones; lo mismo también una inclinación ciega puede guiar al hombre en la esfera del sentimiento, y la sanción se desenvolverá luego entre dolores. Ya los griegos habían visto claramente cómo el arrepentimiento es la continuación de la ceguera (1). La evolución del sentimiento moral permite prevenir el arrepentimiento (que es la decepción moral) porque los escrúpulos pueden nacer ya con respecto a la acción posible y no solamente por la acción realizada.

Los sentimientos de justicia, de deber y de arrepentimiento expresan la necesidad que experimentamos de vivir en armonía con nuestras ideas morales y nuestros ideales. En este punto, es el cuidado que dedicamos al yo lo que nos lleva a apreciarlo. La palabra *conciencia*, empleada para designar el sentimiento moral, muestra bien que es lo que nos impulsa a una afirmación semejante y a

(1) Véase la alegoría del libro IX de la *Iliada*, v. 502-507.

un cuidado igual de nosotros mismos (1). El hombre se repliega sobre sí, pero solamente para poder vivir y obrar como conviene en el seno del mundo, del que se considera parte integrante.

2.º En el curso de la *evolución histórica del sentimiento moral*, fuera de los instintos y de los sentimientos simpáticos, hay todavía otros elementos. Ocurre con él lo que con la mayor parte de los otros sentimientos superiores: que se presenta con un tono diferente, y, por tanto, se caracterizará de modo distinto, según que uno u otro de sus elementos resalte más.

El hombre no se desarrolla aisladamente, sino en una sociedad. Los juicios que de él hacen los demás hombres tienen acción poderosa sobre su amor propio y su felicidad. Aprende así a verse él mismo a la luz de la apreciación hecha por la familia, el clan, el pueblo o la Iglesia a que pertenece. Trata de evitar el *menosprecio* y la *censura*, de obtener la *estimación* y el *elogio*, lo cual ocurre cuando cultiva las virtudes y los talentos que son útiles al bien común. El sentimiento moral toma aquí la forma del sentimiento del honor, de un sentimiento personal, determinado en la conciencia de cada uno por su reflexión del juicio formado por los que le rodean acerca de sus actos y de los de los demás hombres (2).

Sin embargo, no es sólo el menosprecio o la estima de

(1) Esta fase de la conciencia ha sido principalmente puesta en claro por Sibbern. *Psychologisk Patologi*, Copenhague, 1828, página 326.

(2) Este elemento de la evolución del sentimiento moral ha sido principalmente puesto en claro por Adam Smith. *Theory of Moral Sentiments* (1759), parte III, cap. I.—III y en la época actual por C. N. Starcke, *Om Etikens teoretiske Grundlag* (Acerca del fundamento teórico de la Moral). Det kgl. danske Videnskaberne Selskabs Skrifter, 6 Række, Copenhague, 1899, pág. 46. Véase también del mismo, el artículo *The Conscience*, en «The International Journal of Ethics», 1892.

los demás hombres, sino también el modo como los soberanos han ejercido su poder, lo que desempeña gran papel en la educación del sentimiento moral, y en particular del sentimiento del deber. Los detentadores de la fuerza transformaban su voluntad en ley y obligaban a los demás a la obediencia. El sentimiento provocado por esta fuerza o *autoridad* no fué otra cosa en los grados inferiores que el temor. Mas cuando la autoridad aparece como un poder que protege y facilita la vida, que muestra su superioridad como resplandor de sabiduría y de amor, el temor se transformará en respeto, y desde este momento la autoridad no significará ya solamente la fuerza, sino el modelo que imitar. Estos poderes y estos modelos no los encuentra el hombre solamente en los jefes de la sociedad (padres de familia, príncipes) y en la enseñanza de los maestros (profetas, fundadores de religiones), sino también en las divinidades en que cree. Las diversas autoridades tienen importancia moral, porque son —sépanlo y quiéranlo o no— poderes educadores. La existencia de autoridades enseñó a los hombres a inclinarse ante una ley superior, bastante antes que la simpatía libre haya podido enseñarles cómo podían encontrar en sí mismos una ley interna de su actividad (1).

En los dos respectos puede haber una substitución de motivo, como siempre que el individuo trata, en un principio por motivos puramente egoístas, de poner sus intereses en armonía con los de los demás.

b. SENTIMIENTO RELIGIOSO.—1.º En sus grados superiores, el *sentimiento religioso* está en relación íntima con el moral. Proviene entonces de la dependencia en que el hombre se siente frente al ser, en lo que concierne no

(1) Acerca del principio de autoridad y su valor moral, véase mi libro *Die Grundlage der humanen Ethic*, Bonn, 1880, cap. III, y mi *Morale*, II, 1-3; IV, 3; XXIII, 2.

sólo a su propia existencia, sino principalmente a sus fines y a sus ideas morales, y de la necesidad que el hombre experimenta de considerar al ser como apoyado en potencias capaces de sostener este ideal. Por su fe religiosa el hombre atribuye a las cosas por que combate, en sus esfuerzos más elevados e ideales, valor de existencia real. El sentimiento religioso tiene su origen permanente en la grave cuestión de la conexión de los esfuerzos morales con la evolución del mundo en general y de su importancia para ella. Bajo la acción de una comprensión del orden fijo y regular de la naturaleza y de las exigencias de la moral ideal, puede desechar todos los movimientos egoístas y personales del temor y la esperanza. Sin embargo, la cuestión de la *relación entre los ideales morales y la realidad positiva del mundo* subsiste siempre. Ya el hecho mismo de que todo lo que conocemos y admiramos como verdadero, bello y bueno —principalmente la conciencia y el sentimiento moral— se haya desarrollado en las condiciones dadas en la naturaleza, y conforme a sus leyes presta a la idea de la naturaleza un carácter religioso, y encierra la razón de la idea de un orden moral del mundo, en virtud del cual el núcleo más íntimo de la realidad, la fuerza más intensa que obra en la evolución universal, no podrían ser extraños a lo que aparece claro en los diversos ideales concebidos por los hombres.

El sentimiento religioso puede ser llamado *sentimiento de la vida cósmica*. De igual modo, en efecto, que el sentimiento de nuestra vida orgánica (VI, A, 3 a) nos da la disposición fundamental que responde en nosotros al funcionamiento de nuestro organismo, el sentimiento religioso expresa el modo en que nuestra vida afectiva está determinada por el curso de la evolución universal. Sin embargo, como lo que tomamos como ideal y a lo que adscribimos valor se manifiesta siempre en el mundo de la experiencia como un poder *en lucha*, el sentimiento religioso toma carácter de fe y de presentimiento, y—

desde el punto de vista teórico — esta idea queda como la hipótesis última y el supremo postulado. La lucha, en efecto, no ha terminado, y su resultado permanece incierto. Añadid a esto que no podríamos obtener de nuestros ideales morales una explicación del orden real de la naturaleza, que supone tanto el bien como el mal, y deja perecer igualmente las cosas grandes y preciosas y las viles y corrompidas. Por esto es por lo que la conciencia religiosa comprende más y más claramente que su concepción de la existencia no puede mantenerse sino como la expresión de una necesidad afectiva, de las aspiraciones más profundas del corazón; como la expresión de la voluntad de sostener firmemente el valor del bien más elevado de todos, aun cuando ya no dependa de la voluntad luchar por él. Naturalmente no se trata tan sólo de la victoria del bien fuera de nosotros, sino ante todo de su triunfo en nosotros mismos. El estudio de las formas en que se expresa este sentimiento, de las especulaciones, de los símbolos y los dogmas a que conduce, no es asunto de la psicología, como tampoco le corresponde examinar el valor objetivo de las ideas merced a las cuales el sentimiento religioso halla su expresión.

Se puede definir la relación que existe entre el sentimiento moral y el sentimiento religioso, diciendo que el primero estimula nuestra actividad y que el segundo nos hace sentir nuestra dependencia. Por consiguiente, cuando la *religión* y la *moral* entran en lucha, son los dos polos, el uno activo, pasivo el otro, de nuestra naturaleza los que se oponen. Esta lucha puede producirse tanto en la conciencia de un individuo particular como en la especie entera, ya que la vida afectiva de los unos les lleva más hacia la moral, y la de los otros a la religión. Sin embargo, una separación clara y absoluta de la pasividad y de la actividad, no es más posible en la esfera del sentimiento que en la del conocimiento. Somos siempre un poco activos en nuestra receptividad, y pasivos en nues-

tra actividad. Aun las fuerzas que empleamos en la mayor tensión de nuestra voluntad, se sienten, sin embargo, por nosotros, como algo dado. Nos alimentamos por algo sin lo cual seríamos impotentes, y toda nuestra actividad no sirve, a decir verdad, sino para secundar y desenvolver lo que una germinación silenciosa e inconsciente había ya depositado en el fondo de nosotros mismos.

El sentimiento moral es religioso, por la abnegación y el respeto inseparables de él, y el sentimiento religioso es moral, cuando es algo más que una superstición egoísta y una pasión fanática (1).

2.º *Históricamente*, el sentimiento religioso pasa por fases semejantes a las del sentimiento moral. En los grados más bajos que de él conocemos, no es más que un temor, puesto que entonces está determinado únicamente por una dependencia enteramente física. El hombre dirige súplicas a los malos demonios, aun cuando no las dirija a los buenos. No hace más que humillarse ante la fuerza bruta, y los demonios en que cree son finitos y limitados como él mismo. Se llega a un grado más elevado, cuando los dioses aparecen revestidos de cualidades morales que despertan la admiración y el respeto. El respeto nace cuando al temor se unen la simpatía y la admiración. Ya la creencia en los espíritus de los muertos puede encerrar un factor moral, si han sido en vida autoridades de la raza y han continuado siendo considerados como tales después de haber adquirido, por la muerte, un nuevo modo de existir. En las más elevadas de las religiones nacionales (como el parsismo y la religión egipcia) se nota una tendencia a considerar principalmente a los dioses como personificaciones de fines y de bienes rurales, y los progresos del conocimiento desechan poco a poco las ideas que hacen de la divinidad un ser finito y limitado. Así el sentimiento

(1) Para más pormenores acerca del valor moral del sentimiento religioso, véase mi *Morale*, cap. XXXI-XXXII.

religioso está determinado, en su evolución, tanto por la mutua relación del egoísmo y la simpatía como por la evolución del conocimiento.

9. SENTIMIENTO INTELLECTUAL Y ESTÉTICO.—Los sentimientos desinteresados suponen que la representación y la imaginación han adquirido desarrollo suficiente para fijar el objeto del sentimiento como cosa que tiene su valor independiente. Sólo en esta condición es como aparecen el amor desinteresado, el sentimiento moral y el religioso. Pero, aun haciendo abstracción de su valor práctico, la representación y la imaginación tienen todavía un papel afectivo. *El ejercicio de la representación y de la imaginación puede ser por sí misma una fuente de sentimientos especiales.*

En un principio, el conocimiento está al servicio del instinto y de la tendencia. Los pensamientos son descubiertas del instinto de conservación. Los conocimientos son apreciados como medios de aumentar su poder. En este grado no aparece ningún verdadero *sentimiento intelectual*. Cuando el fin buscado no es ni el poder exterior, ni los bienes exteriores, y el conocimiento se considera como un medio de obtener la libertad del espíritu y la independencia, el sentimiento suscitado por la actividad de la inteligencia no es puramente intelectual. El sentimiento intelectual no nace sino cuando es determinado por la *relación interna de las representaciones*, abstracción hecha de todas las consecuencias internas o externas que el conocimiento nos traiga. Es preciso para ésto que la lucha por la existencia no tenga exigencias demasiado duras e imperiosas. Además, es preciso que se haya formado una multitud tal de representaciones que puedan agruparse esencialmente conforme a sus leyes propias, sin la intervención inmediata de los sentimientos y de las tendencias. Se experimenta entonces alegría en contemplar su acuerdo, su consecuencia y su encadenamiento, y disgus-

to en su desacuerdo, su contradicción, su falta de coherencia. Y experimentamos estos sentimientos no sólo porque es *nuestra* regla de verdad la que se halla observada o violada, sino porque la armonía o la discordancia implican inmediatamente por sí solas algo que regocija o que lastima. En este punto obsérvase la alegría que nos producen las novedades y los descubrimientos. Aun cuando trastornan opiniones aceptadas como buenas y levantan inquietudes y dudas, no por eso dejan de abrir horizontes nuevos y nos hacen aceptar un cuerpo más vasto que el que hasta entonces hubiéramos imaginado.

De igual modo que hay naturalezas musicales y poéticas, las hay también intelectuales. Para estas últimas, la contradicción, la obscuridad y la incoherencia son enteramente tan penosas como lo son para las primeras las notas falsas y los malos versos.

El sentimiento estético, en algunas de sus formas, es del mismo género que el intelectual. El placer que procuran la simetría, el ritmo, y de un modo general la forma de los fenómenos, se explica por la manera fácil y clara en que se ordenan las percepciones. Sus fuerzas intelectuales obran aquí sin contradicción que se les oponga, y someten la materia como jugando. Pero en tanto que el sentimiento intelectual es más bien determinado por la conexión formal recíproca de las ideas, el sentimiento estético lo es principalmente por la intuición inmediata (en la percepción sensible o la imaginación) de un contenido, cuyo valor no depende únicamente de la forma en que se presenta. El sentimiento intelectual no tiene de ordinario intensidad bastante grande; no se siente en él una simpatía profunda por el objeto percibido o representado, como ocurre en el sentimiento estético. Hay aquí una diferencia análoga a la de la imaginación científica y la artística (V, B, 12).

Cabe ver el germen del sentimiento de la belleza en el reino animal, por cuanto los colores, los sonidos, los per-

fumes, los movimientos cadenciosos sirven de medios de atracción durante la *selección sexual*. Son quizás solamente manifestaciones del crecimiento orgánico, de la energía superabundante durante la época del celo, las que aquí actúan. Estas manifestaciones tienen un papel en el lenguaje (véase V. B, 8 b III). En el hombre el amor da a la imaginación un desarrollo más libre y atrevido y abre los ojos a los colores y las formas. En este grado, la belleza no es todavía más que un medio, como lo es la verdad cuando la inteligencia trabaja al servicio del instinto de conservación. Sin embargo, merced al progreso psicológico ya descrito (en la sustitución de motivos, véase 2), lo que primitivamente no era más que punto de enlace para el instinto, puede llegar a ser fin independiente. Esta evolución estética se realiza en parte de concierto con la general de la simpatía. Ambas se apoyan mutuamente; tienen en común la capacidad de darse sin segunda intención; el sentido de lo individual y de lo particular supone, cuando aparece, que el instinto de conservación o el egoísmo no reinan ya exclusivamente.

El sentimiento estético se manifiesta en el hombre primitivo por el placer que experimenta en adornarse (con plumas, perlas, huesecillos o por medio del tatuaje). El hombre se adorna aun antes de sentir la necesidad de vestirse. Se regocija con su propio cuerpo, abstracción hecha de su destreza en la lucha por la existencia, y trata de hacerse objeto de admiración para los demás. Más adelante experimenta gran alegría al ver las armas propias y demás útiles, aparte de su utilidad. Las trabaja con arte y las adorna con figuras. Así *los medios de la lucha por la vida* vienen a ser por sí mismos fuentes de placer. Y lo que es verdad de los útiles lo es también de su uso. Una vez satisfecha la necesidad imperiosa, y que ha descansado del esfuerzo, nace la necesidad de moverse por el placer de hacerlo. El animal carnívoros juega, cuando no está atormentado por el hambre, la fatiga o el peligro. El salvaje

tiene sus juegos y da empleo a su energía restaurada, en movimientos violentos. Schiller (*carta 27 acerca de la educación estética del hombre*) veía en la aplicación de un «lujo de fuerzas» el germen de todas las artes, pensamiento que ha desarrollado con todas sus consecuencias Herbert Spencer. El adorno como el juego indican una cierta liberación de las preocupaciones prácticas, en libre ejercicio de las fuerzas; no se vive sólo de realidad, sino también de ideal.

El sentimiento estético, pues, se ha injertado en los instintos que aseguran la conservación del individuo y de la especie. Supone un *exceso de energía* que no se utiliza en la lucha por la vida, y que, por consiguiente, puede gastarse en otra forma. La satisfacción asociada y el valor atribuido al libre empleo de las fuerzas, de los instrumentos y los órganos, se refuerzan y desarrollan por la importancia social que adquieren estas libres manifestaciones de la vida. Llegan a ser en cierto modo un lenguaje en que las predisposiciones afectivas comunes a los hombres (o al menos las susceptibles de ser conocidas y adoptadas por otras que el individuo mismo) encuentran su expresión. El arte primitivo está en estrecha conexión con la religión y la vida nacional; el individualismo artístico, como todo individualismo, no aparece sino con una cultura bastante avanzada. Así, pues, el sentimiento estético ha podido desarrollarse [bajo el amparo del sentimiento religioso y moral (1).

El sentimiento estético adquiere, como cualquier otro, carácter diferente según los elementos intelectuales que le condicionan, y en la diferencia de estos elementos se basa la de las diversas especies de arte.—La *música* obra principalmente por las sensaciones inmediatas y sus relaciones. Las emociones despertadas por la brillantez y el

(1) Véase mi *Morale*, XXX, 5; XXXII, 2.—Ribot, *Psicología de los sentimientos*. Trad. española, Madrid, Jorro, editor.

ritmo, la altura y la gravedad, el desacuerdo y la armonía de los sonidos, tienen un carácter vago; difícilmente llegan a despertar representaciones precisas que, por otra parte, no son necesarias para el resultado afectivo. Justamente porque la música es capaz de dar la forma sonora entera que expresa el sentimiento, sin la circunstancia o el objeto preciso que la evoca en cada caso particular, es por lo que su resultado afectivo es tan considerable. También por esto las composiciones musicales son capaces de tantas interpretaciones distintas; varias series diversas de representaciones pueden ser evocadas por el mismo motivo musical, a causa de que indica solamente una tonalidad fundamental, que puede provenir de causas muy distintas. Hay, en este respecto, una afinidad entre la música, la *arquitectura* (por valerse de formas y líneas) y el *arte plástico* por cuanto emplea el dibujo o el juego de colores.—En el arte plástico, sin embargo, lo esencial no son las sensaciones inmediatas, sino el reconocimiento. Los asuntos precisos, los fenómenos individuales por representar, no reciben todo su valor por la sensación inmediata; es preciso que las figuras puedan reconocerse, que las situaciones sean inteligibles. Por consiguiente, para la percepción inmediata son necesarios aquí asociaciones de ideas y recuerdos históricos. Lo propio es aplicable a la arquitectura en cuanto actúa por la manera cómo el destino del monumento se manifiesta en su aspecto exterior; una iglesia y un banco difieren en su aspecto, enteramente como dos individuos.—La *poesía* actúa esencialmente por las representaciones (imágenes del recuerdo y de la imaginación) que suscita. Gracias a la palabra, puede tener un influjo musical; pero al lado de su facultad de evocar imágenes, tal efecto inmediato de la poesía no es más que secundario. Da lo que no puede dar la música; la emoción precisa con su completo acompañamiento de pensamientos e imágenes, y, lo que no puede dar el arte plástico, el desarrollo histórico y, por consiguiente, la explica-

ción completa de los caracteres y de las acciones.—Las formas del conocimiento que determinan el carácter de la emoción son: para la música, las sensaciones; para las artes plásticas, la percepción; para la poesía, las representaciones libres (1).

Bajo todas sus diversas formas, el arte nos da ocasión de ejercitar y gastar fuerzas que primitivamente eran absorbidas en la lucha por la existencia. Hay, pues, estrecha relación entre el arte y la vida real; la acción ideal y la real de las fuerzas mentales, se transforman una en otra, se sirven mutuamente de preparación. El arte que ha salido del uso natural de nuestras fuerzas, a su vez, reacciona sobre ellas transformándolas. A esta relación se une estrechamente el valor moral del arte; porque las fuerzas empleadas en el juego artístico servirán siempre de nuevo, al menos en la especie, en la lucha nunca interrumpida por la existencia. Si es verdad que el juego artístico toma siempre su materia en la vida (véase B, 12), recíprocamente, la acción producida en nuestros sentimientos por las pinturas del arte ejercerá también un in-

(1) Ya Henry Hume (*Elements of criticism*, 1762, cap. III) distinguía la «belleza interna» y la «belleza relativa»; la primera determinada por el contenido del objeto; la segunda por su relación con otros objetos. Kant (*Crítica del juicio*, § 16) separaba la «belleza libre» (pulchritudo vaga) y la «belleza adherente» (pulchritudo adhaerens).—Fechner (*Vorschule der Aesthetik*, Leipzig, 1876, capítulo IX-XIII) caracterizaba cada una de las dos especies diciendo que en la primera dominaba el factor directo (la sensación) y en la segunda el indirecto (la asociación de ideas).—Entre estas dos especies colocó la belleza, cuya percepción exige la facultad de reconocer—del mismo modo que el reconocimiento inmediato es una forma de transición entre la sensación y la representación.—Naturalmente, estas diferencias se basan únicamente en la preponderancia de ciertos elementos; no se podría obtener una línea de demarcación absoluta. Es posible que ya, por el valor inmediatamente atribuido a ciertas formas y colores, las asociaciones de ideas hayan obrado concurrentemente, sin ser notadas.

flujo en nuestra concepción de la vida y en nuestra conducta. El arte no es solamente una copia, sino también un modelo de la vida — como los juegos guerreros son una preparación o una introducción a la guerra verdadera. Tal es la razón del lazo que une en conjunto el sentimiento estético y el moral (1).

Esta teoría, que hace derivar el arte de la lucha por la existencia, concuerda muy bien con el hecho de que el sentido de la belleza artística precede *al de la belleza natural*. El arte está más cerca del hombre que la naturaleza; es su propia obra, de que no podría renegar, en tanto que la naturaleza puede no ser mucho tiempo para él sino un poder extraño, hostil o indiferente. Los niños y los salvajes no tienen ordinariamente sentido alguno de las bellezas de la naturaleza. Interesa primordialmente todo lo que se relaciona con el hombre y sus empresas, no tanto la naturaleza, sino en la medida en que es útil a los fines del hombre. Desde el punto de vista primitivo y práctico, una hermosa región es sinónimo de una región fértil, es decir, fértil en trigos o en pastos. Por esto los aldeanos se admiran del placer que tienen los turistas en visitar las landas desiertas, las dunas de arena y las montañas. Un eminente viajero americano decía a un inglés: «Vuestro país es muy hermoso; en muchas regiones se pueden andar millas enteras sin encontrar un árbol fuera de los vallados». Las comarcas hoy buscadas como «salvajes» y «románticas» eran en otro tiempo peligrosas e impracticables. El sentido de lo que la naturaleza tiene de salvaje, sublime y romántico ha nacido por efecto de un contraste. Los progresos de la civilización y la oposición creciente de la ciudad y el campo debían forzosamente despertar el deseo de la naturaleza libre y espontánea, sobre todo en los sitios en que se despliega atrevidamente

(1) Para más detalles véase mi *Morale*, cap. XXX.

y sin violencia. También este sentido y este deseo nacen principalmente en las épocas de civilización excesiva (tales como el fin de los tiempos antiguos, el siglo XVIII). Sin embargo, no suponen únicamente el disgusto de la vida urbana y de los refinamientos de la civilización, sino también una vida rica en pensamientos y sentimientos, que viene expresada en el aspecto del paisaje, en sus matices de luz, de colores y formas, una emoción análoga a la suya. Si el hombre no siente o no ha sentido en su fuero interno nada grande ni bello, no podrá encontrar nada parecido en la naturaleza; pero si la emoción es fuerte — por una atrevida extensión del analogismo espontáneo que impulsa a admitir una vida psíquica en otros seres — hallará fácilmente en lo que le rodea una vida que le responde. Inversamente; los hombres agitados por emociones diversas, siéntense intensamente influidos por los cambios de la naturaleza que les rodea. — Rousseau es el primero que ha despertado verdaderamente en amplias esferas, el sentimiento de la naturaleza, sobre todo de la naturaleza salvaje y espontánea, y esto se relaciona estrechamente con la enérgica campaña que sostuvo para sostener la independencia y el valor de la vida afectiva en general. El ha descubierto los paisajes montañosos que antes no despertaban en la mayor parte de los hombres sino horror y espanto. El nos ha enseñado a volver la espalda a la vida humana para escuchar el lenguaje de la naturaleza. La alegría causada por ésta es una de las fases más elevadas de la evolución del sentimiento estético y al mismo tiempo uno de los mejores ejemplos de simpatía desinteresada (1).

(1) Acerca de la evolución histórica del sentimiento de la naturaleza, véase Friedländer, *Die Entwicklung de Gefühls für das Romantische in der Natur im Gegensatz zum antiken Naturgefühl* (en el segundo tomo de su libro *Sittengeschichte Roms*). A. Biese, *Die Entwicklung des Naturgefühls*, 1882-1888.—Rous-

Insistiremos más adelante en dos sentimientos particulares susceptibles de adquirir una naturaleza estética, el sentimiento de lo sublime y el de lo ridículo, porque nos proporcionarán buenos ejemplos para aclarar las leyes psicológicas generales de la vida afectiva.

D.—Fisiología y biología del sentimiento

1. Base fisiológica del sentimiento.—2. Importancia biológica del sentimiento.—3. El sentimiento y las condiciones vitales.

1. BASE FISIOLÓGICA DEL SENTIMIENTO.—Como el sentimiento y el conocimiento no son estados o fenómenos distintos, sino solamente aspectos o propiedades de estos estados, elementos de estos fenómenos, no hay razón alguna para admitir que deben corresponder a procesos fisiológicos enteramente distintos, o que han de ser localizados cada uno en su centro propio. Los diversos estados de conciencia acentúan, sin embargo, unas veces el sello del conocimiento, otras el del sentimiento; hay, pues, que admitir que los procesos fisiológicos sufren variaciones análogas. Dado que el sentimiento, de modo general, es más lento en producirse y dura más tiempo que el conocimiento, es probable que vaya acompañado de cambios mayores y más profundos en el estado del tejido nervioso, que el conocimiento puro en sí (si pudiera existir un estado semejante). Los sentimientos de carácter complejo o ideal corresponden probablemente a procesos cerebrales, mientras que los sentimientos elementales pueden existir aun cuando los centros superiores del encéfalo falten. Una rata, privada del cerebro y de los tubérculos

seau ha tenido por precursores a los paisajistas holandeses (sobre todo Ruysdaël) y a los poetas descriptivos de la literatura inglesa (principalmente James Thomson).

ópticos, se estremece de miedo cuando se imita el maullido del gato, enteramente como lo haría en estado normal. El sentimiento elemental, instintivo, de la angustia (véase A, 3 e), puede, por tanto, así como la sensación elemental, producirse sin que el cerebro funcione. Quizás lo mismo es verdad también respecto de ciertas manifestaciones afectivas morbosas, que no se enlazan con excitaciones mentales (1), así como respecto al sentimiento elemental del dolor.

Sin embargo, hay un cambio vivo de acción recíproca entre el encéfalo y los demás órganos interiores, durante cada estado afectivo. El sentimiento ocupa más los centros nerviosos que el conocimiento, y la tensión así producida se descarga propagándose a un número mayor o menor de partes del resto del organismo. En tanto que la preponderancia de los elementos intelectuales se manifiesta en que la mayor energía posible se concentra en el encéfalo—y por esto el resto del organismo permanece todo lo tranquilo y pasivo que es posible—el estado determinado por el sentimiento tiene, por el contrario, una tendencia a extenderse. Son en primer término los centros vaso-motores situados en el bulbo, o según algunos, en el cerebro mismo, los excitados. De estos centros las excitaciones van a los músculos de los vasos sanguíneos que desde este momento se contraen o se relajan ocasionando la suspensión o el aceleramiento de la corriente sanguínea en ciertas partes del cuerpo. Este hecho ejerce un influjo en el estado propio del encéfalo, cuyo funcionamiento es estorbado o estimulado. Se ha observado que una emoción fuerte va seguida de modificaciones mucho más considerables de la circulación del encéfalo, que la contención de espíritu. Pero

(1) Véase Vulpian, *Physiologie du système nerveaux*. París, 1886, pág. 549.

los centros vaso-motores ejercen también influjo en la afluencia de sangre en los demás órganos y esta modificación reobra a su vez sobre el encéfalo. Este, por el nervio vago, influye directamente en el corazón, el cual bajo la acción de una emoción violenta puede hasta cesar en absoluto de latir, de suerte que sobrevenga la muerte. Movimientos violentos y súbitos de terror, de cólera, de disgusto o de alegría pueden de este modo llegar a ser mortales. Si el efecto de la alegría es enteramente semejante al del disgusto o la cólera, proviene ciertamente de que el elemento que influye en todos estos casos, es propiamente la sorpresa, el estupor predominante que, según sus síntomas, está muy próximo al espanto. Cuando el movimiento es menos violento, el corazón, después de una corta suspensión, reanuda sus movimientos más deprisa que antes, y envía, por consiguiente, una mayor corriente sanguínea al encéfalo, que recibe de este modo el contragolpe de su propio movimiento. Esta reacción del corazón sobre el encéfalo, es más fuerte en los animales de sangre caliente que en los de sangre fría, en los superiores que en los inferiores. El hombre la observa al cabo de algunos segundos. Sin embargo, algunos autores explican la aceleración de los latidos del corazón en la angustia y el terror por una contracción súbita de las arterias, que opondrían de este modo una mayor resistencia a la circulación y obligarían al corazón a un trabajo más intenso. El corazón mismo sería, por otra parte, dependiente de los centros vaso-motores, que regulan la cantidad de sangre que él recibe; así una modificación en su estado tendría influjo en la acción del corazón (1). La palidez causada por el espanto o el disgusto muestra que se produce una contracción de los músculos vasculares. Otras veces estos músculos se distienden, de suerte que la afluencia

(1) Mosso, *El miedo*, Madrid, Jorro, 1892.

cia sanguínea viene a ser más abundante (rubor). La emoción puede también afectar a las glándulas lagrimales (tristeza), los intestinos (miedo), el hígado (cólera), los órganos de la respiración (terror), etc... La emoción puede también producir aumento o disminución de la irritabilidad en los centros motores (tétanos, parálisis, corea), pero no puede tampoco inversamente producir la curación (1). La emoción influye hasta sobre los músculos voluntarios. El placer va acompañado de tensión y tonicidad muscular, de un estar derecho, de una mirada abierta y libre—; el dolor, de relajamiento y decaimiento, de cabeza encorvada y ojos bajos. En el primer caso nos expansionamos en el mundo exterior, en el segundo nos encerramos en nosotros mismos. El carácter instintivo de la emoción y su próxima afinidad con las manifestaciones de la voluntad aparece aquí en plena luz (v. IV, 7. d). Cuando la emoción es muy intensa, los efectos del estado del encéfalo se propagan casi a todas las partes del cuerpo. Es lo que explica que sentimientos muy distintos, si se quiere hasta opuestos, pueden asemejarse por su efecto exterior, cuando alcanzan su punto culminante. Así una agradable sorpresa y una tristeza que trastorna, el entusiasmo y la cólera, pueden tener analogía entre sí, porque en el paroxismo de estas emociones, es la fuerza, no la cualidad del proceso, la que tiene efecto decisivo. Es preciso tener buen cuidado de que se manifiesten grandes diferencias en relación a las expresiones orgánicas de los

(1) Caudio Bernard, *Etude sur la physiologie du cœur* (Revue des Deux Mondes, 1865. Reimpreso en *La science experimentale*). C. Lange. *Rygmargens Patologi* (Patología de la médula espinal) págs. 255, 391 y sig. Darwin, *L'Expression des Emotions*, traducción del inglés por los doctores S. Pozzi y René Benoît, *passim*. —A. Lehmann, *Die Haupgesetze des menschlichen Gefühllebens* (Leipzig, 1892), expone los resultados de una serie de investigaciones experimentales acerca de la relación de los sentimientos con los estados corporales.

sentimientos. El miedo, por ejemplo, se destaca algunas veces por respiración precipitada, y aceleración del pulso, por consiguiente, como estado de excitación y no de depresión. Cuanto más decisivas son las representaciones para los sentimientos, más varían los fenómenos orgánicos concomitantes (1).

En la época actual, varios sabios (Mosso, Carl Lange) han emitido la hipótesis de que todos los efectos lógicos del estado encefálico concomitantes de una emoción se reducirían a modificaciones vaso-motoras (2). Si esta hipótesis, que se apoya en el papel importante desempeñado por la afluencia de sangre en los diversos órganos y las diferentes funciones, se confirmara, la fisiología del sentimiento formaría un conjunto de los más bellos. Sin embargo, el influjo inmediato del cerebro sobre el corazón por el nervio vago, que Claudio Bernard consideraba como base de la fisiología del sentimiento, parece siempre subsistir al lado de los influjos vaso-motores.

A las acciones cambiadas, durante una emoción, entre el encéfalo y un número más o menos grande de otros órganos, corresponden modificaciones del sentimiento vital y, por consiguiente, cada sentimiento, aun el más ideal, tendría el carácter de sentimiento vital. Esto concuerda con el hecho de que se encuentren ya en el sentimiento general de la vida (abstracción hecha de todas las representaciones) indicaciones de contrastes afectivos, que bajo el influjo de la representación aparecen en una forma más consciente (A. 3, a). Cuanto más fuerte y duradero es un sentimiento, más se extiende también el elemento de sentimiento vital y determina el estado. Parece que aquí la cualidad del sentimiento y la

(1) Véase Bicnet y Courtier, *La vie émotionnelle* (Année psychol., III) pág. 80 y sig. 90.

(2) Mosso, *El miedo*. C. Lange, *Les émotions*, trad. por G. Dumas. Alcan, 1895, p. 79-94.

fuerza del estado total estén en razón inversa (véase A. 4); cuando la emoción es violenta, la cualidad propia del sentimiento desaparece muchas veces y deja el puesto a una agitación general. El estado primeramente determinado por la especie de la excitación, del hecho o de la representación, lo es ahora exclusivamente por las reacciones orgánicas sobre el corazón. Ideal primero, concluye por ser sensible. En bastantes casos será posible, por la observación interna, distinguir dos etapas en la aparición del sentimiento; una primera, en que el influjo de los elementos intelectuales, y, por consiguiente, la cualidad particular del sentimiento, se manifiestan distintamente, y otra segunda, que corresponde a la reacción orgánica sobre el encéfalo. No hay motivo, sin embargo, para establecer, con algunos autores espiritualistas, manifiesta distinción entre ambas etapas, hasta el punto de admitir que la última solamente, con exclusión de la primera, sea la enlazada a estados fisiológicos. Así es como Descartes y Malebranche describían este movimiento circular como una acción recíproca entre alma y cuerpo. En oposición radical a esta concepción espiritualista, se ha sostenido recientemente (1) que en toda emoción el único dato real eran las sensaciones, que corresponden al influjo de los órganos sobre el encéfalo. Sería imposible distinguir un sentimiento de su «expresión»: lo que se acostumbra a llamar emoción constituiría de hecho el sentimiento entero. Según la expresión de James, no lloramos porque estamos tristes, sino que estamos tristes porque lloramos. La demostración completa de esta tesis exigiría que se hiciera ver que ningún sentimiento nace antes que el pro-

(1) William James, *What is an Emotion* (Mind, 1884) y *Princ. of Psychol.* (1890) II, cap. XXV. Madrid, Jorro, editor.—Carl. Lánge, *Les Emotions*, trad. J. Dumas, pág. 95 y siguientes. (Véase mi juicio de esta obra en *Vierteljahrsschrift für wissenschaft. Philosophie*, XII, pág. 357 y siguientes.)

ceso fisiológico se haya extendido del encéfalo a los demás órganos, y de nuevo de éstos al encéfalo. Ahora bien; esto no es muy verosímil, puesto que en ciertos casos se puede observar que el sentimiento se desarrolla en varias etapas, aun cuando éstas (sobre todo cuando las excitaciones son repentinas y violentas, véase A. 2, a) puedan transformarse muy pronto unas en otras.—C. Lange atribuye una gran importancia al hecho de que las emociones pueden ser provocadas no sólo por representaciones, sino también por medios puramente físicos (como la cólera y el furor por cierta especie de hongos mata-moscas). Hay, sin embargo, una diferencia, según que en un sentimiento obren o no representaciones determinadas: en el primer caso, recibe un modo y una cierta dirección; en el segundo, no es más que un proceso indeterminado de descarga. Para la observación interna, esta diferencia es muy importante, aun cuando no pudiera ser objeto de la observación exterior.

2. IMPORTANCIA BIOLÓGICA DEL SENTIMIENTO.—La *biología del sentimiento* trata la cuestión de la importancia del placer y del dolor para el mantenimiento total de la vida y, por consiguiente, de su importancia en la lucha por la existencia.

Según una teoría ya establecida por Aristóteles (1), el placer iría unido a todo acto natural y normal de la vida, concepción todavía hoy la más común y verosímil. El sentimiento nos da una expresión del estado más íntimo del individuo consciente, tal como está determinado por las impresiones recibidas del exterior y por los actos del individuo mismo. En *la oposición del placer y del dolor* — oposición fundamental en el mundo del sentimiento —

(1) *Moral a Nicomaco*, VII. 13; § X, 4-5.—En los tiempos modernos, esta teoría ha sido sostenida especialmente por Espinosa. (*Ética*, III, 11, IV, 39-41.)

vemos *una expresión de la oposición entre el progreso y el retroceso del proceso vital mismo*. Se podría, pues, fijar como regla general, que el placer indica un aumento de la actividad vital, un mayor gasto y más libre de la energía. El placer es, pues, la consecuencia del funcionamiento normal de los distintos órganos, del encéfalo, del sistema nervioso todo, tanto como de los músculos y los órganos de la vida vegetativa. En cambio, si se exige de un órgano más de lo que puede dar, o, por otra parte, si el órgano no encuentra ocasión de utilizar cantidad suficiente de su energía, experimentaremos malestar o dolor. Como toda función está unida a un gasto de energía potencial, a una disminución parcial del capital orgánico acumulado, el mismo grado de actividad irá unido, en momentos diferentes, al placer y al dolor, según la energía de que se disponga, y la posibilidad que haya de que se emplee en sentido determinado. El placer y el sufrimiento deben ser considerados como síntomas que indican si nuestra vida (según el grado y el estado que ha alcanzado en el momento que se considera) está favorecida o perturbada. El placer es el síntoma de un aumento de la vida; el dolor, de un retroceso o un aviso de la muerte.

Estó no quiere decir, evidentemente, que el placer y el dolor sean un testimonio reflejado o una comparación de la cantidad en que progresamos o retrocedemos. Tal reflexión sería imposible, en todo caso, en las formas más simples del sentimiento. En principio, el placer y el dolor no hacen sino anunciarse a sí mismos, y es preciso un conocimiento ya bastante desarrollado para que sea posible ver por especulación su significado.

3. EL SENTIMIENTO Y LAS CONDICIONES VITALES.—Lo que confirma esta teoría es que las excitaciones que causan malestar o dolor son, generalmente, al propio tiempo, nocivas. Esto se advierte ya en el dolor causado por los golpes y las heridas que mutilan directamente el organis-

mo; lo propio ocurre en la fatiga y las impresiones sensibles demasiado violentas. Las substancias amargas tienen tendencia a disgregar los tejidos orgánicos; el placer que se encuentra en los sabores azucarados se explica por el hecho de que la mayor parte de los elementos vegetales de los alimentos del hombre contienen azúcar (1).

Una objeción en apariencia más grave contra la teoría aristotélica es que el placer va, sin embargo, unido a veces a algo perjudicial, el dolor a algo útil. Pero esta objeción no tiene otro efecto que obligar a precisar más la teoría. El placer o el dolor expresan el influjo *parcial y momentáneo* de la excitación o de la actividad. Un veneno agradable al gusto causa un progreso *actual en una parte* de nuestro ser orgánico. Más tarde, cuando se esparce por el organismo, manifiesta, desgraciadamente, propiedades que amenazan la vida. El placer del gusto no era, sin embargo, una ilusión; un termómetro no nos indica el grado de calor que habrá en algunas horas, sino el que hay al presente (2).—Pueden manifestarse en nosotros a la vez varias tendencias y varias actividades, cada una de ellas acompañada de placer o sufrimiento; el estado total que forman tendrá, por tanto, el carácter de un sentimiento mixto (VI. B, 2 *d*), cuya cualidad dependerá de la relación de los elementos entre sí. No son el placer o el dolor del momento, ni una parte aislada de nuestra naturaleza, con el placer o el dolor a ella unidos, los que constituyen el criterio de la vida, sino la duración y el triunfo *final* del placer. Y no sería posible en este punto atenerse únicamente a los individuos, porque existen tam-

(1) Grant Allen, *Physiological Aesthetics*, London, 1887, páginas 69 y siguientes.

(2) Véase Lotze, *Medizinische Psychologie*, pág. 237 y siguientes.—Ya Espinosa había comprendido la necesidad de estas determinaciones más precisas (*Ética*, IV, 43, 44, 60-61; véase 9 y ap. c. 30-31).

bién placeres unidos a lo que es útil, dolores que acompañan a lo que es perjudicial, a la especie entera. Tal es el caso de los actos instintivos que aseguran la propagación de la especie, la protección y el alimento de los menores. Estos actos tienen su razón en el individuo, en una necesidad orgánica que puede ser bastante más poderosa que la que le impulsa a conservarse él mismo. Sin embargo, el acuerdo, con la necesidad y el placer del individuo de una parte, y las condiciones necesarias para la conservación de la especie de otra, no es más perfecto que lo es el del bienestar de un momento o de un órgano particular con las condiciones necesarias para la conservación del individuo entero. En los dos respectos, hay dolores que, o son demasiado violentos, con relación al peligro que amenaza, o superfluos, porque es imposible apartarlos; por otra parte, hay estados que tienen consecuencias funestas, sin ir, sin embargo, acompañados de dolores.

La siguiente cuestión se presenta, por tanto, de modo enteramente natural; ¿cómo explicar este acuerdo, en la medida en que se halla realizado, y cómo explicar que sea imperfecto?

La única respuesta que explica, tanto la regla como las excepciones, se encuentra en *la hipótesis de la evolución* y en el lazo que establece entre la naturaleza y la vida consciente, y la lucha por la existencia.

No se comprende el sentimiento, mientras no se aisle por completo de la voluntad; también hemos visto en lo que antecede que es imposible separarle del instinto y de la tendencia. El placer aporta un esfuerzo para mantener y apropiarse lo que le excita, y toda acción involuntaria, proporcionada a la fuerza y al poder del individuo, va asociada a un placer; el disgusto y el dolor nos llevan a sustraernos a sus causas y a protegernos contra ellas, y toda acción contraria a la naturaleza o desusada, va asociada a un malestar, aun quizás a un dolor (si es con exceso desproporcionada a nuestra fuerza y a nuestro poder),

Esta regla se aplica al instinto, tanto como a la voluntad consciente; la diferencia no concierne sino a la naturaleza y a la causa del placer y del dolor. Si, por tanto, un ser estuviere organizado de tal suerte que sintiera placer a propósito de *todo* lo que le fuera perjudicial, y dolor en *todo* lo que le fuera útil, no podría vivir. Por esto es por lo que la selección natural trae ya por sí misma una cierta armonía de los sentimientos y de las condiciones vitales. Sin embargo, se comprende que esta armonía no sea perfecta (1). La organización no puede adaptarse a circunstancias enteramente extraordinarias o muy raras. El placer ocasionado por lo que es perjudicial es, por tanto, señal de evolución imperfecta, posible quizás de ser enmendada poco a poco. Por la fuerza de las cosas, las imperfecciones de este género se presentarán en cada modificación brusca de las condiciones vitales, y sobre todo cuando se pase a condiciones muy complejas y variadas. Así es como puede decirse del hombre que su vida afectiva no se ha adaptado todavía a los deberes y a las exigencias de la vida social. La civilización, aun allí donde existe desde hace más tiempo, no data sino de algunos siglos apenas, y ha sido precedida quizás de miles de años, durante los cuales reinaban tendencias brutales y bárbaras. No es de admirar, pues, que el placer y el dolor no puedan ser considerados por sí solos como guías seguros, y que se haya podido, en oposición radical a la regla fundamental que hemos indicado, pretender que el placer es un peligro y una desgracia, y el dolor algo útil. Todo individuo suele aprender con la experiencia el «poder oculto de formación» que el dolor tiene; en la educación, se considera el dolor como un remedio por cuanto previene y contiene en tiempo oportuno. El dolor aparece igualmente como una

(1) Se encontrarán ejemplos de instintos acarreado funestos efectos en Romanes. *L' Evolution mentale chez les animaux*, traducción de Varigny, págs. 482 y siguientes.

advertencia en la evolución de la especie, aun cuando el ascetismo sólo le atribuya valor en sí mismo. *De igual modo que la lucha por la existencia coloca al sentimiento en una cierta armonía con las condiciones vitales, nos enseña también a no fiarnos de la emoción del momento, sino a buscar una regla más alta.* Mientras la evolución no termine (¿lo estará alguna vez?), el acuerdo del sentimiento con las condiciones vitales no podrá ser perfecto. También la hipótesis de la evolución no exige más que un cierto grado de acuerdo. «La selección natural, dice Darwin (1), no obra en modo alguno de modo perfecto, sino que tiende solamente a colocar a cada especie del modo más favorablemente posible en la lucha por la vida».

La regla general, según la cual el placer indica progreso, el dolor retroceso, se aplica, tanto a los sentimientos superiores e ideales, como a los inferiores. En la simpatía y en el sentimiento moral y religioso, el individuo se siente como parte de un todo más grande, como miembro de un organismo cuyas pulsaciones experimenta en su fuero interno. El yo alcanza un nuevo grado de vida y su placer y su sufrimiento están determinados en relación a la vida, tal como existe en este grado. Cuando es padre o madre, el individuo tiene distintas condiciones que antes para el placer o el sufrimiento. No separa ya su parte de la de un conjunto más comprensivo. Lo que favorece la vida de éste, favorece también la del yo (2). En virtud de la conexión que existe entre la vida consciente y el encéfalo,

(1) *Life and Letters*, I, pág. 311.

(2) Véase *Die Grundlage der humanen Ethik*, págs. 19 y siguientes. A la moral corresponde explicar cómo es que la sensibilidad para el dolor aumenta con la civilización, y que el desarrollo del sentimiento estético, moral e intelectual, acarrea dolores desconocidos de los seres en que dominan los sentimientos elementales y egoístas. Véase a este propósito mi *Morale*, cap. VII, y mi artículo *The principle of welfare* en *The Monist* (1891), págs. 533 y siguientes.

es preciso deducir que el estado interno del encéfalo, ha llegado a ser otro, cuando se observa un nuevo grado en la vida de la conciencia.

E.—Valor de la ley de relación con respecto a los sentimientos

1. La ley de relación es común al conocimiento y al sentimiento.—2. Contraste y ritmo en la vida afectiva.—3. Sentimientos de relatividad.—4. Efecto de la repetición en el sentimiento.—5. Emoción y pasión.—6. El pesimismo y la ley de relación.—7. No hay estados neutros.—8. El sentimiento de lo sublime.—9. El sentimiento de lo ridículo: *a*, Risa sin ridículo; *b*, Risa, expresión de un sentimiento de fuerza y de libertad; *c*, Risa, simpática (humor); *d*, El ridículo se basa en un efecto de contraste; *e*, Lo sublime y lo ridículo.

I. LA LEY DE RELACIÓN ES COMÚN AL CONOCIMIENTO Y AL SENTIMIENTO.—Mientras que la ley de asociación no tiene ningún valor directo con respecto a los sentimientos, la de relación se aplica a la esfera de éstos como a la de las sensaciones y las representaciones (véase V. A, 5; D, 5).

La observación ha revelado pronto que el placer o el dolor no corresponden a la grandeza absoluta del bien o del mal exterior de que el individuo participa, sino a la relación del bien o del mal exterior con el estado precedente del individuo. Cuando este estado era favorable o feliz, un mayor progreso no se sentirá como una felicidad tan grande como si el mismo progreso se hubiera obtenido después de un estado de dolor o de infortunio. Desde que varios filósofos (entre los modernos Cardano y Espinosa) hubieron mostrado la relatividad del placer o del dolor y su dependencia de un estado anterior del individuo, los matemáticos (Bernouilli, Laplace) fueron también inducidos, con ocasión de la teoría del cálculo de probabilidades, a ocuparse de esta cuestión. Distinguieron la ventaja ab-

soluta, el bien puramente exterior (fortuna física) y la ventaja relativa, el bien interno, realmente sentido (fortuna moral). Todo individuo poseería de antemano un cierto bien (aun cuando sólo fuera la existencia) y el placer ganado en una ventaja se basaría en la relación del bien adquirido con el ya poseído. Es la misma regla que Fechner estableció para la relación de la sensación con la excitación (V. A, 3). Cuando los hombres arriesgan algo (sea en el juego, sea en la realidad), esta regla se comprueba con respecto a los sentimientos. La magnitud del riesgo depende, no sólo de la probabilidad absoluta de un resultado feliz, sino también de la relación entre la ganancia posible y lo que actualmente se tiene (1).

2.—CONTRASTE Y RITMO EN LA VIDA AFECTIVA.—El placer y el dolor se nos presentan como formas fijas, aun cuando no sean lo que son sino por su oposición mutua. Todo individuo posee, en la *disposición afectiva fundamental* que domina su vida, una *medida práctica*, un nivel no traspasado por sus sentimientos, sino instantáneamente y por bajo del cual no caen sino por excepción. Tal disposición afectiva fundamental, en la que anteriormente hemos encontrado la base de la unidad real de la conciencia (V. B, 5), es debida a la vez a disposiciones innatas (temperamentos, véase *infra* VII, C. 1), y a la experiencia personal. No permanece inmutable durante toda la vida, sino que dándose en ella notables transformaciones; mas si la continuidad no se mantiene, si el paso a otra disposición fundamental se opera bruscamente y sin motivo, el individuo llegará a ser extraño a si mismo, porque habrá perdido su medida habitual.

Un sentimiento no adquiere su carácter propio, sino

(1) LAPLACE, *Essai philosophique sur les probabilités*, 6.^a edición, pág. 27 y siguientes. FECHNER, *Elemente der Psychophysik*, I, pág. 236 y siguientes.

cuando está en completa oposición con otro. Si no observamos siempre el papel que el contraste desempeña en nuestros sentimientos —papel bastante más considerable que en las sensaciones y en las representaciones, una vez que la vida afectiva se fija en toda su extensión por la gran oposición del placer y del dolor—, es, seguramente, por el hecho de que aplicamos generalmente toda nuestra atención al sentimiento nuevo, cuya fuerza proviene de su oposición al que le cede el puesto. El vencedor nos hace olvidar al vencido. Justamente porque el dolor precedente presta mayor vida a la alegría es por lo que fácilmente se le aparta (1); lo mismo ocurre también cuando no es un dolor propiamente dicho, sino un menor grado de contento, el que constituye el último término de la nueva emoción.

De igual modo que los colores que contrastan no sólo son recíprocamente equivalentes, sino que se trasforman unos en otros, *lo mismo un sentimiento prepara muchas veces el camino al sentimiento contrario*. El paso de un sentimiento fuerte al contrario efectúase más fácilmente que el de la indiferencia a un sentimiento enérgico. En el primer caso, el origen está, por decirlo así, descubierto; se trata sólo de dirigir la corriente en otro sentido; en el segundo, es preciso comenzar por separar la fuerza viva.— Las oposiciones, aun las más grandes (placer—dolor, amor—odio, esperanza—temor, respeto—desprecio), se preparan mutuamente el camino. La saciedad de uno de los términos de la oposición engendra la necesidad de sentir el otro, sobre todo en los grados de evolución en que el hombre sigue inmediatamente las sugerencias del momento, o en un estado de violenta exaltación nerviosa

(1) Véase Evangelio de San Juan, XVI, 21: «Mulier cum parit tristitiam habet, quia veni hora ejus; cum autem pepererit puerum, jam non meminit pressuræ propter gaudium quia natus est homo in mundum».

(véase el célebre pasaje de Goethe: «Himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt»). En los histéricos, se observa muchas veces una tendencia a expresar un estado enteramente opuesto al que observan en los demás, o a hacer lo contrario de aquello en que pensaban un momento antes (1). Así es cómo en el curso de una enfermedad mental, llega muchas veces un punto en que sentimientos extremos de infortunio, de desilusión y desconocimiento se trasforman súbitamente en una alegría excesiva provocada por el delirio de grandezas (2). La condición requerida para esto es, naturalmente, que toda energía no se haya agotado de modo que continúe el estado general de debilidad y disgregación. En ninguna parte, como en el dominio de la vida afectiva, adviértese mejor la exactitud de la afirmación de que «los extremos se tocan», dominio en el que las oposiciones más abiertas y considerables son corrientes. Hay naturalezas que permanecen inquietas en tanto que su pasión no está satisfecha. Muchos no oyen la voz de la conciencia, sino tan sólo cuando contrasta con una sobreexcitación violenta de apetitos salvajes; es preciso, por tanto, por paradójico que parezca, que la tentación sea muy fuerte para poder ser vencida. Muchas veces la conciencia no se despierta sino cuando el crimen se ha realizado, y entonces impulsa al criminal a ir a denunciarse inmediatamente (3).

El substratum fisiológico de esta particularidad de los sentimientos debe ser buscado en las condiciones vitales del sistema nervioso. La energía de los órganos nerviosos es limitada; si se agota por una acción duradera en una dirección, los órganos exigen su reposo; son como excita-

(1) Pierre Janet, *L'automatisme psychologique*, pág. 212 y siguientes.

(2) Se encontrarán ejemplos en Ideler. *Biographien Geisteskranken*. Berlín, 1841.

(3) Bischoff, *Merkwürdige Kriminalfälle*, 2.º turno. Hanover, 1835, pág. 43 y siguientes.

ción distinta. Por ésto los dolores son intermitentes; aun cuando la causa continuara obrando, existe un punto en que la capacidad de sufrir se agota momentáneamente, y transcurre entonces un periodo de reposo durante el cual se acumulan fuerzas para nuevos sufrimientos (1). Los sufrimientos y las alegrías morales se manifiestan también con este ritmo; las explosiones violentas van seguidas de estados más tranquilos, los que a su vez pueden dejar el puesto a emociones del momento. Concuerdá esto con la observación de Herbert Spencer, de que las manifestaciones de las emociones por medio del baile, de la poesía y de la música, tienen un carácter rítmico (2). Sin embargo, el placer se trasforma más fácil y rápidamente en dolor que el dolor en placer.

Los sentimientos más vivos de placer y de dolor van unidos a las funciones orgánicas intermitentes. Los sentimientos que se enlazan con la conservación del individuo y de la especie pueden tener el grado más alto de viveza porque las condiciones hondas de la vida orgánica en que se basan están sometidas a un ritmo natural. Las funciones especiales de los sentidos (principalmente de la vista y el oído) y la actividad representativa proceden de un modo más continuo y no están, por consiguiente, sometidos a tan grandes oposiciones. Por lo demás, es preciso recordar que un sentimiento puede ser muy intenso, sin ser violento (IV, 7, a).

(1) Ch. Richet, *Recherches experimentales et clinique sur la sensibilité*. París, 1887, pág. 303-307. Goldscheider, *Ueber den Schmerz*, pág. 41-45.—Como nota Sully (*Outlines of Psychology*, 2.^a edición, pág. 468), puede haber en este punto muchas veces una aparente excepción a esta regla, porque la excitación, causa del dolor, lleva perturbaciones siempre crecientes al organismo. Al mismo tiempo el recuerdo del dolor ya sentido puede unirse al presente y hacer que no se note su disminución.

(2) *Premiers principes*, trad. Caselles, part. II, cap. X. *Le rythme du mouvement*, § 86, pág. 238 y siguientes.

3. SENTIMIENTOS DE RELATIVIDAD.—En algunos sentimientos la relación más o menos grande de contraste, condición general para la producción de todo sentimiento, tiene especial importancia, porque constituye entonces todo el objeto y todo el contenido de la emoción. Podemos llamar a estos sentimientos (con Bain), *emociones de relatividad*; se les ha llamado también emociones formales. Tales son la *admiración* o la *sorpresa*, cuyo carácter esencial es el estar determinadas por la oposición de lo nuevo con lo habitual, o, en el caso de que intervengan representaciones, por la oposición de lo que acaece con lo que se esperaba. La admiración o la sorpresa forman parte de los primeros sentimientos del recién nacido, y se manifiestan desde sus primeras sensaciones de gusto (1). En todo estado afectivo intenso se hallará un elemento de admiración; inversamente, la admiración puede servir para dar entrada a los sentimientos más diversos (miedo, desilusión y desprecio, o alegría, amor y respeto). Por esto, antiguos psicólogos (Descartes, Malebranche) en su exposición de los distintos sentimientos, abrían la serie por la admiración. A los sentimientos de relatividad pertenecen además el de la novedad, los de la salud (sobre todo de la convalecencia) y de poder, los de lo sublime y lo ridículo. Sin embargo, la mayor parte de estos sentimientos implican además otros elementos, y no se ha agotado su esencia por el hecho de haberlos considerado como emociones de relatividad. (Acerca de los sentimientos de lo sublime y de lo ridículo, véase *infra* 8-9; acerca del de poder, *vide supra*, c. 1.)

4. EFECTO DE LA REPETICIÓN EN EL SENTIMIENTO.— Es una consecuencia necesaria de la ley de relación que la *repetición* frecuente disminuye la violencia del sentimiento. El segundo término, sobre el cual se destacaba

(1) Preyer, *Die Seele des Kindes*, 3.^o ed., pág. 92 y siguientes.

en el principio, llega a ser, necesariamente, más y más indistinto; la luz y la sombra se reparten de tal suerte, que el contraste desaparece poco a poco. Este proceso no es más que una forma de la universal *acomodación* propia de toda vida. En cualquier circunstancia, el ser vivo se esfuerza para ponerse en equilibrio con el medio en que se halla. De aquí resulta frecuentemente, respecto al sentimiento, que la frescura y el entusiasmo ceden el puesto a la indiferencia o la apatía, y terminan por no ser más que un recuerdo inexplicable. La acomodación nos debilita, haciéndonos realizar nuestras funciones con un menor gasto de energía. Si esto constituye un ahorro y, por consiguiente, una ventaja desde el punto de vista de la orientación en el mundo exterior y de la vida activa (véase II, 6, *d*) (1), es una pérdida cuando se trata del sentimiento. El elemento de admiración, siempre presente en toda emoción viva, parece perderse enteramente, por efecto de la repetición. La necesidad de ésta procede de que las experiencias de un ser finito son siempre limitadas; las modificaciones deben, forzosamente, formar un círculo.

S. Kierkegaard ha partido de esta ley psicológica para trazar el límite que separa la vida estética de la vida moral. Según él, en toda sobreexcitación y todo entusiasmo gozaríamos, a causa de nuestra esclavitud, por la intensidad de la acción en nosotros ejercida. El yo se dejaría llevar por las oleadas de la emoción surgida sin haberla querido. Pero el trabajo diario, la repetición, con su influjo enervante y deprimente, deberán, necesariamente, hacer ver si el sentimiento tiene otra fuerza que este hermoso fuego de un instante. Toda relación fija y duradera con los demás hombres, todo trabajo que tenga por fin la realización progresiva de una idea, tendría

(1) Véase *Ueber Wiedererkennen* (Vierteljahrsschr für wiss. Philos. XIV), pág. 48.

así por condición la repetición, y parecería, forzosamente, excluida por el abandono inmediato de sí, a la emoción, tan fácil de despertar cuando la relación se establece o la idea se concibe por primera vez. Lo que caracteriza la «concepción estética de la vida», según Kierkegaard, es que considera toda relación vital como un simple objeto de goce; en ella se ensaya, para tener una impresión nueva, pero se huye de la repetición (en una obra de grande aliento, o una cohabitación continua) porque no tiene nada que estimule, y lleva, por el contrario, a la laxitud. La «concepción moral de la vida» elige la repetición, sea adoptando un camino que reclama un trabajo constante, sea contrayendo una unión para toda la vida. El problema, para Kierkegaard, estaba en saber cómo es posible pasar de una de estas etapas a otra: «querer la repetición» (1). Según él, querer la repetición implica, a la vez, no temerla (como los «estetas») y no dejarse consumir por ella (como los «Philistins»).

Si es cierto que Kierkegaard considera el problema de un modo que revela su gran talento de observación psicológica, es, sin embargo, sorprendente ver con qué apresuramiento vuelve la espalda a la psicología. Piensa que el problema no podía ser resuelto por ella. Vivir en un perpetuo volver a empezar, sin que la emoción se debilita por esto, no es posible en su opinión, sino por un acto

(1) «El que sólo quiere esperar es un perezoso, el que sólo desea recordar es un voluptuoso; pero el que quiere la repetición es un hombre... Cuando se haya doblado el cabo de la existencia, se mostrará si se tiene el valor de comprender que la vida es una repetición, y si se tiene el placer de gozar con ello.» *Gjentaelsen. Et Forsøg i den experimenterende Psycologi*. (La repetición. Ensayo de Psicología experimental. Por Constantino Constantius. Copenhague, 1843, pág. 5.) Para más pormenor acerca de la importancia de la repetición en el pensamiento de Kierkegaard, véase mi libro *Sören Kierkegaard als Philosoph* (trad. alemana), pág. 100-104.

inexplicable, sobrenatural, de la voluntad. No ha visto que hay aquí una ley natural y psicológica en la que pueden apoyarse las exigencias de la moral, porque es preciso, en suma, que la moral, si no quiere quedar en el aire, o apelar incesantemente a lo sobrenatural, se fundamente en lo que es psicológicamente posible. Todo acto de voluntad debe hallarse en este caso.

En la esfera de la vida afectiva es necesario distinguir dos clases de intensidad: de violencia la una, de profundidad la otra (véase IV, 7, *a*). La primera es sólo amonada por la repetición; por el contrario, puede producir directamente la segunda. La violencia proviene de que la energía acumulada halla bruscamente una salida. Aquí el efecto de contraste tiene una importancia muy grande: sorpresa, admiración, sentimiento de la novedad, constituyen los elementos sociales del estado. Pero la energía puede también desprenderse sucesivamente, distribuyéndose en un tiempo más largo y en varios puntos diferentes. Esto puede tener lugar cuando el objeto de un sentimiento tiene un contenido múltiple que se revela poco a poco y que no se descubre quizá sino después de una cierta acomodación y un cierto hábito, del mismo modo que no se descubre vislumbres de luz en un espacio oscuro sino después de haber permanecido en él algún tiempo (V. A, 3 *c*). La ocupación continua o la cohabitación no interrumpida producen un nuevo nivel, un nuevo yo real, con relación al cual son posibles oscilaciones afectivas que no se habrían producido de otro modo. Es éste un punto capital en la *psicología de la fidelidad*.

Cuando establecemos una relación nueva entre nosotros y otro individuo, o recibimos una idea nueva, el sentimiento está principalmente determinado por la oposición entre el estado actual y el anterior, y es el elemento de admiración el que predomina. Pero una vez que el contraste ha desaparecido con la novedad, la atención puede hallar tiempo de aplicarse a cada uno de los as-

pectos particulares del objeto. Surge, por decirlo así, un análisis, gracias al cual el sentimiento puede ser en adelante determinado por los aspectos y las cualidades particulares del objeto, y no ya sólo por la impresión de conjunto. La riqueza interior (cuando la hay) suple al brillo exterior. En tanto que nos adaptamos a ello, el objeto del sentimiento descubre su esencia y se coloca bajo diferentes luces, y, por otra parte, los distintos elementos que componen la naturaleza del individuo, cambian acciones y reacciones con el objeto. La relación fundamental puede de este modo contener toda una multitud de relaciones variables. Por lo mismo, el sentimiento se amplía, se extiende a una esfera cada vez más vasta de la vida, y puede ser alimentado por fuentes bastante más numerosas que al principio. Tal es el caso, por ejemplo, de la relación que nos une a un individuo con el que vivimos. El aumento verificado en el interior del sentimiento primitivo no aparece con frecuencia con claridad sino cuando la unión es sometida a una prueba; puede entonces producirse de nuevo un paso de la forma diseminada a la concentrada, lo cual prueba bien que el capital empleado ha producido intereses (1).

Todo depende aquí *de la riqueza y de la extensión* del contenido del sentimiento. Cuanto más limitado es nuestro yo, es decir, cuanto se refiere a nuestro interés, más, también, se agotarán pronto las probabilidades de renovar y refrescar el sentimiento. Los sentimientos simpáticos muestran en este punto su superioridad con relación a los egoístas. Una simpatía amplia, un interés unido a objetos elevados y considerables conservan la frescura de la emoción o hacen posible otra nueva, a despecho del in-

(1) Hemos descuidado en este lugar el influjo de las representaciones (VI, B.) que puede ejercerse en el mismo sentido — así como la sustitución de los motivos (VI, C, 1-2) que puede igualmente intervenir, y el influjo de la voluntad (VII, B, 2).

flujo deprimente de la repetición. Un sentimiento de este género es un renacimiento de la exuberancia repentina del principio (V. B, 4) que comienza por atribuir un valor y una realidad a toda representación que surge, pero que bajo el influjo ya de las repeticiones, ya de las desilusiones, se cambian fácilmente en apatía o en desaliento.

Para aclarar el influjo de la repetición en el sentimiento, tomaremos un hermoso ejemplo de las «Cartas de Suiza», de Goethe.—Se trata de impresiones sublimes experimentadas durante un viaje por las montañas suizas.—«Un joven que habíamos tomado para acompañarnos desde Basilea nos dijo que desde hace mucho tiempo este espectáculo no le parecía tal como la vez primera y daba la palma a la novedad. Yo prefiero decir que cuando vemos por vez primera un espectáculo semejante, nuestro espíritu, que en modo alguno está hecho a él, empieza a ensancharse, y ésto nos produce un doloroso placer, un exceso de contenido que conmueve el alma y nos arranca lágrimas de alegría. Por este hecho, el alma gana, sin saberlo, en grandeza absoluta, y desde entonces ya no es capaz de esta primera sensación. El hombre cree haber perdido, pero en realidad ha ganado: *lo que pierde en goce, lo gana en aumento interior*».

Hay, pues, inevitablemente muchas pérdidas que no volverán a encontrarse nunca. Ocurre con la emoción naciente lo que con la primera inspiración del recién nacido, por la cual el pulmón se ensancha instantáneamente de tal suerte que ya nunca se vaciará del todo; ninguna inspiración ulterior podría, pues, reproducir exactamente la primera. En este sentido, la repetición es imposible. Pero el pesimismo comete error al considerar ésto como una simple pérdida; visto de otro lado, es una ventaja considerable. Ahora bien; el lado desde el cual se quiere considerar la cosa, depende de la concepción general que nos formemos de la vida.

5. EMOCIÓN Y PASIÓN. — La oposición entre el influjo de la repetición y el de la adaptación en el lado activo y el pasivo de nuestra naturaleza nos incita a poner de relieve la oposición establecida por los antiguos psicólogos (sobre todo, desde la excelente exposición de Kant en su *Antropología*, § 71), entre la emoción y la pasión. Por *emoción* entenderemos, pues, una ebullición súbita del sentimiento que domina durante algún tiempo al espíritu y suspende la asociación libre y natural de los elementos intelectuales. La *pasión*, por el contrario, es el movimiento afectivo arraigado por el hábito y que ha llegado a ser una segunda naturaleza. Lo que la emoción es con violencia y expansión en un momento particular, lo es la pasión en las profundidades del alma, como una reserva de energía en disposición de ser empleada. Asimismo la pasión no excluye la reflexión tranquila; por el contrario, se expresa mediante un pensamiento que domina todo el campo de nuestras representaciones. «La emoción, dice Kant, obra como el agua que rompe un dique; la pasión, como un torrente que se hunde cada vez más en su lecho... La emoción debe ser considerada como una embriaguez que fermenta; la pasión como un delirio que cobija una idea, la cual se aloja cada vez más profundamente en él».

El sentimiento nace muchas veces en el estado de emoción, y—cuando va alimentándose sin cesar—se transforma en pasión. La cólera y el disgusto son emociones; el deseo de venganza y la melancolía son pasiones. La corriente más profunda y más central en el ser humano está formada por su pasión dominante, condicionada y preparada por su naturaleza innata, y que alimentan en seguida, desarrollan y aclaran todas sus emociones y experiencias ulteriores.—La repetición tiene sobre la emoción otro influjo que sobre la pasión; aminora la primera y alimenta la segunda.

De igual modo que la emoción puede abrir camino a la pasión, ésta puede expresarse en forma de emoción, aun

cuando puede también satisfacerse en modo tranquilo y bien reflexionado.—Por el modo cómo se satisface, la pasión puede suscitar emociones de otra especie que la que le es propia. Por ejemplo, cuando el amor a la patria excita, en el momento del peligro, el valor guerrero y el deseo de combatir, o en el momento en que se realiza un asesinato, friamente premeditado, se despiertan tendencias salvajes que llevan al asesino a maltratar a su víctima de modo inútil para su objeto (1).

Como intermediario entre la emoción, que es una efervescencia momentánea, y la pasión, que se basa en una disposición afectiva arraigada y fija por la repetición, existe el *humor* (2), suspensión provisional de la conciencia en una especie de sentimiento. Designa un estado más duradero que la emoción, pero no se ha acrecido grandemente por la repetición, como la pasión. No trae inmediatamente una acción exterior, explosiones súbitas como la emoción, ni un trabajo constante como la pasión. Un solo y mismo humor puede a su vez presentar *variaciones*, por ejemplo, a propósito de los sonidos sucesivos de un trozo de música, cuyo efecto general es, sin embargo, el mismo, o los distintos elementos de una serie de recuerdos, que, no obstante, alimentan todos el mismo humor. Las

(1) Véase Anselm von Feuerbach: *Aktenmäßige Darstellung merkwürdiger Verbrechen*. Giessen, 1828. I, pág. 93: «No es preciso, por tanto, considerar como una ficción mentirosa y una ruín excusa lo que cuentan algunos asesinos en sus confesiones a propósito de una especie de rabia o frenesí que se habría apoderado de ellos en el momento de la ejecución; les habría privado de toda reflexión, e impulsado con fuerza irresistible, de suerte que no sabían lo que querían, e ignoran después lo que han hecho... Todo lo que ocurre en la ejecución del crimen, no podría explicarse por el móvil principal.

(2) La teoría precitada (VI, D, 1) de James-Lange se adapta mejor a la emoción que a la pasión y el humor. Véase David Irons, *The nature of emotion*. *Philos. Review* VI, págs. 486-488.

variaciones son sentimientos de relatividad en un grado más alto que los humores, de igual modo que las emociones lo son en mayor grado que la pasión.

6. EL PESIMISMO Y LA LEY DE RELACIÓN.—Schopenhauer ha fundado su filosofía pesimista sobre una falsa explicación de la ley de relación. Según su teoría, toda conciencia tiene por fondo una ciega, pero incoercible voluntad o impulso que se enlaza a la vida e impulsa a los seres conscientes a conservar y propagar su existencia. Todo lo que vive y siente quiere ante todo vivir. Esta «voluntad de vivir» no sería motivada por el hecho de que la vida fuera un bien, que nos procurara placer y alegría; la relación sería inversa, e imaginaríamos que la vida trae la felicidad, porque estamos constantemente impulsados por una fuerza oscura a adherirnos a ella. Lo que se llama placer provendría de la satisfacción de una necesidad; es la necesidad, unida al dolor, lo que sería verdaderamente positivo; el placer, por el contrario, sería algo negativo, no haría más que indicar el término de la necesidad, y no aparecería como positivo sino por efecto de su contraste con la penosa necesidad. Los bienes mayores de la vida, la salud, la juventud y la libertad, no son, según él, bienes sino porque se oponen a la enfermedad, a la decrepitud y la coacción.

La teoría de Schopenhauer está en contradicción radical con la importancia biológica del sentimiento. Si existiera verdaderamente un ardor tan inextinguible que no se apaciguara sino por momentos, para volver a empezar de nuevo con toda fuerza, no tardaría en consumirse él mismo. Siempre y en todas partes el dolor se presenta unido con lo que daña la vida o amenaza su existencia. Por esto el dolor y la pena no pueden ser el elemento fundamental y positivo, cuya acción sería impedida e interrumpida por las experiencias hechas en el curso de la lucha por la vida. Si se quiere llamar tendencia o

voluntad a la propensión al movimiento que preexiste ya en el despertar de la conciencia, esta tendencia no podría *por sí misma* acarrear pena o dolor. No pueden éstos nacer sino cuando la tendencia halla un obstáculo excesivo para ella. No es en modo alguno necesario que una tendencia enérgica vaya acompañada de pena. Por el contrario, en tanto es desarrollo naciente de la actividad, irá de ordinario unida a un sentimiento de placer (véase VI, B, 2. c). El ejercicio normal de las funciones orgánicas está unido a un estado fundamental de felicidad, a un sentimiento de facilidad y de libertad, al que indudablemente no dedicamos sino raras veces nuestra atención, y que de ordinario notamos solamente cuando sustituye o es sustituido por un estado de malestar. La salud, la juventud y la libertad son justamente bienes porque hacen posibles el desarrollo y el empleo completo de nuestras fuerzas. Un sentimiento vital morboso no tarda en paralizar todas nuestras fuerzas, las enfermedades mentales comienzan en general por perturbaciones y por un cambio enfermizo del sentimiento vital. La importancia y el valor positivo de éste no proceden de que él mismo se coloque en primera línea, sino de las consecuencias que acarrea y de que es condición.

Schopenhauer niega en absoluto el proceso psicológico, merced al cual la evolución del conocimiento aprovecha también al sentimiento. Lleva la inconsecuencia hasta admitir sentimientos desinteresados (los goces del arte y de la ciencia, la simpatía, la piedad, principalmente); pero no puede explicar en qué difieren de los puros sentimientos elementales. Según él, el hombre, a pesar de todos sus pensamientos y sus ideas, es enteramente tan brutal como la bestia; persigue los mismos fines; sólo que el animal llega a su fin con mucha más facilidad y muchos menos tormentos y dolores (1). Desde

(1) «Al final y en realidad, no se trata aquí sino de las mismas

este punto de vista, Schopenhauer es un adversario decidido de la hipótesis de la evolución, y, no del todo sin razón, frente a las exageraciones de un optimismo en éxtasis «ante los magníficos resultados a que hemos llegado». Es incuestionable que los instintos brutales de la conservación personal dominan todavía en gran parte en la vida; pero la hipótesis de la evolución puede también muy bien admitirlo sin abandonar su teoría fundamental. Una cosa es la existencia real de una evolución, y otra los resultados ya obtenidos en el punto en que actualmente nos encontramos. Sería inconcebible que la evolución de las representaciones y de los pensamientos admitidos por todos lados, no haya tenido absolutamente influjo alguno en la vida afectiva. En todo caso, es un notable progreso que las tendencias de que se habla estén en adelante obligadas a justificarse, uniéndose a fines más o menos ideales y universales (en la familia, el Estado, etc). Es una inconsecuencia por parte de Schopenhauer admitir que el «querer vivir» que se agita y reina en todos y en cada uno sea susceptible de quedar suprimido, como ocurre en la compasión, la contemplación artística, el pensamiento científico, el ascetismo religioso. Si dominara sólo el querer vivir, ¿de dónde procedería, pues, la fuerza capaz de suspenderlo o suprimirlo por entero? (1).

Es comprender mal la ley de relación creer que el placer debe siempre tener al dolor como segundo término. El placer nos sorprende más cuando sucede al dolor; pero

cosas que el animal por su parte obtiene también, y ciertamente con un gasto incomparablemente menor de emociones y tormentos.» *Parerga und Paralipomena*. Berlín, 1851, II, página 260. «El animal tiene todas las emociones del hombre... la gran diferencia entre ambos proviene únicamente del grado de percepción de la inteligencia.» *Ueber den Willen in der Natur*. 2.^a ed. pág. 28.

(1) Acerca de Schopenhauer y su filosofía, véase mi *Geschichte der neueren Philos*, II, pág. 253-260.

puede también muy bien tener como segundo término un placer menor, y esto es verdad, en particular, siempre que el instinto de conservación personal no obra inmediatamente. La lucha por una existencia humana más elevada y más noble, tiende por consiguiente a rechazar el instinto inmediato de conservación, y a abrir un acceso, lo más amplio posible, a los bienes que son más que una satisfacción de la simple necesidad de vivir.

Es una manera de hablar falta en sí de sentido, llamar negativos a un placer o a un dolor. Todo sentimiento, en cuanto tal, es un estado real y, por consiguiente, positivo. *Hasta una alegría ilusoria o imaginaria es una alegría real.* El sentimiento que se determina ante todo por su contraste con otro, no es por esto menos real y menos positivo. Las alucinaciones de dolor son dolores reales, efectivos. El hipocondriaco experimenta un malestar real, y no admite que se le disuada de ello. Estas expresiones de positivo y negativo, verdadero y falso, no pueden tener aquí sentido más que relativamente a la realidad o a la no realidad del *objeto* del sentimiento. Toda crítica de los sentimientos no puede ser más que una crítica de sus causas y de sus objetos.

7. NO HAY ESTADOS NEUTROS.—Así como se ha hablado de placeres positivos y negativos, se ha pensado también que habría un cero, es decir, un punto de indiferencia en el que no se sentiría ni placer ni dolor. *Es una cuestión magna, saber si hay realmente estados neutros* de esta clase. Consideraciones puramente teóricas podrían sin duda llevar a concebir, en la línea que va del mayor placer al mayor dolor, un punto central situado a igual distancia de ambos extremos. Pero este punto puramente teórico no puede ser la expresión de un estado real de conciencia. Si llegamos a él viniendo del dolor, nos parecerá un placer; si, por el contrario, partimos del placer, nos parecerá un dolor —lo uno y lo otro mientras no tenga

lugar una acomodación. Esto no es más que un simple corolario de la ley de relación.

Si es aquí difícil de poner en claro la experiencia inmediata, se debe, precisamente, a que la ley de relación nos hace considerar ciertos estados como indiferentes cuando volvemos a encontrarlos en un momento de gran excitación. Sin embargo, la verosimilitud parece estar de parte de los psicólogos que sostienen que una observación sutil y minuciosa descubrirá siempre, en los estados aparentemente neutros, ligeras oscilaciones de placer o de dolor. Hasta los pensamientos más abstractos van siempre asociados a débiles sensaciones de bienestar o de mal-estar. Como ejemplos de estados o de excitaciones neutras (*neutral excitements*) del sentimiento, Bain cita el asombro. Y, sin embargo, a causa de la excitación y de la iniciación del movimiento de las fuerzas mentales, debe ciertamente considerarse como un placer; lo mismo, por otra parte, que toda otra actividad libre y joven. Por el contrario, si el asombro precede al temor, la tristeza, el desprecio o la cólera, entonces será un sentimiento desagradable. El asombro no siempre forma parte de los sentimiento violentos cuyo objeto queda completamente en la sombra en comparación con la emoción misma; pero, no obstante, no por esto es neutro.

Podemos muy bien concebir una serie no interrumpida de intermediarios entre el placer y el dolor, sin que sea necesario introducir en la serie un punto neutro. Se encuentra por medio de experimentos, por ejemplo, poniendo la mano sobre un objeto cuya temperatura crece, que, en cierto momento, nacen ligeros sentimientos desagradables al lado de la sensación agradable de calor; estos sentimientos crecen gradualmente y acaban por rechazar completamente al sentimiento agradable (1).

(1) Horwicz, *Psychologische Analysen*, II, 2, Magdeburgo, 1878, pág. 26.

El fondo de nuestra vida afectiva actual, el sentimiento general de la vida, tiene, en condiciones normales, un carácter agradable, aunque en general no tengamos plena conciencia de él, porque, como acabamos de notar, nos valemos de nuestra libertad y de nuestra juventud para consagrarnos a actos que suscitan sentimientos más fuertes y más claros. Sólo en el período de convalecencia o cuando nuestra atención se dirige por una razón cualquiera sobre nuestra manera de ser, el sentimiento de placer ligado a la salud llega verdaderamente a nuestra conciencia.

La suposición de estados neutros proviene, no sólo de que se desdeñan los grados más tenues de placer y dolor, sino también de que se padece una confusión entre el estado general del espíritu y el efecto producido por algunas representaciones y experiencias particulares. Muchas impresiones y representaciones van y vienen sin suscitar sentimiento apreciable, o sin tener influjo bien claro sobre nuestro estado afectivo general. Este estado general no deja de estar determinado en cada instante por el predominio ya del placer, ya del dolor.

8. EL SENTIMIENTO DE LO SUBLIME.—Como ejemplos de sentimientos cuyo carácter está determinado por la ley de relación, insistiremos algo aquí sobre los sentimientos de lo sublime y de lo ridículo. El estudio de estos sentimientos podrá servirnos al mismo tiempo para mostrar cómo un sentimiento se desarrolla, en formas más elevadas, por el paso del dolor al placer, del egoísmo a la simpatía, y qué importancia tiene para este sentimiento la evolución del conocimiento.

El *sentimiento de lo sublime*, en sus formas más simples está emparentado a la vez con la admiración y el temor. Lo sublime es lo que nos aparece produciendo tal superabundancia de impresiones, que las proporciones ordinarias de nuestra intuición son superadas con mucho, sin que, no obstante, el objeto deje de obrar sobre nos-

otros con toda su fuerza. Tratamos de abarcarlo con la mirada sin conseguirlo en modo alguno, o, por lo menos, sin conseguirlo más que con gran dificultad. Tal es el efecto que producen las montañas elevadas y escarpadas, el desierto, la superficie del mar, el cielo estrellado. La idea del tiempo infinito produce también sobre nosotros la impresión de lo sublime, como cuando se nos dice, por ejemplo, que, suponiendo que un pájaro viniese una sola vez cada cien años a aflarse el pico contra una montaña inmensa, y que con esto la montaña acabase por ser desgastada, tal tiempo no representaría siquiera un segundo en la eternidad. Pero más todavía que la *inmensidad del tiempo* o *del espacio*, produce esta impresión *la fuerza que se desborda*. El sentimiento de lo sublime, ciertamente, es en un principio consecuencia de la idea de una fuerza humana extraordinaria y superior. El salvaje experimenta este sentimiento frente a un guerrero poderoso, ante cuya fuerza y habilidad para combatir las suyas propias no existen a sus ojos, así como nosotros sentimos la insignificancia de nuestra existencia en comparación con la infinidad del espacio y del tiempo. Lo sublime de la inmensidad en el tiempo y en el espacio (llamado por Kant sublime matemático) no obra sin duda únicamente sobre nosotros provocando en nuestra facultad de intuición una actividad más intensa que lo es de ordinario, sino también, y sobre todo, dándonos la impresión de una fuerza inmensa que obra en la masa formidable de los espacios y de los tiempos parciales. Como hemos tenido ocasión de ver con motivo de otra cosa (C, 9), nuestro interés es excitado por lo que es humano antes de la aparición del sentimiento de la naturaleza. El sentimiento de lo sublime, en tanto que es sentimiento de una fuerza superior, nace en el mundo humano (1) y se extiende de

(1) Cf. Grant Allen, *The Origin of the Sublime*. (Mind, Octubre, 1878.)

él a la naturaleza, porque las fuerzas naturales se conciben más o menos como análogas a la fuerza humana. Lo que se revela en el mugido de la tempestad y del mar, en la carrera de las nubes y en el cúmulo imponente de las montañas macizas, son los espíritus de los muertos y los dioses de la raza.

El sentimiento producido por una fuerza superior no será siempre un asombro o una admiración desinteresada. El poder de los fenómenos naturales comienza al principio por inspirar temor. Durante la lucha de todos contra todos el guerrero poderoso puede dirigir sus armas lo mismo contra los de su raza que contra los enemigos. Ciertamente que protege a sus compatriotas, pero exige en cambio su sumisión. En su grado inferior, las relaciones del hombre con la divinidad son del mismo género. El sentimiento que se experimenta frente a la divinidad tiene, sobre todo en el grado más inferior, carácter de temor. Sólo en el momento en que la divinidad aparece como un poder esencialmente tutelar y clemente, el temor se transforma en respeto (v. C, 8, *b*). Se encuentra sublimidad no sólo en el Jehová del Antiguo Testamento, que con una sola palabra crea un mundo y da leyes a su pueblo desde la cúspide del Sinaí, entre relámpagos y truenos, sino también en la doctrina del budhismo y del cristianismo sobre la infinitud de la misericordia y del amor divinos, frente a la cual las faltas y las miserias de la humanidad se desvanecen como una nube ante el sol.

El dolor asociado a las primeras formas del sentimiento de lo sublime desaparece en su evolución más elevada, al tiempo que los elementos intelectuales se hacen más ricos y más nobles, y porque el objeto del sentimiento va envuelto en simpatía. Hay en el respeto, como ya hemos hecho ver, un elemento de simpatía que le distingue del temor. Por eso no es justo decir, con ciertos psicólogos, que el sentimiento de lo sublime implica necesariamente un elemento penoso, bien admitiendo, con Edmond Bur-

ke (1), que frente a lo sublime se manifiesta siempre más o menos el temor o el espanto, o que, de una manera idealista, se encuentre, con Kant (2), un factor doloroso en el aplastamiento de nuestra naturaleza inferior y sensible, gracias al cual nuestra esencia suprasensible llega a manifestarse con mucha mayor claridad. El elemento doloroso desaparece cuando el sentimiento de lo sublime toma formas más puras y más elevadas. Al mismo tiempo se desvanece también el elemento egoísta implícito en el temor.

El contraste, condición necesaria para la aparición del sentimiento de lo sublime, no tiene, pues, en modo alguno, necesidad de presentar un carácter doloroso. Podemos hasta reconocer con alegría nuestra miseria, si al mismo tiempo nuestra alma se siente ensanchada y como saturada por la grandeza. Sacrificamos la vida para encontrarla mejor.

Aquí, como en tantos otros puntos de la vida consciente (v. V, A, 5; B, 8, *d*; C, 7-8; VI, B, 2 *e*), la sucesión precede a la simultaneidad. El sentimiento de nuestra miseria y el de la grandeza y elevación del objeto se sucederán con frecuencia algún tiempo en una especie de ritmo, hasta que acaben por producir, fundiéndose, el sentimiento de lo sublime propiamente dicho. Es en este agitado momento de la evolución del sentimiento cuando podrá haber un elemento doloroso. El sentimiento doloroso de una fuerza que abruma es propio de este grado.

9. EL SENTIMIENTO DEL RIDÍCULO.—Mientras que el sentimiento de lo sublime supone cierto desarrollo del espíritu, el del *ridículo* es posible en los grados inferiores de la evolución de la conciencia, cuando pueden aparecer

(1) *Philosophical Inquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful*. Part. II, sec. 1-2.

(2) *Crítica del juicio*, § 27.

representaciones precisas. Es más; aun antes de llegar a este grado, encontramos ya la expresión fisiológica de este sentimiento: la risa aparece antes de que podamos todavía tener conciencia de ningún objeto ridículo.

a. RISA SIN RIDÍCULO.—La risa puede nacer de *causas puramente físicas*, de suerte que entonces no es expresión de una emoción. Un frío vivo puede producir, no sólo estremecimiento, sino también risa. Los antiguos nos hablan de una risa convulsiva provocada por la ingestión de una hierba que crecía en Cerdeña (de donde la expresión de «risa sardónica»). La risa va unida muchas veces a ataques de convulsiones histéricas (1). Los gladiadores heridos en el diafragma morían riendo. Luis Vives (*De ánima*, libro III) cuenta de sí mismo que la primera vez que comía después de un largo ayuno, no podía menos de reír. Conviene añadir aquí la risa provocada por el cosquilleo; un niño de ocho semanas ríe ya cuando se le hacen cosquillas en la planta del pie.

Estos fenómenos deben contarse desde luego en el número de los reflejos. Sólo para el último de los citados puede haber duda, pues según Preyer, el niño no ríe más que si está de *buen humor*. Ahora bien; esta disposición basta por sí sola para excitar la sonrisa o la risa. Ya en los primeros días de la vida se observa en el niño que está satisfecho y dormido, una ligera elevación de los ángu-

(1) Laycok (*On the reflex functions of the brain, in British and foreign Medical Review*, 1845, vol. 19.º, p. 306) menciona un caso de risa refleja producida por una epilepsia debida a un tumor del encéfalo.—Una mujer en estado hipnótico, era presa de un acceso de risa *loca*, aun cantando canciones graves, cuando se la oprimía ligeramente el hueso nasal. En cuanto cesaba la presión, la risa se suspendía y la cara volvía a tomar la fisonomía inexpressiva de antes.—Preyer. *Die Entdeckung des Hypnotismus*, p. 33.—V. igualmente G. Lange. *Les Emotions*, traducción de Dumas, págs. 103 y siguientes.

los de la boca (por oposición a su depresión, que expresa el disgusto y que muchas veces es precursor de las lágrimas). La sonrisa verdadera no aparece, sin embargo, más que en la cuarta semana; va asociada a los ojos brillantes y a una expresión general de bienestar imposible de describir. Al mismo tiempo el niño lanza una especie de mugido, repetido varias veces y que expresa también claramente un sentimiento de bienestar. La risa no es más que un refuerzo de la sonrisa y de esos gritos, y como ellos no es en su origen más que la *expresión de un sentimiento inmediato de bienestar, que tiene su razón en la cenestesia* (1). Así como el niño pequeño, el idiota, que, según la frase de Eschricht, es un niño pequeño en el cuerpo de un niño mayor o de un adulto, expresa también su estado de bienestar con la sonrisa y la risa. Muchos idiotas ostentan una sonrisa perpetua y ríen con frecuencia a carcajadas, sobre todo cuando se les da de comer, cuando se les acaricia y oyen música. En la mayoría de ellos esta risa no puede producirse por representaciones determinadas (2).

Ya en la risa causada por el cosquilleo puede intervenir un influjo central. De ordinario no reímos cuando estamos prevenidos contra el cosquilleo, y por esto no podemos hacernos cosquillas a nosotros mismos. Es necesario, pues, que haya algo súbito e inesperado en la excitación, y que después del primer contacto se despierte una vaga seguridad de su duración (con la misma intensidad), seguridad que se ve fallida, puesto que el contacto cesa instantáneamente después, para recomenzar inmediatamente. Veremos que existe, en este punto, una analogía en-

(1) Darwin. *L'expression des émotions*, trad. del inglés por los doctores L. Pozzi y René Benoît, págs. 214 y siguientes.—Preyer. *Die Seele des Kindes*, 3.^a ed., pág., 232 y siguientes. Más tarde la sonrisa puede ser un resto o un sustituto de la risa.

(2) V. Eschricht. *Om Muligheden af at helbrede Idioter* (Sobre la posibilidad de curar a los idiotas), Copenhague, 1854, p. 76.

tre la risa excitada por el cosquilleo y la que proviene de la representación de algo ridículo.

δ. RISA, EXPRESIÓN DE UN SENTIMIENTO DE PODER Y LIBERTAD.—El sentimiento de placer, que es la más simple de las causas psíquicas de la risa, se produce muchas veces, por la fuerza de las cosas—tanto más cuanto la vida es más literalmente una lucha por la existencia—por *impresiones que satisfacen el instinto de conservación e interesan el amor propio*.

Un sentimiento del yo, fuerte y súbitamente despertado, se expresa fácilmente por la risa. En los idiotas de un grado superior al que acabamos de mencionar, el contento de sí mismo es la causa más frecuente de la risa. Dos condiciones concurren, pues, aquí: lo repentino, lo inesperado y el sentimiento enérgico de su yo. Encontramos esta risa en una forma característica, sobre todo donde ha habido una lucha ruda e incierta pero que de pronto termina por una victoria, de suerte que lo que antes amenazaba nuestra vida, yace ahora sin fuerza y sin capacidad para perjudicar. De aquí los *gritos de alegría* lanzados por los héroes de Homero sobre el cadáver de su enemigo vencido. Lo que estalla entonces no es sólo el sentimiento de salvación y de libertad. La imagen del adversario en toda su fuerza y su poder peligroso es reemplazada de pronto por la del mismo adversario aplastado y detenido en sus magníficos proyectos. *La necesidad de hacerse pesar sobre la anulación y la impotencia del enemigo vencido*, contrastando con su estado anterior, se expresaba muchas veces por insultos bárbaros dirigidos a los prisioneros o a los cadáveres. Esta clase de risa halla siempre ocasión de manifestarse, en formas más o menos brutales, mientras la vida sea, aun en la especie humana, una lucha por la existencia. Thomas Hobbes, también, ha visto uno de los puntos esenciales, cuando explicaba la risa por un movimiento súbito de vanidad «sudden glory», *Elements of Law*

I, 9, 13). Hobbes, en virtud de su teoría sobre el estado natural concebido como una lucha de todos contra todos, debía ser conducido, naturalmente, a atribuir importancia capital *al sentimiento del yo o de su propio poder*. Pero lo que hay incompleto en su concepción, es que no ha investigado si el sentimiento de poder que hace explosión en la risa sufre cambios esenciales y toma carácter diferente según la naturaleza de los objetos que la ocasionan. Allí dondè haya lucha, al servicio de cualquier causa, se podrá encontrar en los combatientes un elemento de ironía en la manera como consideran los proyectos y los esfuerzos del adversario. Esta forma del sentimiento del ridículo hállase hasta en la poesía y la polémica religiosas. He aquí un pasaje del Salmo II (V. 2-4): «Los reyes de la tierra se han levantado y los príncipes se han unido contra el Señor y contra su Cristo».—«Rompamos sus lazos y arrojemos su yugo lejos de nosotros»; «el que habita en los cielos se reirá de ellos y el Señor se burlará de ellos». Y cuando Pascal se defiende contra la censura que le dirigian los jesuitas por haberse servido, en sus «Provinciales», de la risa como de un arma, les responde: «Así como hay dos cosas en las verdades de nuestra religión, una belleza divina (que las hace amables) y una santa majestad... hay también dos cosas en los errores: la impiedad que los hace horribles y la impertinencia que los hace ridículos. Por esto... los santos tienen para el error los sentimientos de odio y de desprecio, y su celo se emplea por igual en rechazar con fuerza la malicia de los impíos y en confundir con risas su desacierto y su locura..., en lo cual sigue el ejemplo de Dios mismo.» (*Cartas a un provincial*, XI.)

El hecho propio de que se pueda emplear la risa como un arma demuestra, claramente, su poder. No es posible reirse de otro, sino cuando éste es más débil, aunque lo que se expresa de este modo no es siempre una superioridad real. La *confusión* y la *turbación* puede expresarse por la sonrisa y por una risa forzada. Aún más; el sentimiento

de una completa impotencia, cuando a pesar de ella no puede uno darse por vencido, se manifiesta de este modo. En la «Caída de Lucifer», del poeta dinamarqués Paludán-Müller, Lucifer ríe por primera vez, cuando «con temblor sin igual y, sin embargo, con *arrogancia* inflexible» toma posesión de su reino.

La teoría de Hobbes explica muy naturalmente el hecho de que a nadie le guste ser objeto de burlas. Hay muy pocas gentes capaces de tomar la cosa tan alegremente como Sócrates, cuando se levantó, durante la representación de las «Nubes», para que se pudiese comparar mejor la caricatura con el original. El solo hecho de que una cosa tenga un lado que se pueda prestar a la risa, basta para mostrar que no representa el poder absoluto. Por esto precisamente nos es, de otra parte, tan agradable encontrar algo ridículo siempre que una autoridad se nos impone y nos exige una sumisión completa. Todo lo que es sublime, toda consideración y toda dignidad tienen un enemigo peligroso en la risa. La risa aquí no es tanto una expresión de superioridad como de liberación. Aun cosas que, en circunstancias ordinarias, no nos parecerían en modo alguno ridículas, conviértense en tales cuando se destacan sobre una situación de seriedad forzada. Los muchachos jóvenes pueden, cuando están en clase, encontrar ridículas las cosas más insignificantes. El solo hecho de que pueda suceder algo sin permiso de la autoridad dominante basta ya para despertar la *conciencia de una cierta libertad*. Cuando las autoridades están a punto de perder el poder, se hacen, naturalmente, objeto del sentimiento del ridículo. La aparición de la poesía cómica (Aristófanes, Molière, Holberg) indica siempre un cambio en la historia, un punto en que hace explosión el sentimiento de libertad.

c. RISA SÍMPÁTICA (*humour*).—Sin embargo, la burla no es, en modo alguno, un elemento necesario del *sentimien-*

to del ridículo. Hay también una especie que tiene por base la simpatía. Cuando un lazo íntimo une al que ríe con el objeto de la risa, nace un sentimiento nuevo y original. Tal es el caso cuando al reírnos de lo que hemos dicho o hecho nosotros mismos un momento antes, nos abandonamos, aunque tengamos necesariamente distinta interpretación de nuestra acción no razonable que el que la considera sólo desde fuera o como adversario. Burlarse de uno por quien se tiene simpatía es tanto como burlarse de sí mismo. Hay aquí como un sentimiento doble: se ve el valor del objeto a través de su lado flaco. En un solo y único instante se aplican dos criterios diferentes. Esto ocurre, por ejemplo, cuando nos reímos de la torpeza, del miedo irracional o de la ingenuidad de un niño. Hay aquí una especie de lazo subterráneo entre el que ríe y el objeto de la risa. La risa está desprovista de su espina. El sentimiento del ridículo que tiene por base la simpatía se llama el *humour* (1). Puede ser algo más que una disposición transitoria. Puede desarrollarse de modo que se convierta en una disposición fundamental, una manera de comprender la vida, que tiene sin duda un ojo abierto sobre lo que el mundo ofrece de limitado, de doloroso, de insignificante y de discordante, y que pone todo esto en un vivo contraste con lo que ofrece de grande y de considerable, pero que, sin embargo, ha dominado toda amargura por su profunda simpatía hacia todo lo que vive y por su firme confianza en las potencias que rigen la naturaleza y la historia. La concepción humorística de la vida se ha hecho cargo de la experiencia, la cual nos enseña que hasta lo grande y lo sublime tienen sus límites, su lado finito, y si se ríe de lo pequeño y limitado, no olvida que esa es la forma de un contenido que tiene su valor. Se hace cargo

(1) V. el desarrollo que ha tomado esta idea en la estética alemana, sobre todo con SOLGER (LOTZE: *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, págs. 375-377).

de los límites de la grandeza como de la imperfección de la felicidad y sabe por experiencia que detrás de exteriores pequeños y mezquinos puede ocultarse un gran tesoro.

La poesía cómica no descansa sólo en un sentimiento de libertad, sino también en una concepción más o menos claramente humorística de la vida. Se distingue del epigrama o de la sátira, en que domina el elemento egoísta o cuando menos antipático y en que ataca a una persona o a una cosa particular y determinada. Sólo con el *humour* como base se hace el arte realmente libre. El poder en que se apoyan el humorista y el poeta cómico ya no es su propio yo en oposición al de los demás, sino que, poniendo al desnudo lo que es bajo e insignificante, defienden la verdad y la razón. El sentimiento del poder no es, pues, aquí egoísta; aquello cuya nulidad se ve es sólo lo que, en el objeto de la risa, contradice la verdad y el bien. Así ocurre que muchas veces, después de haberse burlado de alguien, se siente la necesidad de añadir que no obstante, a decir verdad, es una buena persona (1).

d. EL RIDÍCULO DESCANSA EN UN EFECTO DE CONTRASTE.—Tenga por base la antipatía o la simpatía, todo ridículo tiene de particular que una cosa impotente nos aparece *subitamente* en su nulidad, a consecuencia de su *oposición* con un poder superior. El ridículo supone que por un instante nos dejamos pasar por juguete, engañar por una ilusión, mecemos en un sentimiento de seguridad o halagar por una esperanza, y que todo esto *ha quedado reducido de*

(1) ROUSSEAU (en su *Carta a d' Alembert*) echa en cara a MOLIÈRE el haber pintado, en el *Misántropo*, a un hombre honrado con rasgos ridículos. LESSING hace notar con este motivo la diferencia que haya entre la risa y la irrisión (*Dramaturgie de Hambourg*, núms. 28-29). Ya ARISTÓTELES distinguía la sátira de la comedia (*Poética*, c. IV).

un solo golpe a la nada, o se ha cambiado en lo contrario (1). El elemento psíquico del cosquilleo es, como ya hemos dicho, la expectación que suscita y que inmediatamente se ve fallida. El niño ríe de todo movimiento repentino, sobre todo cuando se repite a intervalos; como cuando, por ejemplo, se baja uno delante de él para volverse a levantar inmediatamente y se repiten estos dos movimientos alternativamente. Una liberación repentina de situaciones penosas y peligrosas produce el mismo efecto. Todo juego de espíritu descansa en la expectación que se despierta planteando un «nudo» o anunciando la solución de un enigma—nudo y enigma cuya nulidad aparece inmediatamente después. *Todo efecto cómico es una clase de efecto por contraste*.—En un *vaudeville* representado hace algunos años en los «Bouffes Parisiens», se representaba un personaje que, desde el principio de la pieza, permanecía tranquilamente sentado en un rincón del proscenio, sin que al parecer le conmoviese nada de la acción. De vez en cuando, la gente se preguntaba qué haría allí sentado. Por último, alguien le dirige la palabra, pero otro le interrumpe en seguida: «No le habléis, ¡es sordo!» De este modo se explicaba su papel pasivo. Pero en el mismo instante el personaje añadía con una expresión completamente melancólica: «¡y mudo!», lo cual provocó una risa loca, en toda la sala (2).

El efecto de contraste, sobre el cual descansa el ridículo, nace de que dos pensamientos o dos impresiones, que suscitan por su parte cada una un sentimiento, al des-

(1) Es lo que hace resaltar sobre todo KANT (*Crítica del Juicio*, § 53, Rem.). ZEISING (*Aesthetische Forschungen*. Francfort, 1855, págs. 282-290), y SPENCER (*Physiology of Laughter* [Essays, volumen I]).

(2) Por lo que puedo recordar, la pieza era una parodia del Congreso diplomático reunido para arreglar los asuntos griegos, y Grecia era admitida en aquel Congreso, pero sin derecho a tomar parte en las negociaciones.

truir la última lo que la primera edifica, chocan de pronto. Es imposible dar una razón lógica más profunda del efecto que se produce entonces; del mismo modo que no es posible asignársela al hecho de que dos colores complementarios se hagan resaltar mutuamente. La explicación que se ha dado muchas veces del ridículo (especialmente entre nosotros, S. Kierkegaard en *Uvidenskabelig Efterskrift*, obra póstuma extra-científica, página 384 y sig.), haciéndole descansar en una contradicción, es demasiado abstracta y demasiado estrecha. Aun siendo verdad que se pueda formular muchas veces el choque del que nace el sentimiento del ridículo como una contradicción lógica (por ejemplo, ser sordo y mudo y, sin embargo, decir uno mismo que lo es) no se llega tampoco al elemento verdaderamente específico, que consiste, esencialmente, en un contraste afectivo. No hay que confundir la *contradicción* lógica de dos pensamientos que son con respecto a una misma tesis, como sí y no, con la *oposición* real de dos sentimientos, uno de los cuales vence al otro por su intensidad. Evidentemente se requiere cierto desarrollo intelectual para percibir el ridículo, como es una condición del efecto de contraste de los colores que el ojo pueda percibir aparte cada color particular. Bajo este respecto, el sentimiento del ridículo es de la misma familia que la sorpresa y la admiración, que descansan igualmente en la oposición y el contraste (v. 3). Que en estos fenómenos es el elemento afectivo lo esencial, dedúcese del hecho de que no conciben la repetición y el hábito. Mientras el conocimiento (por ejemplo, el discernimiento de las contradicciones lógicas) se facilita y fortifica por la repetición, ésta embotada la sensibilidad. El ridículo no resiste a una repetición demasiado frecuente.

Hasta cuando nos reímos de una cosa lógicamente contradictoria, el sentimiento (antipático o simpático) del poder, desempeña siempre un papel. Nuestra razón, en

efecto, es lo que nos sirve de punto de apoyo para hacer nuestro juicio, y tenemos conciencia más o menos clara de él, cuando reímos de lo que no tiene sentido. Si al reír no celebramos nuestro propio triunfo, por lo menos celebramos el de nuestra razón.

e. LO SUBLIME Y LO RIDÍCULO — *El sentimiento del ridículo*, como *el de lo sublime*, descansa, pues, en un contraste. Pero, además, estos dos efectos forman a su vez *un contraste entre sí*. Ambos descansan sobre la misma relación fundamental, la de la grandeza con la pequeñez, pero vista desde dos puntos diferentes: desde arriba o desde abajo. Forman ambos, por su unión, el sentimiento que tiene el hombre instruido y experimentado frente a la existencia. Un hombre semejante es bien poco frente a las fuerzas cósmicas, pero al mismo tiempo es, a su vez, una fuerza capaz de vencer una resistencia. Por consiguiente, ha sobrepasado a la vez el enervamiento y el miedo; lo que forma su disposición fundamental es un sentimiento de lo sublime, mezclado de *humour*. El sentimiento mixto que resulta de ello es una especie de sentimiento de la vida cósmica (C, 8 b). En el arte se puede llegar cerca de este sentimiento, mezclando lo trágico y lo cómico. Ya Sócrates sostenía (en el «Banquete» de Platón) que corresponde a un mismo hombre componer tragedias y comedias. Esta opinión se ve ya confirmada por los antiguos trágicos griegos, que, a la par que tragedias, escribían piezas satíricas; pero sólo en el gran ejemplo de Shakespeare nos aparece toda la verdad de aquel principio.

F. — Influjo del sentimiento sobre el conocimiento

1. El sentimiento como poder de suspensión, de conservación y de elección. — 2. Impulso afectivo y asociación de ideas. — 3. La teleología del sentimiento y el mecanismo del conocimiento. — 4. La expansión del sentimiento: *a.* Efecto de anticipación y de realización; *b.* Efecto de idealización; *c.* Influjo estimulante y excitante.

Hemos mostrado en las secciones precedentes (B y C) cómo el encadenamiento de las representaciones es útil para los sentimientos y hace posible su desarrollo. Pero *más profundo todavía que este influjo de la vida intelectual sobre el sentimiento es el influjo de éste sobre aquélla.* La unión original del elemento afectivo con el elemento intelectual forma siempre el principio de la evolución psicológica superior en su conjunto; sin embargo, durante esta evolución — es decir, durante el progreso psicológico descrito en las secciones B y C — el elemento afectivo no desempeña en modo alguno papel puramente pasivo.

1. EL SENTIMIENTO COMO PODER DE SUSPENSIÓN, DE CONSERVACIÓN Y DE ELECCIÓN. — Al estudiar el desarrollo del sentimiento por medio del conocimiento, hemos supuesto que nada se oponía a la asociación de las representaciones. Pero el sentimiento mismo puede obrar como *obstáculo*. Si el sentimiento α se ha mezclado íntimamente con la representación a , podrá impedir la unión, natural en sí, de a con a_2, a_3, \dots o de a con b . En otros términos: podremos no seguir la marcha lógica de nuestros pensamientos, si el sentimiento se inclina a mantenerse unido a su objeto primitivo. El efecto producido se debe aquí a la pereza del sentimiento, transformado así en fuente fecunda de inconsecuencias, ya en la historia, ya

en la vida de cada día. Si los griegos no podían extender a los bárbaros su amor a la humanidad, se debía, no a una estrechez intelectual (aunque la insuficiencia de su experiencia histórica haya también contribuido a ello), sino al sentimiento nacional que les impedía poner sus ideas morales juntas y en perfecto acuerdo. El cristianismo derribó estas barreras, no por superioridad intelectual, sino por los sentimientos profundos que despertó. Después, en el cristianismo, la intolerancia ha levantado nuevas barreras e impedido el desarrollo natural de la religión del amor. Así, un resultado, al cual el pensamiento lógico parece poder conducir en *un* instante, exige, en la historia, años enteros para producirse: toda revolución de la vida afectiva es el resultado de las experiencias de largos periodos de tiempo.

Una vez franqueado el paso, el sentimiento se convierte en *guardián* fiel de lo que se ha adquirido. Su pereza viene, pues, aquí en ayuda del conocimiento. Por el hecho mismo de que *b* se funde con *a*, por intermedio de *a*, *b* arraiga en las profundidades del alma. El conocimiento gana en solidez y en seguridad, y sólo cuando arraiga así en el sentimiento, en el estado inmediato del individuo, llega a ser verdaderamente propiedad de la persona.

El solo hecho de que cierta representación o cierto conjunto de representaciones tenga por substrato un interés vivo o una pasión violenta, modifica su relación con las demás representaciones. Entonces forman aquéllas un *centro de asociación* más fuerte que lo hubiera sido sin ésto (v. V, B, 8 c, 11). En todas las experiencias, no se tiene en cuenta más que lo que, de una manera cualquiera, se relaciona con la representación sostenida y reforzada por el interés. Los demás elementos del universo no existen ya para la conciencia. El sentimiento produce aquí una *selección cualitativa*. Todas las representaciones que no armonizan con el sentimiento dominante, quedan ven-

cidas, como perecen los seres vivos incapaces de adaptarse a las condiciones dadas (1).

2. IMPULSO AFECTIVO Y ASOCIACIÓN DE IDEAS.—Algunos psicólogos han atribuido a las representaciones aisladas una tendencia a conservarse que las impulsaría a manifestarse en la conciencia con cierta intensidad, y a arrojar-se recíprocamente de ella con cierta fuerza. Pero la fuerza de cada representación (es decir, su aptitud para conservarse en la conciencia), no depende sólo de la representación (v. V, B. 6). *La fuerza de cada representación depende, en primer término, de su relación con las demás representaciones de la conciencia.* La representación que pueda apoyarse sobre mayor número de experiencias y de recuerdos, es la que tendrá más probabilidades de hacerse dominante. En segundo lugar, la fuerza de la repre-

(1) A lo que yo llamo centro de asociación, lo llama STÖRRING (*Zur Lehre von Einfluss der Gefühle auf die Vorstellungen. Wundt's Studien*, XII, a. 485) «centro de adición» (*Summations centrum*) porque varios sentimientos se unen a la representación particular y determinan su fuerza. Lo que yo «percibo», cuando empleo mi expresión, es el efecto que produce la representación con ayuda de los sentimientos que se unen a ella.—En una serie de investigaciones acerca de la asociación de ideas, SCRIPTURE (*Vorstellung und Gefühl Wundt's Studien*, VI, pág. 539), de 21 casos no ha encontrado más que dos en que el sentimiento despertado por una sensación evocara una representación. Las representaciones evocadas lo eran en su mayor parte directamente por las sensaciones. Era de esperar, porque el influjo de los sentimientos sobre las representaciones supone que la conciencia puede obrar *sin el concurso de la voluntad*, y entregada a sí misma. Ahora bien, esto no es nada fácil en las condiciones más o menos artificiales, que supone siempre una experimentación psicológica (v. I, 8, d; V. B. 8 c). Lo que sucede raras veces en la experimentación es muy frecuente en la observación simple, y no hay razón para concluir (con STÖRRING) de las investigaciones de Scripture, que no es el sentimiento mismo, sino las sensaciones vitales asociadas a él, las que producen las representaciones.

cubrir muy claramente cómo la inteligencia del criminal ha sido cegada, turbada por el poder mágico de impulsos que han logrado en él la omnipotencia; cómo ha sido aprisionada por el deseo, comprimida en el uso libre de su actividad, y cómo estas barreras han venido a ser justamente una de las causas principales que han concurrido a la ejecución de su acción». La realización de tales crímenes no es posible sino porque se ahoga no sólo la voz de la conciencia, sino todavía la del buen sentido.

Es imposible saber de antemano si un caso particular *vencerá el impulso del sentimiento o el encadenamiento de las representaciones*. Sólo la experiencia será quien decida. Otras circunstancias pueden todavía complicar las cosas. Un impulso afectivo que nos solicita con gran fuerza, puede justamente producir, por efecto de contraste, una viva representación de la ley moral y del interés que estábamos a punto de alcanzar; algunas de las manifestaciones más eficaces de la conciencia moral, se deben a tales efectos de contraste. En otros casos puede ocurrir que el enlace habitual de las ideas evoque imágenes capaces de suspender el curso de la emoción dominante. En el momento de poner la mano sobre el viejo rey *Duncan*, lady *Macbeth* se detiene por su semejanza con su propio padre. («Si no se hubiera parecido a mi padre dormido, hubiera realizado el acto»). Acto II, escena II, V. 12-13). ¡Un poco más de pasión, y la semejanza hubiera sido inútil!

Llegamos aquí al límite que separa el sentimiento de la voluntad. De hecho, la ceguera y el dominio absoluto de la pasión nacen raramente del funcionamiento puramente espontáneo de los sentimientos y de las representaciones; el hombre, por paradójico que esto parezca, puede *querer* engañarse a sí mismo y, a causa también de su pasión, rechazar la reflexión razonable. Cuando presiente que de mirar más de cerca lo que actualmente le parece el bien mayor, perdería su brillo junto a lo que considera como un bien menor o aun quizás un mal,

puede suspender preconcebidamente una reflexión que cambiaría totalmente sus disposiciones con respecto al objeto. Si la satisfacción de la pasión halla un obstáculo en su conciencia, el hombre podrá aún excitar su inteligencia y su imaginación para encontrar argumentos que ahoguen la voz interior. La contradicción íntima le es insoportable, y es preciso, a toda costa, desecharla. Por ésto, el hombre desempeña frente a si mismo el papel de un abogado sofista. En toda pasión se pueden descubrir sofismas así ocultos. Tal es lo que se advierte en forma más débil, en la complacencia con que conservamos, adornamos y perseguimos nuestros pensamientos favoritos, muy frecuentemente con malísimas razones.

3. LA TELEOLOGÍA DEL SENTIMIENTO Y EL MECANISMO DEL CONOCIMIENTO.—El influjo del sentimiento en el curso de las representaciones, se muestra, igualmente, por la importancia que tiene en nuestro conocimiento la representación de los fines.

La idea de un fin nace (VI, B, 2, *c*) de que nos representamos una cosa como causa de la producción de un placer o de la supresión de un dolor. Esta cosa nos parece tener valor y se despierta en nosotros el deseo de obtenerla. Pero el fin reclama medios. Ahora bien; al conocimiento incumbe hallarlos y se presenta entonces un problema (V, B, II): la imposibilidad de alcanzar el fin, sin elegir para ello ciertos determinados medios; tal es la primera forma en que la idea de un encadenamiento necesario, de un nexo causal, viene a ser verdaderamente clara para el hombre. El instinto de conservación individual impulsa a buscar las causas (V, D, 4). Ahora bien; la relación de medio a fin es, evidentemente, un caso particular de la de causa a efecto, puesto que el medio viene a ser la causa de la realización del fin.

Aun cuando el hombre descubra o crea descubrir un nexo causal y más vasto que el círculo de los medios re-

clamados por su instinto de conservación, se inclinará de modo enteramente natural a considerar las causas como medios. Se forjará una explicación *teleológica* (de *telos* = fin) de la naturaleza, es decir, que se explicará los fenómenos naturales por el fin determinado para que sirven (véase I, 5; V. D, 4). Esta tendencia podrá conservarse aun después de que la noción científica de causa — que explica cada fenómeno dado en la experiencia por otro fenómeno empíricamente dado (*vera causa*)— haya comenzado a dominar. Así todas las leyes causales aparecen finalmente como medios para realizar un bien, un valor supremo, un fin muy vasto. Siempre que se ha tratado de establecer y perseguir lógicamente una concepción teleológica de la naturaleza, ha decidido en definitiva el sentimiento, porque por él solo (sea, por lo demás, ético-religioso o puramente egoísta) pueden existir valores y bienes.

Ahora bien; en este punto puede surgir una oposición, si se quiere, un conflicto agudo entre el sentimiento y el conocimiento. La noción científica de causa exige que se destaque la que realmente ha acarreado la producción de determinado fenómeno. Su aplicación rigurosa lleva a concebir la naturaleza como un sistema de series causales, como un vasto mecanismo, en que cada término se apoya en otros y sostiene otros a su vez. La necesidad de conocer, de «comprender» será satisfecha cuando se haya mostrado un encadenamiento causal continuo. Esta *explicación mecánica de la naturaleza* puede hallarse en pugna con la concepción teleológica, si ésta última piensa haber explicado suficientemente un fenómeno natural, considerándole como medio para realizar un fin, por ejemplo, admitiendo que el sol existe para iluminar y caldear la tierra. De aquí resultaría, en efecto, que se dejará de buscar con ayuda de la experiencia las causas que a su vez han producido este fenómeno natural. Ateniéndonos a la admiración de la finalidad, el interés por el descu-

brimiento del enlace causal en su conjunto desaparecerá, si es que no se considera como una impiedad intentar su investigación.

En un caso solamente no habrá conflicto entre las concepciones mecánica y teleológica de la naturaleza y es en el que sea posible considerar la serie entera de las causas y de los efectos como una serie gradual de medios y fines. La teleología no reclama entonces ninguna interrupción de la serie causal. No podemos dejarnos llevar en este punto a discutir si es posible solución semejante, intentada con más o menos rigor por Leibniz, Kant y Lotze (1). Bástenos, desde un punto de vista puramente psicológico, notar que la concepción teleológica, que se la ponga de acuerdo o en pugna con el mecanismo, proviene siempre en definitiva de un interés afectivo.

A decir verdad, no son el conocimiento y el sentimiento los que se encuentran enfrente en este problema, sino dos sentimientos: uno intelectual y otro determinado por los intereses prácticos del individuo.

4. LA EXPANSIÓN DEL SENTIMIENTO.—Como un solo y mismo paisaje toma diferente aspecto según la luz que le alumbra, así *las mismas cosas y los mismos hechos se nos presentan muy distintos, según nuestro diferente humor*. El sentimiento vital, con sus oscilaciones, es el que aquí desempeña el principal papel. «He notado muy distintamente, dice Lichtenberg, que me ocurre muchas veces tener otra opinión estando acostado que estando levantado, sobre todo si he comido poco y estoy cansado». *El sentimiento no varía inmediatamente con las representaciones, pero se extiende a las nuevas aun cuando éstas no tengan ninguna relación con la que ha producido el sentimiento*. Es lo que da origen a veces a un sentimiento raro e

(1) Véase mi *Geschichte der neueren Philos*, índice, «Teleología».

ininteligible para nosotros mismos, sobre todo si debe su origen a estados orgánicos interiores; sin embargo, la mayor parte del tiempo su influjo es ejercido en el contenido de las nuevas representaciones, sin que lo notemos. Si de una representación a , enlazada al sentimiento α , pasamos a la representación x , aunque ésta haya sido evocada por asociación o, de otro modo, α podrá extenderse a x , con la que primitivamente no tenía relación alguna. Debemos mucho a este género de influjo; gracias a él un aumento de la vida mental en *un* punto puede favorecer varias funciones del espíritu. Así es, por ejemplo, cómo la música, el vino y un movimiento rápido del cuerpo pueden poner en marcha la actividad del pensamiento. Un sentimiento vital fresco y dispuesto, puede tener un influjo favorable en todas las fases de la vida consciente. Un mal humor surgido de cualquier modo, es capaz de extenderse a todo el contenido de la conciencia y hacernos ver las cosas bajo un aspecto sombrío.

Podría llamarse a este fenómeno *la expansión del sentimiento*. Todo sentimiento fuerte tiende a dominar exclusivamente en el alma, y comunica su color a todas las facultades del espíritu (1). Esta expansión difiere de la extensión del sentimiento por medio de la asociación

(1) Esta ley ha sido descubierta por HUME (*Traité de la nature humaine*, I, 3, 8, trad. Renouvier y Pillon, págs. 133 y siguientes) y desempeña importante papel en su teoría del conocimiento. Más tarde, BENEKE la ha desarrollado de un modo interesante (*Psychologische Skizzen*, I, págs. 362 y siguientes). Véase también SPENCER, *Principios de Sociología*, § 260 y 261. Se encuentra un hermoso ejemplo de ellos en la *Primera Epístola* de GOETHE. (La cuestión me parece seria y grave; sin embargo, me encuentro justamente de buen humor.—Y para un espíritu alegre, el mundo es también alegre). Madame de Stael (*Corina*, I, 1) hace esta observación: «Cuando se sufre, se persuade uno fácilmente de que es culpable, y los disgustos violentos llevan la perturbación hasta la conciencia». Compárese FR. LANGE: *Los principales grupos de enfermedades mentales* (en danés) págs. 25-27 (suspensión del curso de las

de ideas, que hemos descrito anteriormente (VI, B, 3). Por su expansión, el sentimiento se extiende a todas las representaciones y a todas las sensaciones, aun cuando no tuvieran ninguna relación con las que al principio iban unidas a él. Antes era de la representación de donde venía el influjo; en este caso procede del sentimiento mismo. Evidentemente puede ocurrir que el sentimiento asociado a representaciones nuevas oponga resistencia, y entonces puede producirse un sentimiento mixto.

La misma ley en virtud de la cual el sentimiento se crea una expresión actúa igualmente aquí. Hay, por decirlo así, una mímica mental tanto como una mímica corporal; la primera procede del influjo del sentimiento en las representaciones, la segunda de su efecto en los movimientos musculares.—Vamos a describir algunos casos en que la expansión del sentimiento influye al mismo tiempo que su poder de suspensión y de selección.

a. EFECTO DE ANTICIPACIÓN Y DE REALIZACIÓN.—Cuando el espíritu está intensamente inclinado a una cosa, nos hallamos dispuestos a considerar como dadas, antes de que realmente lleguen, las impresiones esperadas. Si, por ejemplo, esperamos con impaciencia un coche, creemos a cada momento oír un ruido de ruedas.—Las experiencias acerca del tiempo fisiológico nos dan buen ejemplo de esto. Si en estado de atención expectante en vez de la impresión esperada, dase otra, no por confusión, sino por la tensión de espíritu indicada, cualquier excitación provoca la acción que se estaba a punto de ejecutar. O aun podemos imaginar haber oído la señal antes de que haya llegado a nosotros. Una gran parte de los fenómenos llamados espiritistas puede explicarse por la fuerza de la

representaciones, en tanto es causa de un humor triste que a su vez llega a ser, extendiéndose, causa de la melancolía propiamente dicha.)

expectación que el experimentador excita en las personas con quienes opera (1). Como la diferencia entre las imágenes del recuerdo o de la imaginación y las percepciones reales no es nunca muy grande (V. B. 4. 7. a; D. 1-2), una emoción fuerte puede borrarla fácilmente. Por ésto el sentimiento realiza las representaciones, es decir, las da un sello de realidad que no tienen en sí mismas.—El sentimiento puede tener un efecto de anticipación aun en la esfera del pensamiento, cortando una cuestión por sus postulados, en vez de seguir la marcha larga y razonable del desarrollo de los pensamientos. La exaltación contemplativa afirma su necesidad de encontrar en el mundo unidad y armonía, e imagina muchas veces haber logrado un resultado por esta simple afirmación.—En todos estos casos, la expansión del sentimiento tiene por efecto *concentrar y aislar*; una sola representación (o un solo grupo de representaciones) puede llegar a adquirir valor, y a causa de este aislamiento, el criterio de la realidad (V. D. 2.) permanece inaplicable.

b. EFECTO DE IDEALIZACIÓN.—No entra en la naturaleza del sentimiento el buscar diferencias, condiciones y límites: Tiene carácter absoluto y se expresa en tono superlativo (siempre, jamás, único, etc.). Aquí también interviene la *propensión* del sentimiento a *aislar su objeto* del resto del mundo. Por esto impide la determinación y la limitación precisas que resaltan en el conocimiento, y no son posibles sino cuando varias representaciones distintas pueden equivaler entre sí y entrar en acción recíproca con la del objeto del sentimiento. Este se infiltra de cierto modo en la representación y la extiende más allá de todo límite. Esta presión sobre el espíritu ejércela el sentimien-

(1) Un estudio detallado acerca del influjo de la «atención expectante» en los fenómenos de este género se encuentra en Carpenter *Mental physiology*, p. 279 y siguientes, 618 y siguientes.

to, concentrándose en un pensamiento único que, por lo mismo, es separado de los lazos que le unieran a los demás y de los límites que se le impusieran. Principalmente es el interés práctico y moral el que obra de este modo. El sentimiento nos lleva así a formarnos un mundo ideal, en el que no existen las imperfecciones ni los males del que nos es dado. Pero el disgusto y la desilusión pueden, por su parte (como en el *Timón* de Shakespear), determinar por expansión la concepción entera de la vida.

c. INFLUJO ESTIMULANTE Y EXCITANTE. — Justamente por su obscuridad y su ininteligibilidad ejerce el sentimiento un gran influjo sobre el conocimiento. Cada una de las piedras del edificio del conocimiento es, de ordinario, fácil de descubrir. Pero el sentimiento tiene su fuente en los instintos primitivos y sólo conocemos una pequeña parte de su curso. El poder silencioso de las condiciones vitales, cuyo efecto no se manifiesta sino al cabo de largo tiempo, tiene mayor importancia que las experiencias particulares, salientes y fácilmente discernibles (III, 7). Mas, cualquiera que sea su origen, el sentimiento no trata sólo de extenderse y dominarlo todo, quiere también ser *explicado y justificado*. Esta necesidad de ser explicado enlázase al instinto que impulsa al hombre a conservarse. En el placer y el dolor, el individuo experimenta la acción del mundo en la marcha de su vida; son signos que ha de interpretar y cuyas causas debe investigar, si quiere que su vida se mantenga y progrese. Aun en los grados superiores de la evolución, el individuo encuentra también su ciencia íntima expresada por los sentimientos y por esto trata de mostrar su legitimidad. Pero el sentimiento no puede justificarse a sí mismo; en sí, no es una fuente de conocimiento. En cuanto se invoca el sentimiento propio toda discusión cesa. La lucha de las diversas concepciones de la vida debe realizarse mediante ideas claras. El sentimiento desempeña, ciertamente, en este punto papel im-

portante: contribuye a liberarnos y ayudarnos, plantea cuestiones y nos invita a plantearlas, pero, por sí mismo, no da respuesta alguna. Toda representación que parezca contener una explicación o una expresión del sentimiento será favorecida hasta que se crea haber encontrado la respuesta. Si, como puramente individual e inexpresable, el sentimiento aísla a los individuos, por otra parte los acerca, gracias a esta necesidad de explicarse y justificarse. El individuo investigará, naturalmente, si los demás están en la misma disposición que él; al descubrir que es así, se sentirá fortalecido y buscará de concierto con ellos una explicación o al menos una expresión simbólica de sus movimientos internos. Así es como el sentimiento llega a fundar sociedades, da vida a las comunidades, a los partidos, a las escuelas y a las asociaciones científicas.

Hallaránse *ejemplos explicativos de la necesidad que tiene el sentimiento de ser explicado y justificado* en el efecto causado por la música y en la evolución de las enfermedades mentales.

El sentimiento no sólo ejerce atracción sobre las representaciones de la misma especie que son su causa original, sino también en otras representaciones que suscitan sentimientos análogos. Por esto puede llegar a ser un intermediario entre representaciones heterogéneas. Cuando se trataba de explicar a un ciego de nacimiento lo que es el rojo escarlata, exclamó: «¡Pero si debe ser algo análogo a un trompetazo!» La afinidad de los efectos sobre el sentimiento hacía que la descripción de la impresión producida por un color deslumbrador e interno suscitara en él la de un sonido brillante (v. VI, A, 3 e). Se ha llamado a este fenómeno la *analogía de las sensaciones*. Gracias a ella la música hace nacer imágenes y representaciones que corresponden a otras esferas sensibles. Por ejemplo, hay analogía de las sensaciones en la afinidad de los sentimientos que se experimenta en respirar con facilidad y libremente, en ver suceder bruscamente la luz a la obscuridad,

en oír sonidos puros y limpios después de una cacofonía y un tumulto confuso. El sentimiento excitado por la música crea involuntariamente—quizás más en los que no han recibido educación especial y técnica—una expresión simbólica más o menos clara por medio de sensaciones análogas (v. V. B, 8 c). Por esto cada instrumento tiene para ciertos hombres un colorido particular, determinado por el efecto afectivo del sonido. Circunstancias y hechos tomados de la naturaleza interna y exterior sirven para dar una forma más concreta a la disposición afectiva general. La música debe justamente su gran influjo sobre los hombres al hecho de que las disposiciones que despierta pueden unirse por innumerables hilos ocultos a todas las experiencias de nuestra vida y ramificarse en nosotros en todos sentidos.

Mientras que en la melancolía propiamente dicha, estado más bien pasivo, la expansión del sentimiento contribuye únicamente a que el enfermo vea todo del color sombrío de su humor, en la manía hay una excitación de la actividad mental, merced a la cual el sujeto trata de forjarse una explicación ilusoria del sentimiento vital que le atormenta y oprime. «No ocurre como en la melancolía, en que la marcha misma de las ideas es suspendida y estorbada; en la manía, las ideas son asimiladas con facilidad normal, pero durante su elaboración se orientan todas, por una necesidad natural, en los mismos caminos dolorosos. La explicación lógica de esto es, por consiguiente, la intervención, en el curso de los pensamientos y en la vida del individuo, de influjos exteriores que los detienen y los oprimen con fuerza sobrehumana, de suerte que el individuo es incapaz de desembarazarse de ellos, y los considera como algo hostil; por esto vienen a ser el punto de partida de un *delirio persecutorio* (1). El sujeto desplie-

(1) Fr. Lange, *Les principaux groupes de maladies mentales*, página 62; v. pág. 55.

ga muchas veces una gran perspicacia en la investigación de las pretendidas causas de su estado morboso; pero no tiene bastante imperio sobre sí mismo para atenerse a la idea de que la causa está en su propio yo. Acusa a los que le rodean o a otras personas (sobre todo si tienen algo de misterioso, como la policía secreta, los masones, los jesuitas). Se cree perseguido, desconocido e importunado. Y en particular, cuando estas ideas son favorecidas por ilusiones y alucinaciones, se fijan sólidamente en la conciencia del paciente. Del delirio persecutorio a su vez hay un paso natural al de grandezas, porque no se envidia ni persigue sino lo que se sale de lo común. Un sentimiento de la personalidad oprimido en un principio puede así transformarse en un contrario.



VII

PSICOLOGIA DE LA VOLUNTAD

A.—Prioridad de la voluntad

1. La voluntad es a la vez la más primitiva y la más derivada de las manifestaciones psíquicas.—2. Movimientos espontáneos.—3. Movimientos reflejos.—4. El instinto; lo espontáneo y lo reflexivo.—5. Atención espontánea y reflexiva.—6. *a.* La voluntad y las representaciones kinestésicas.—*b.* Aislamiento y combinación de los movimientos.—*c.* Importancia del fondo innato.

1. LA VOLUNTAD ES A LA VEZ LA MÁS PRIMITIVA Y LA MÁS DERIVADA DE LAS MANIFESTACIONES PSÍQUICAS.—Si no hay voluntad sino allí donde se da una elección reflexiva entre diversas posibilidades, entonces la voluntad supone un desarrollo superior del conocimiento y del sentimiento, y, por consiguiente, no puede existir en los grados inferiores de la conciencia. Si se comprende, por el contrario, en la voluntad toda actividad consciente, entonces puede hacerse entrar en ella los actos no reflexivos (espontáneos, reflejos e instintivos) enlazados con la sensación y el sentimiento (v. IV, 7, *e*). Esta última significación parece la más natural, porque los actos no reflexivos y los actos reflexivos forman una serie continua de grados. Si no se quiere designar con la palabra voluntad todos los fenómenos de esta serie gradual, podría emplearse, como denominación general (v. IV, 4, 7), la de «esfuerzo». Es, sin embargo, posible dar una definición de la voluntad que

convenga a todos los grados, diciendo que es el aspecto activo de la vida consciente. La actividad de la vida consciente es tanto mayor cuanto más determinado está su desarrollo por su propia naturaleza, y no por causas que difieran de ella (1). Si examinamos la actividad en su aspecto fisiológico, podemos ir mucho más lejos que ateniéndonos a la simple introspección. Ya antes del despertar de la vida consciente, hallamos los movimientos de los seres vivos determinados, principalmente, por fenómenos que ocurren en ellos, mientras que las impresiones del exterior, no tienen sino una importancia secundaria. Sea cualquiera la hipótesis que se adopte acerca de la relación de alma y cuerpo, existe una unión tan estrecha entre la vida psíquica y la actividad cerebral o nerviosa, que es interesante ver cómo ésta evoluciona ya antes de la etapa en que es asociada a la conciencia. En varios puntos hemos tenido ya ocasión de mencionar estos fenómenos.

2. MOVIMIENTOS ESPONTÁNEOS.—Aun los organismos más sencillos poseen la facultad de moverse sin que la causa principal del movimiento esté en las excitaciones del exterior. Se producen siempre, en las células y en los tejidos orgánicos, modificaciones internas mediante las cuales se desprende la fuerza en potencia, acumulada, y las excitaciones exteriores pueden no tener aquí sino una importancia enteramente secundaria. En los organismos superiores, dotados de un sistema nervioso desarrollado, esta facultad de moverse «espontáneamente» desempeña un papel todavía mayor. El tejido nervioso es, en efecto, de todos los orgánicos el más complejo y aquel en que tiene lugar con más facilidad un movimiento molecular.

(1) Acerca del concepto de actividad, véase mi trabajo: «*Ueber Wiedererkennen*», etc. (*Vierteljahrsschrift für vissenschaft, Philos.* XIV, págs. 308 y sig.)

Alejandro Bain (1), ha sostenido que los primeros movimientos eran siempre de esta especie y que cualquier forma del movimiento implicaba también su concurso. Según él, la energía acumulada por la nutrición trataría de descargarse y lo conseguiría por medio de los conductos nerviosos establecidos desde un principio. El organismo se pondría en movimiento sin esperar los impulsos del exterior. Bain (que en ésto no hace sino desarrollar un punto de vista de Juan Müller) cita en su apoyo los primeros movimientos del feto, el despertar que se produce sin excitación exterior, la viva necesidad de movimiento que experimentan los animales jóvenes y los niños, la mayor viveza y afán de moverse que sienten los hombres y los animales por la mañana y después de una buena comida, y, finalmente, la energía especial que poseen algunos individuos de los que puede decirse tienen un «temperamento volitivo» (*volitional constitution*). El movimiento precede, pues, a la percepción sensible, y originariamente, tiene lugar sin excitaciones exteriores. Está unido de un modo más íntimo e inseparable a nuestra naturaleza que lo está la percepción sensible. El hombre, independientemente de lo que ve, oye y piensa, es capaz de una actividad prodigiosa; su percepción sensible y su pensamiento son preciosos para dirigir el movimiento, pero no le producen en un principio. Ya Fichte sostenía que lo que primitivamente había en nosotros, era el impulso a obrar, impulso dado antes que la conciencia del mundo real y que no podía deducirse de ella.

3. MOVIMIENTOS REFLEJOS.—La independencia con respecto a las impresiones sensibles que manifiestan estos movimientos espontáneos, evidentemente no podría ser

(1) *Les sens et l'intelligence*, trad. Carelles, libro I, cap. I.—*Les émotions et la volonté*, trad. Le Mounier, II, cap. I.—Muy re-

perfecta. Si importa que las funciones más útiles para la conservación de la vida puedan comenzar a ejercerse sin esperar los impulsos del exterior, no importa menos, por otra parte, que pueda existir en ellas una adaptación a las circunstancias exteriores. Si importa que el organismo pueda colocarse desde el principio como activo frente al mundo exterior, no importa menos que deje determinar su actividad por la naturaleza de lo que le rodea. Esta especie de adaptación y determinación puede tener ya lugar antes del despertar de la conciencia, por medio de los *movimientos reflejos* (véase II, 4, *b*). La existencia de estos últimos hace que no sea el estado interno inmediato el que dé vida al movimiento, sino una excitación procedente del exterior o de una parte del organismo. Movimientos más o menos adecuados se suscitan así de modo puramente mecánico, como reacción contra la excitación.

El reflejo más simple sería el producido por una excitación aislada. En cuanto se encuentren varias excitaciones, su efecto dependerá de la aptitud que tengan los movimientos producidos por cada una de ellas para armonizarse o no. Si tienen tendencia a producir movimientos diferentes o inconciliables, vencerá el más fuerte; sin duda, quedará aquélla un poco debilitada por la resistencia de las demás; pero ésta, sin embargo, determinará el resultado. Una rana privada de su cerebro, grazna si se le frota ligeramente la piel de la espalda. Pero si al mismo tiempo se la excita fuertemente la pata, el graznido no se produce. Las suspensiones más importantes de los reflejos provienen del cerebro. Durante el primer período de la infancia, ningún reflejo se suspende, porque este órgano no interviene todavía.

cientemente Preyer (*Die Seele des Kindes*, 3.^o, ed., págs. 159 y siguientes), después de haber observado los primeros movimientos de un pollo en el huevo, se ha adherido a la teoría de Bain acerca de los movimientos espontáneos.

4. EL INSTINTO; LO ESPONTÁNEO Y LO REFLEXIVO.—Cuando el cerebro concurre al movimiento se produce una *actividad de orden superior*. A causa de su riqueza celular, este órgano puede tanto someter a una elaboración radical las impresiones que hasta él se propagan como iniciar movimientos activos, independientes de las impresiones del momento. En los movimientos que entonces nacen, la conciencia está presente, sin duda alguna.

La línea divisoria entre el reflejo y el instinto sólo puede establecerse a base del dato de que el *instinto* es complejo, más activo y consciente que el reflejo. Los movimientos instintivos se presentan como un sistema de medios combinados hacia un fin situado fuera del horizonte actual del individuo, y cuya realización quizá no verá él mismo. No hay en él solamente una descarga momentánea, como ocurre en la espontaneidad elemental y el reflejo simple, sino también una aplicación de fuerzas diversas a un fin más o menos lejano. Para producir el acto instintivo son necesarias impresiones; sin embargo, éste viene bastante más determinado por los *impulsos motores fijados en la organización* que por la excitación misma. Esta no obra más que como una válvula que se abre. Por ésto el animal se engaña tan fácilmente; como, por ejemplo, cuando insectos, guiados por el olor, vienen a depositar sus huevos en la estapelia. El impulso es tan fuerte que la excitación no se somete a comprobación alguna. Cuando se forma precedentemente una representación del acto cuya ejecución llega a ser para el individuo una necesidad, nace una *tendencia* (véase IV, 4; VI, B, 2, c). Por lo mismo, de irreflexiva, la actividad llega a ser reflexiva. Como el origen de una representación se debe, primeramente, a una asociación involuntaria (V. B, 8), el paso de la voluntad a la reflexión tiene lugar *espontáneamente* (1).

(1) Véase *Ueber Wiedererkennen* (Vierteljahrssch, für wissenschaft Philos., XIV, págs. 199-205); y mi *Morale*, pág. 105 de la traducción francesa.

No se ha dilucidado todavía la cuestión de si el instinto está unido al cerebro. Flourens había ya mostrado que su ablación acaba con el instinto de nutrición y el sexual. Goltz refiere de varios de sus perros, que después de la ablación de las partes más considerables de la corteza cerebral, no manifestaban ya, como antes, repugnancia por la carne de perro. Pero, por otra parte, los instintos se manifiestan también muy claramente en seres en los cuales los hemisferios cerebrales no tienen ninguna importancia (instinto de nutrición de los recién nacidos). Es, pues, probable que movimientos instintivos puedan provenir también de los centros inferiores del encéfalo (1).

El *querer propiamente dicho* está, por el contrario, unido al cerebro. Esta facultad (que se manifiesta, como mostraremos muy pronto con más pormenor, por la deliberación, el propósito y la resolución) se distingue de la tendencia y del instinto, en que comprende, no un sólo impulso, sino varios, uno de los cuales, previa comparación, obtiene la preferencia, en tanto que los otros son suprimidos o inhibidos. Los fenómenos voluntarios están tan estrechamente asociados al conocimiento y al sentimiento que sería preciso incurrir de nuevo en los errores de la frenología para atribuirles un centro independiente.

De tener razón los que admiten centros motores en el cerebro el *paso de los órganos de la conciencia a los del movimiento* se produce ya en ellos, puesto que forman los intermediarios indispensables para hacer pasar los procesos fisiológicos correspondientes a la voluntad a los conductos nerviosos motores (2). Si, por el contrario, tienen razón los que con Goltz ponen en duda esta teoría, tal paso no tiene lugar sino por medio de los órganos que unen el ce-

(1) Vulpian, *Pysiol. du syst. nerv.*, págs. 692 y siguientes.

(2) Wundt, 4.^a ed. I, pág. 173 y siguientes.—Panum, *Nervevävets Fysiologi* (Fisiología del tejido nervioso), pág. 205, 225.

rebros a las partes inferiores del encéfalo (1). Si el paso de la voluntad (o, mejor, de los procesos fisiológicos a ella correspondientes) a las vías motoras se interrumpe por una razón cualquiera, entonces cesa la facultad de ejecutar la volición, aun cuando en la voluntad misma nada falte. En los menos graves de los casos de afasia (o, mejor, de agrafia) en que no existe ceguera verbal, el enfermo tiene la palabra a la vista y trata de reproducirla, pero la escribe completamente al revés y no es capaz, a pesar de sus esfuerzos, de corregir las faltas. Perros a los que se ha privado de partes considerables del encéfalo anterior son de igual modo incapaces de ejecutar los movimientos que quieren, aun cuando traten de hacerlo (2).

5. ATENCIÓN ESPONTÁNEA Y REFLEXIVA.—Cabe así ver, desde el punto fisiológico, un ascenso gradual que va de una actividad inconsciente a otra consciente, pero espontánea, y de ésta a la actividad reflexiva y al querer propiamente dicho. Pero en la naturaleza general de la conciencia misma encontramos también una actividad que no puede nunca desaparecer del todo en tanto subsiste la conciencia (véase II, 5; IV, 7 e; V. B. 8 c). Hemos visto, en efecto, que la propiedad fundamental de la conciencia es la unión de todos sus elementos y sus estados por una actividad sintética; por lo cual se puede decir que *la persistencia de la conciencia misma se debe a un acto de la voluntad*. Es, por tanto, decir que la voluntad supone el conocimiento y el sentimiento, puesto que éstos últimos, por su parte, son de una parte manifestaciones de la voluntad en el sentido más lato de esta palabra.

Cuanta más fuerza tienen cada una de las sensaciones y representaciones particulares, más queda en la sombra

(1) Goltz, *Pflügers Archiv.*, tomo 26, 1881, pág. 36-37.—Munk, *Ueber die Funktionen der Grosshirnrinde*, pág. 52.

(2) Goltz, en *Pflügers Archiv*, tomo 34, 884, pág. 475.

esta acción de la voluntad. Si un individuo no se ocupa sino de una sensación o de una representación únicas, se producirán en él estados hipnóticos. Bonnet ha dicho, con razón, que un ser que durante toda su vida no tuviera más que una sola sensación, y siempre en el mismo grado, no tendría voluntad alguna (1). Se ve aquí que la ley de relación se aplica a la esfera de la voluntad; toda volición consiste en una *preferencia*, y, por tanto, se basa en una relación. Ninguna excitación se produce sin apoderarse de la atención y sin excitar una actividad mayor o menor, que contribuye a hacer su percepción todo lo clara y distinta posible. A más de la sensación, notamos también más o menos esta *atención espontánea instintiva*; al menos contribuye a dar su sello al estado del momento. Si varias impresiones se hacen sentir, puede haber una elección elemental (V. A. 7) determinada por los sentimientos enlazados con las sensaciones, siendo preferida una de las impresiones a todas las demás.

El tránsito de la atención espontánea a la *reflexiva* y a la preferencia querida, tiene lugar gradualmente mientras que se desarrollan el recuerdo y la representación libre (véase V. B.). Son, por tanto, las experiencias anteriores las que determinan la elección hecha entre todas las sensaciones que surgen. En tanto que la atención espontánea tiene el carácter de un *instinto*, la voluntaria tiene el de una *tendencia*, puesto que es dirigida por una idea de lo que se quiere percibir; y puede terminar por llegar a ser una voluntad claramente consciente y *capaz de elección*. Podemos, por ejemplo, proponernos distinguir en un trozo musical ciertas notas, o un cierto tema, u observar el timbre de un solo instrumento. O bien podemos —en la visión llamada indirecta— propo-

(1) *Essai analytique*, cap. XII.—Hobbes, como se ha visto (II, 5), iba todavía mucho más lejos, y se negaba a admitir que un ser semejante pudiera realmente sentir (ser consciente).

nernos observar un punto de la imagen visual que no corresponda al punto de la visión más clara, como aquel a que se dirige la atención espontánea. Los estudios hechos acerca del tiempo psicológico, han mostrado el gran influjo que puede tener la atención despierta en la rapidez de la percepción, puesto que puede hasta anticiparse a la percepción real. La diferencia entre atención espontánea y voluntaria, consiste aquí en que *la atención voluntaria precede a la excitación*, en tanto que la otra solamente se despierta por ella. El reconocimiento (percepción), tiene evidentemente lugar más pronto y fácilmente cuando poseemos en la conciencia una idea anticipada del fenómeno, y es, precisamente, la atención voluntaria la que reúne toda la energía alrededor de una representación única, tomada como centro de asociación. En la atención espontánea, el reconocimiento está más principalmente determinado por el elemento de sensación; en la voluntaria, es el elemento representativo el que predomina, o, al menos, el que primero se da; es libre antes de llegar a ser implícito. No vemos las más de las veces sino lo que queremos ver, y, de un modo general, no podemos ver sino lo que queremos. Es lo que aparece con particular claridad en los sujetos hipnotizados, que no ven sino lo que se les manda ver, y no ven lo que se les prohíbe ver, aun cuando el objeto esté ante su vista.

La atención voluntaria (como la percepción en general), puede también dirigirse a simples representaciones, sobre las imágenes del recuerdo o de la fantasía. El esfuerzo que hacemos para evocarlas y mantenerlas, va unido a una sensación de tensión análoga a la que tenemos cuando tratamos de observar un objeto. Sin embargo, parece localizarse de otro modo. Fechner ha hecho notar —y la experiencia de cada cual confirmará esta observación— que en la percepción voluntaria de los fenómenos exteriores, la tensión se dirige al órgano sensible que desempeña el papel principal, en tanto que en la acción de la memoria

y de la imaginación, se retira completamente de los órganos exteriores y toma la forma de una tensión y de una contracción de la piel del cráneo, de una presión que desde el exterior se ejerciera sobre la cabeza (1). Cuando la atención está en gran tensión (séalo, por otra parte, hacia objetos exteriores o hacia representaciones), los músculos del resto del cuerpo están también más o menos interesados: la marcha se detiene, la respiración es contenida, la mirada se fija y el estado general puede, efecto de la gran concentración, producir la impresión de un éxtasis.

No es la menor manifestación de la actividad voluntaria la que contribuye a *conservar el encadenamiento de nuestras representaciones* y hace posible todo pensamiento: es la condición necesaria para impedir a asociaciones de ideas puramente fortuitas dirigir la ordenación de los elementos de la conciencia. De igual modo que lo que distingue el estado de vigilia del sueño es una mayor fuerza de «la inervación latente» que impide al cuerpo tomar una posición determinada únicamente por la gravedad, así lo que diferencia la conciencia en la vigilia de la del sueño, es que todos los pensamientos dirigen en ella más o menos claramente a un fin único. En su forma primitiva, este fin consiste en orientarse en el mundo exterior para hallar en él medios de conservar su existencia. Pero, aun en los grados más altos de la evolución mental, hay siempre un fin y un sentimiento despertado por él, que dominan el curso de los pensamientos. Cuanto menos hay en el espíritu, centro de gravedad de este género (es decir, yo real, véase V, B, 5), menor encadenamiento presenta la vida consciente, hasta que se repar-

(1) *Elemente der Psychophysik*, II, págs. 475-491. Nuevos estudios confirman que la atención tiene distintos efectos físicos cuando se dirige a una excitación sensible, que a fenómenos internos. *Année psychologique*, II, pág. 148; III, pág. 468.

te, finalmente, en representaciones que varían a cada momento.

En toda atención, espontánea o voluntaria, el sentimiento y la voluntad obran siempre inmediatamente de concierto. Podríamos haber mencionado ya en la psicología del sentimiento varios de los fenómenos del grupo actual. La unidad de la vida psíquica aparece aquí en plena luz, por poco que se piense en la importancia de la atención, en cuanto concierne a la percepción sensible y el pensamiento, en el íntimo lazo que une sentimiento y voluntad, y en el otro, más profundo que todas las asociaciones de ideas, que une el sentimiento a la representación.

6. *a.* LA VOLUNTAD Y LAS REPRESENTACIONES KINESTÉSICAS.—Antes de mostrar detalladamente la evolución que se opera en la voluntad, merced a las acciones y reacciones que cambian con la vida intelectual y afectiva, nos es preciso ver cómo el querer propiamente dicho llega poco a poco a poner el movimiento corporal en su poder. Es ésta, en efecto, la primera serie importante de ejercicios porque debe pasar la voluntad.

Para explicar la formación de representaciones kinestésicas, es preciso suponer que se ejecutan movimientos cuya sensación se tiene. Los movimientos involuntarios preceden a los voluntarios, determinados por una tendencia, un propósito o una resolución. Una tendencia involuntaria nos impulsa a hacer las experiencias necesarias para el desarrollo de nuestra voluntad dirigida al exterior.

Si la psicología del conocimiento comienza por la *sensación*, la de la voluntad termina por la *tendencia motora*. Sólo mediante rodeos podemos conocer lo que precede a la sensación, a saber: la propagación de la impresión física del objeto a nuestro órgano, y de éste, por los filamentos nerviosos, hacia el encéfalo; del mismo modo sa-

bemos lo que sigue a la tendencia motora, a saber: la comunicación del proceso fisiológico correspondiente a nuestra voluntad, hacia los músculos, a través de los centros y los nervios motores, así como los cambios provocados en el mundo exterior por nuestros movimientos musculares.

En las manifestaciones más primitivas de la voluntad, la diferencia entre sensación y tendencia motora no aparece todavía. Lo que caracteriza los movimientos reflejos y los actos instintivos, es que la excitación produce inmediatamente el movimiento; puede, sin duda, manifestarse en ellos una sensación, un sentimiento de placer o de sufrimiento, y una cierta inquietud (principalmente si el movimiento no puede ejecutarse al momento o si halla obstáculos); sin embargo, la memoria y, por consiguiente, los recuerdos de movimientos no tienen aquí intervención alguna. La tendencia motora supone el *recuerdo de un movimiento ejecutado*. Este recuerdo puede ser ya una *imagen visual del movimiento*, ya una *imagen kinestésica propiamente dicha* (reproducción de una sensación kinestésica). Por regla general, el niño se representa en el primer momento los movimientos de los demás, de suerte, que su primera representación del movimiento será una imagen visual. El primer movimiento voluntario es un movimiento de imitación. El instinto de imitación puede ser tan fuerte que se imiten indiferentemente movimientos agradables o penosos (1). Sin embargo, surge poco a poco una elección. Si el movimiento ha tenido efectos desfavorables, dolorosos, su imagen-recuerdo se asociará a un dolor que podrá impedir la repetición del movimiento, cuando reaparezca el mismo estado de conciencia. Por el contrario, se tendrá una tendencia a repetir los movimientos cuya excitación y efectos

(1) PREYER, *Die Seele des Kindes*, págs. 264 y siguientes. BALDWIN, *Le développement mental chez l'enfant et dans la race*.

han ido asociados a un placer; la imagen recuerdo de estos movimientos irá acompañada de un sentimiento de placer, y como probablemente cada imagen kinestésica propiamente dicha, se acompaña de una contracción muscular naciente, y cada imagen visual del movimiento de una tendencia a imitar, la tendencia motora aparecerá al mismo tiempo que el recuerdo, si no es inhibida, sin embargo, por otros impulsos.

Una vez que nos hemos preparado para ejecutar un movimiento, la atención no tiene más que dirigirse a una imagen kinestésica, para que el movimiento se realice con facilidad y rapidez. Esta *preparación interior*, por la cual la conciencia adopta de algún modo o fija el movimiento, en tanto que nos identificamos plenamente con la imagen kinestésica y el sentimiento correspondiente, no puede describirse con más pormenor. Constituye el *elemento fundamental de la conciencia del movimiento voluntario* y no puede conocerse sino por introspección, como, de modo general, el proceso interno por el cual evocamos y fijamos una imagen o una serie de pensamientos. De igual modo que en el *recuerdo*, me identifico al yo que en otro tiempo ha experimentado tal fenómeno, así lo que constituye la decisión del *acto voluntario*, es que fije mi pensamiento en mí mismo como obrando en cierto modo en un porvenir más o menos cercano. En tanto que el recuerdo es una *percepción* dirigida al pasado, y en gran parte *pasiva*, el acto voluntario es una percepción dirigida al *porvenir*, y en gran parte *activa*.

La *voluntad* y la *tendencia motora* (1) no se confunden por entero; pero ésta es un elemento de la primera, cuando la volición afecta a un movimiento dirigido al exterior, enteramente como en el pensamiento propiamente

(1) La tendencia motora encierra en sí la «sensación de esfuerzo» (V. A. 6). Sin ésta sería imposible, pero, por otra parte, la hace al mismo tiempo más viva.

te dicho (véase V, B, 11), la tendencia a pensar, es decir, la inclinación a internarse en una serie particular de representaciones, es un elemento de la voluntad que allí se manifiesta. Quiero ver cierto objeto, y dirijo a él la vista; pero no es necesario para ésto que la tendencia a mover los ojos intervenga como algo independiente, al lado de la decisión de ver el objeto. Lo mismo ocurre cuando la voluntad se propone recorrer una serie de representaciones; la tendencia a suscitar cada uno de los términos particulares de la serie, no interviene como factor independiente, al lado de la decisión de pensar en la serie como conjunto, excepción hecha de los casos en que hay dificultades especiales que vencer. Cuando el movimiento necesario para alcanzar el fin encuentra una resistencia, puede llegar a ser objeto de una voluntad expresa.

b. AISLAMIENTO Y COMBINACIÓN DE LOS MOVIMIENTOS.— La naturaleza facilita el camino a nuestra voluntad. Pero nos da a la vez demasiado y demasiado poco. El movimiento espontáneo primitivo es fuerte, pero debe ser dirigido en un sentido determinado y adaptado en lo que concierne al grado y la forma, para poder servir a nuestros fines. En los movimientos involuntarios, varios músculos entran en acción a la vez. Será, por tanto, necesario a veces disociar estos compuestos de movimientos y formar en su lugar otros movimientos compuestos; se producirá, por tanto, un proceso de selección que llevará tan pronto a *aislar* como a *combinar* movimientos.

Así el niño comienza por mover involuntariamente sus órganos vocales, para expresar su malestar o su bienestar. Entre los sonidos emitidos de este modo retendrá más tarde, sobre todo, los que haya visto acarrear efectos agradables. Tal es el primer lenguaje del niño; inmediatamente después viene un período en que trata de imitar lo que oye. Lo mismo ocurre en muchos otros movimientos del cuerpo; son producidos primeramente de modo involun-

tario y como vienen; pero más tarde se les fija y repite, o bien se les detiene y rechaza. En un principio, ningún reflejo es inhibido; pero la educación los va reprimiendo cada vez más (por ejemplo, cuando se habitúa al niño a ser limpio). El niño pequeño, cuyo cerebro no desempeña un papel activo, carece de un aparato central inhibitorio, condición del dominio de sí. La evolución del movimiento voluntario supone una cierta evolución de las representaciones y, por consiguiente, del cerebro. Es igualmente posible que a veces no aparezcan instintos, sino en una fase bastante avanzada del crecimiento. Si se arroja a un perro joven al agua, se ahoga, pero un perro adulto, por el contrario, nada sin haber aprendido a hacerlo (1). El instinto de succión en el niño no es siempre perfecto desde el principio; pero en este caso la práctica es la que le instruye.

El niño ejecuta muchos movimientos de modo enteramente instintivo, en cuanto tiene fuerzas suficientes. Según Preyer, chupar, morder, castañetear los dientes, mover la lengua, masticar y lamer, son actos enteramente tan instintivos como en el pollo picotear los granos de trigo y los insectos. Esto es verdad también en la mayor parte de los actos de sentarse, estar de pie, andar a ras-tras, marchar y correr. La imitación desempeña igualmente un papel, pero secundario; tiene principalmente valor a título de estímulo. Hasta un niño que no hubiera visto nunca a nadie andar a gatas o caminar, ejecutaría estos movimientos, en cuanto tuviera fuerzas suficien-

(1) Lloyd Morgan (*Animal Life and Intelligence*, Londres, 1890, páginas 423 y siguientes) llama a estos instintos «diferidos» (deferred) y los distingue de los instintos «incompletos» (incomplete) que suponen, no sólo el estado adulto, sino también la práctica. De unos y otros distingue los instintos «imperfectos» (imperfect) que no están completamente adaptados a las condiciones vitales.

tes (1). El movimiento voluntario, propiamente dicho, se presenta cuando estos movimientos son producidos con una intención y un fin determinados. Los primeros y más importantes ejemplos que de esto puedan presentarse son los de prehensión, en los que el deseo de apoderarse de un objeto hace que se alargue la mano y se apodere de él.

¿Hasta qué punto puede llevarse el aislamiento y la combinación de los movimientos? Lo determina nuestra organización primera. Hay compuestos de movimientos que no se pueden disociar, y movimientos particulares que no se pueden combinar. — Se puede ver hasta dónde pueden llegar el ejercicio y la adaptación, por el caso de los hermanos siameses, naturalmente unidos desde su nacimiento y que habían terminado por poner tan de acuerdo sus movimientos que, según las exigencias de la práctica, caminaban, corrían y saltaban, sin convenio expreso, como si sólo formaran un individuo.

c. IMPORTANCIA DEL FONDO INNATO. — Este proceso, mediante el cual la voluntad llega a dominar el cuerpo de modo que pueda oponerse al mundo exterior con energía y decisión, es más lento en el hombre que en el animal.

Los gatos pequeños terminan en menos de un mes la educación que les es necesaria, en tanto que los niños necesitan casi dos años para hacer la suya. Esta diferencia muestra la importancia del fondo innato. Como los movimientos del hombre son, aún más que los del animal, resultado de un estudio, las lesiones de los centros motores del encéfalo tienen mayor gravedad en el primero que en el segundo (2). Según una ley fisiológica

(1) Preyer. *Die Seele des Kindes*, 3.^a ed., págs. 188-219.

(2) PANUM. *Nervevävets Fysiologi*. (Fisiología del sistema nervioso, pág. 218.)

general, en un proceso de disociación, las funciones que se han desarrollado y ejecutado más tarde, desaparecen antes que las funciones más elementales (véase IV, 4; V. B, 7 b).

Se puede ver también toda la importancia del fondo innato, comparando los niños normales con los idiotas. Estos últimos son incapaces, sin una educación especial y penosa, de aprender el uso de sus órganos sensibles y motores. — «Aun en los grados menores, el idiota se reconoce fácilmente por carecer de mirada propiamente dicha y de actitud fija del cuerpo. La falta de mirada caracterizase en algunos idiotas por una fijeza sin vida; en otro por un voltear feroz de los ojos; la falta de actitud fija adquiere en algunos la forma de una inercia y una pereza persistentes, con una cierta inclinación a dar a partes del cuerpo un movimiento uniforme de oscilación o de rotación; en otros toma la de una perpetua agitación y un trabajar sin objeto de brazos y piernas». En este punto, la educación consiste también en una elección, que se opera a la vez por el refuerzo de ciertos movimientos y por la inhibición y neutralización de otros. Por esto, en la educación, se parte ordinariamente de los datos de que se dispone. A una joven idiota que balanceaba incesantemente su cuerpo y agitaba brazos y piernas, se la hizo devanar hilo, lo cual dirigió su movimiento incesante a un fin determinado, y más tarde, efecto del placer que despertaba, este fin mismo pudo motivar el movimiento. En cuanto a los movimientos excesivamente violentos, se trató de impedirlos paseando a la enferma por el jardín en todos sentidos, hasta que se vió obligada por la fatiga a mantenerse absolutamente tranquila (1).

(1) ESCRICHT. *Om Muligheden af at helbrede og opdrage Idiotte*. (De la posibilidad de amar y de educar a los idiotas), págs. 7-56.

B. — La voluntad y los demás elementos de la conciencia

1. La evolución superior de la voluntad tiene por condición la del conocimiento y el sentimiento: *a*, Psicología de la tendencia; *b*, El deseo; *c*, Deliberación, propósito y resolución. — 2. Reacción de la voluntad sobre el conocimiento y el sentimiento: *a*, Reacción de la voluntad sobre el conocimiento; *b*, Reacción de la voluntad sobre el sentimiento; *c*, Reacción de la voluntad sobre sí misma. — 3. Relación de oposición entre la voluntad y los demás elementos de la conciencia (concentración y diferenciación). — 4. La conciencia de la voluntad: *a*, Conciencia de la volición; *b*, El problema de lo real en la esfera de la voluntad. — 5. La voluntad y la vida psíquica inconsciente: *a*, El centro de la conciencia no es siempre el de nuestro ser; *b*, Determinismo e indeterminismo.

1. EL DESARROLLO DEL CONOCIMIENTO Y DEL SENTIMIENTO, CONDICIÓN NECESARIA DEL DESARROLLO SUPERIOR DE LA VOLUNTAD.— Encontramos aquí, entre *la forma automática y la reflexiva (determinada por representaciones)* de la voluntad, una oposición análoga a las que hemos hallado anteriormente entre *la percepción sensible y el pensamiento*, y entre *el sentimiento elemental y el ideal*. Las formas principales de la voluntad automática son los actos espontáneos, reflejos e instintivos; la voluntad reflexiva, en su forma más simple, es la tendencia; en sus grados superiores, es el propósito y la resolución. El desarrollo de la voluntad reflexiva se hace bajo el influjo del conocimiento y del sentimiento.

a. PSICOLOGÍA DE LA TENDENCIA. — Anteriormente hemos tenido ya ocasión de hablar de la *tendencia* (II, 4; VI, B, 2 c; VII, A 4). Desde el punto de vista psicológico, tiene por condición la asociación al sentimiento y a la sensación del momento, de la representación más o menos clara de una acción atractiva. A causa del instinto de imi-

tación, una acción puede ser atractiva aun cuando (al menos al principio) cause sufrimiento. Pero una vez que el individuo ha hecho experiencias repetidas, su tendencia se volverá a lo que es susceptible de aumentar su placer o disminuir su dolor (v. VII, A. 6 a). Se origina una conciencia de *la oposición que existe entre lo real y lo posible o lo futuro*. Así, lo que distingue a la tendencia del reflejo y del instinto (A. 4) es que la excitación quizás sentida no se manifiesta en ninguna representación de lo que de ella debe resultar. En el fondo de la tendencia propiamente dicha hay siempre una exigencia más o menos consciente, a causa de que se ha formado una representación del fin. La tendencia llega a ser *deseo* cuando esta representación se hace muy distinta y se añade la conciencia de la distancia que separa la simple representación de la posesión efectiva (v. VI, B. 2 c). Sin embargo, la fuerza y la viveza con que pueden obrar la tendencia y el deseo, no encuentran su completa explicación en el único influjo de la representación: ésta no sirve más que para distinguir una necesidad, y darle un objeto determinado. Nuestras tendencias están determinadas por las necesidades de nuestra naturaleza.

En la psicología del sentimiento y en la de la voluntad, consideramos la tendencia bajo dos aspectos distintos. Comprende, en efecto, tanto un sentimiento de placer o de dolor como una necesidad de actividad, que se dirige a la causa (real o supuesta) del sentimiento. Estos dos aspectos de la tendencia no deben mezclarse ni confundirse, aunque el lenguaje pueda incitarnos a hacerlo, porque cuando decimos que tenemos placer en algo, puede tratarse tanto de una *impresión* (y en este caso, placer significa únicamente sentimiento) como de una acción (y entonces placer equivale a atractivo). En cuanto a la relación entre estos dos aspectos, no debe concebirse como si el *objeto de la tendencia* fuera siempre un sentimiento de placer o la supresión de un dolor. Al establecerse co-

mo principio que toda tendencia (y en general toda voluntad) tiene por fin lograr un placer o evitar un dolor, se ha creído muchas veces poder demostrar por un argumento simple e irrefutable que toda acción y toda volición eran debidas a motivos egoistas.

De que el fin (o el objeto) de la tendencia provoca o parece provocar placer, no se sigue que sea necesariamente él mismo este placer. Es distinta la causa de la tendencia (el hecho de la representación del objeto provoca placer o suspende el dolor) y otro su objeto, es decir, lo que hiere la conciencia en el momento de la tendencia. En el hambre, por ejemplo, la tendencia lleva ante todo al alimento mismo, no al placer que experimentamos en tomarlo. Manfiéstase ésto, particularmente, en la tendencia a la imitación. La tendencia a conocer no lleva a la alegría que experimentamos en conocer, sino al conocimiento mismo; él es la cosa querida. La tendencia a la conservación lleva a la conservación de la vida, no al placer que su continuación puede procurarnos. Las tendencias simpáticas, por ejemplo, la tendencia a aliviar la miseria de los demás o a contribuir a su bienestar son dirigidas por la imagen que nuestro espíritu se representa más o menos de su estado mejorado y del placer que aquí resulta para *ellos* — pero no hay ninguna necesidad de que la idea del placer que sentimos *nosotros mismos* en este espectáculo se dé a luz (véase VI, C, 7). A no dudarlo, por efecto de una abstracción, ocurre que el placer, previsto por nosotros en la posesión del objeto primitivo de nuestra tendencia, puede despertar ésta. Una abstracción semejante es siempre más o menos insana, y cuando es exclusiva y llevada al extremo, conduce al egoísmo, porque la idea de nuestro propio yo como sujeto del sentimiento aparecerá en primer lugar, determinará la tendencia y llegará así a ser el pensamiento preconcebido constante de nuestros actos.

Fácilmente se comprende la justicia y el valor de esta

distinción, si se piensa en *la afinidad que une la tendencia al instinto y a los demás impulsos motores, a medias o enteramente inconscientes*. Los actos a que éstos nos impulsan no están dirigidos a ningún placer, sino a ciertos objetos determinados que no llegan hasta la conciencia del individuo. En el instinto, el individuo no tiene conciencia alguna, ni del fin de su acción, ni del placer que la realización de éste ha de procurarle. El hecho de ceder a las disposiciones a obrar que dormitan en nuestra naturaleza, va unida por sí misma a un placer. La fuerza de la tendencia proviene en su mayor parte de que tiene siempre por fundamento disposiciones de este género. La tendencia se distingue de los simples impulsos motores en que implica la conciencia del fin o del objeto de la acción, pero es preciso todavía dar un paso más para que pueda haber en ella una conciencia del placer producido por este objeto. El *móvil*, la fuerza motora, en el acto realizado por tendencia (como también en la volición propiamente dicha) es *el sentimiento provocado por la idea del fin*, pero no lo es, al menos al principio, el sentimiento ocasionado por la idea de que la realización del fin irá seguida para nosotros de un placer. Puede haber aquí muchas veces un desacuerdo manifiesto entre la fuerza de la tendencia y la satisfacción que acompaña a la obtención de su objeto, lo cual se explica por la exuberancia nativa (V. B. 4) y el contraste que existe entre la idea del fin y la imperfección de la realidad (VI, E. 2-3).

De los dos elementos que constituyen la naturaleza de la tendencia, a saber, el afectivo y el activo, el último es el más hondo. Resulta así este principio general: el movimiento inconsciente, precede al consciente. La actividad espontánea, refleja, instintiva, es el comienzo de la vida; a medida que se desarrollan la vida intelectual y la afectiva, determinan la actividad; pero ésta se da en sus formas primitivas antes que aquéllas.

Alcánzase un punto decisivo, cuando una representación determinada se asocia al placer o al dolor y llega a ser así una expresión del objeto de la tendencia (véase VI, B. 2. a. b). El movimiento se orientará por lo mismo en cierto sentido y no podrá variarse ya su dirección sin hacer determinado esfuerzo. En cuanto la tendencia se despierta, el equilibrio se rompe, el contraste entre lo ideal y la realidad comienza a sentirse, y se trata ya de saber si podemos permanecer dueños del movimiento.—No es porque sepamos o ignoremos, por lo que nos esforzamos en conocer; para provocar el esfuerzo es preciso que la ignorancia vaya acompañada de un sentimiento penoso y de la idea de algo mejor que ella.—En esta etapa aparecen las revoluciones en el mundo interior y exterior. El grado supremo del sufrimiento ejerce un influjo de contención y abatimiento; el movimiento no estalla sino cuando se ha logrado suficiente alivio y realizado bastantes progresos para hacer posible la idea de un estado mejor—sean los que quiera por otra parte los medios de lograrlo.—Los que hacen las revoluciones, no son ni hombres libres, ni esclavos, sino hombres libres a medias. Por esto, según la observación de Tocqueville, el momento más peligroso para un mal gobierno es aquel en que comienza a mejorar. Los menores actos de arbitrariedad parecen más difíciles de soportar bajo Luis XVI, que durante todo el despotismo de Luis XIV (1). La historia contemporánea de Rusia proporciona ejemplos enteramente análogos.

b. EL DESEO.—El *deseo* es una tendencia inhibida, sin que la necesidad que se experimenta del objeto o la idea que le representa como un bien déense al mismo tiempo.

(1) *L'Ancien Regime et la Révolution*, libro II, cap. I: libro III, capítulo IV.—Una larga serie de ejemplos se halla en Spencer. *Principios de Morale et de Sociologie*, trad. del inglés, págs. 79-82.

La inhibición supone la existencia de otras representaciones diferentes de aquella a la cual va asociada la tendencia, igualmente asociables y que se oponen a la tendencia dada. El deseo nace de la tendencia cuando se estrella ante representaciones desagradables o de la imposibilidad de su satisfacción. El fin continúa conservando para la conciencia todo su valor, pero a la impaciencia de la tendencia ha sucedido un estado que tiene carácter de inclinación, de deseo o de duda (véase VI. B. 2 *c-d*). El deseo tiene por misión sostener la vida, la actividad interna, aun cuando obstáculos exteriores detengan la voluntad. Es una volición en potencia, una especie particular de lo que se ha llamado la volición hipotética (1). Puede llegar a ser origen de una nueva tendencia. Lo que aparece primero como una eventualidad lejana, cuya sola idea llena el espíritu de alegría, puede, al ser un pensamiento constante, pasar más a nuestra carne y a nuestra sangre, y si parece posible alcanzarlo, suscitar una tendencia. Pero aun cuando ésto no tenga lugar, el deseo es capaz de ejercer un gran influjo, impidiendo proponerse fines o actos en pugna con el fin que se mantiene firmemente en él. También los deseos adquieren un gran influjo en toda la dirección de nuestro destino. Hasta «vanos deseos» (es decir, directamente irrealizables), llegan a ser de este modo un poder.

c. DELIBERACIÓN, PROPÓSITO Y RESOLUCIÓN.—El desarrollo de otras representaciones no acarrea siempre una suspensión completa de la tendencia. Muchas veces no tiene otro efecto que darnos conciencia de la importancia de que el acto no siga inmediatamente a la tendencia, en que haya un *intervalo* entre el pensamiento y la ejecución, de suerte que las representaciones y los sentimientos que tienen una relación natural en el pensamiento del fin

(1) Shand. *Types of will*. Mind. July, 1897, p. 297.

puedan aparecer y ejercer un influjo en la acción (vease IV, 4-6). Este intervalo puede ocasionarse de modo muy simple, porque el acto es estorbado y la experiencia nos enseña inmediatamente cuán dichosa ha sido su falta de ejecución. La noción de la importancia de este intervalo puede también ser impresa en nuestro espíritu por una prudencia adquirida a nuestras expensas, y que nos hace ver adónde lleva una acción demasiado precipitada. Finalmente, puede venirnos de que la idea del fin tiene una relación de tal modo estrecha con otras (por ejemplo, con la de los medios necesarios), que estas ideas surjan inmediatamente e impidan la acción instantánea. En los casos de este género—es decir, en los que la conciencia conoce las consecuencias del acto o los medios de ejecutarlo—intervienen las leyes de asociación de las ideas. En la comedia de Holberg titulada «Jeppe vom Berge», Jeppe querría beber todavía por valor de un chelín, pero su espalda (1) le advierte las consecuencias. «Mi estómago dice sí, pero mi espalda dice no». La asociación de ideas y los sentimientos que despierta se oponen a la tendencia o al deseo del momento inhibiéndolo. Sin embargo, a más de los sentimientos despertados por la asociación de ideas, otros sentimientos que tienen sobre la tendencia o el deseo poder inhibitorio, pueden también nacer de un efecto del contraste (VI, E), o de una sustitución de motivos (VI, C.).

La acción puede, por tanto, ser determinada por consideraciones más extensas de lo que querrían la tendencia y el deseo. Es preciso, evidentemente, que estas consideraciones más lejanas hayan comenzado, por su parte, a manifestarse en forma de tendencias o deseos; sin embargo, lo esencial es que un impulso aislado—o, según se dice, un *móvil* aislado—no obre inmediata y únicamente. El proceso psíquico que de aquí resulta, la *deliberación*,

(1) Teme ser pegado por su mujer, si gasta en aguardiente el dinero que le ha dado para comprar jabón.

de la cual ofrécenos un ejemplo la lucha de Jeppe consigo mismo a la puerta de la taberna, en la comedia de Holberg, puede desarrollarse en formas más elevadas, a medida que las asociaciones se extienden. La claridad del recuerdo, la viveza de la imaginación y la diafanidad del pensamiento son aquí de una gran importancia para el desarrollo de la voluntad. La facilidad para inhibir el impulso del momento y determinar la voluntad por consideraciones más lejanas y más altas crecerá con la solidez y claridad que tomarán en la conciencia ya el pensamiento de fines más vastos que los del momento, ya el de la dificultad o las consecuencias enojosas de la acción exigida por la tendencia y el deseo. Esta facilidad crecerá de igual modo con la fuerza de los sentimientos excitados por estos pensamientos, y en los que percibimos de antemano las consecuencias probables de la acción, para gozarlas o sufrirlas por anticipado. Se trata aquí de saber quién vencerá, si la tendencia particular o fines superiores y más lejanos que se manifiestan como deseos o tendencias. La tendencia, por su naturaleza misma, va derecha al objeto y es capaz de inventar sofismas para oponerlos a todas las consideraciones contrarias (véase VI, F. 2). Jeppe se pregunta: «¿Mi estómago no vale más que mi espalda? Pienso que sí».—Y finalmente, se consuela diciéndose que el zapatero Jacob (es decir; el tabernero) le fiará, aun cuando sepa oportunamente que no será así. Cuanto más se implanta el anhelo, más difícil viene a ser a los demás pensamientos y sentimientos suspender su desarrollo.

La *deliberación* o el debate que llena el intervalo entre el impulso primero y la decisión, puede tomar un carácter tan pronto más pasivo como más activo. En su forma pasiva, lleva a un simple propósito; en la más activa, a una resolución.

En la forma elemental, la atención se aplica involuntariamente a todo impulso, a todo motivo que surge. Toda una serie de impulsos de este género pueden seguir-

se, y los mismos pueden repetirse. El último de la serie o el capaz de rechazar a los demás, determinará la decisión, que se llama entonces un *proyecto*. El proyecto se distingue de la tendencia en que no está únicamente dominado por el impulso inmediato, sino que implica también el recuerdo (1) y el conocimiento. El propósito es la tendencia determinada por una serie de asociaciones de ideas, de contrastes afectivos y de sustituciones de motivos involuntarios. El acto no está, por tanto, determinado en él por un solo aspecto de la esencia humana, sino que son varios los elementos que concurren a determinar el resultado. Además, la conciencia del acto, es también más clara. El que obra con un propósito sabe lo que hace, tiene conciencia más clara de la naturaleza de su acción que el que obra impulsado por una tendencia inmediata. De igual modo que puede calificarse el instinto de ciego, si se le compara con la tendencia, puede calificarse de ciega la tendencia, si se la compara con el propósito.

Sin embargo, como la deliberación tiene aquí un carácter pasivo y automático, su resultado, el propósito puede muy bien no ser más que un accidente con relación a toda la naturaleza íntima del individuo y no necesita tener en él profundos cimientos. Sólo cuando la decisión está determinada por el yo real (V. B. 5) del individuo, por el círculo central de pensamientos, sentimientos e inclinaciones, los que por efecto de sus predisposiciones originales han echado raíces durante el curso de la vida en las profundidades de su ser, se podrá decir que el indivi-

(1) El propósito no es *sino un esclavo de la memoria* (*Hamlet*, acto III, escena II). Véase Espinosa. *Eth.* III, prop. 2.^o, escolio: *Nihil ex mentis decreto agere possumus, nisi ejus recordemur.*—Ya la tendencia supone la memoria, puesto que tiene por condición una representación, pero la memoria se limita aquí a un punto único.—Olvido es muchas veces ceguedad. Los trágicos griegos han visto bien la importancia nefasta del olvido condicionada por la ceguedad. Véase en particular el *Edipo* de Sófocles.

duo *ha querido* su acción, *en el sentido propio de la palabra, que se ha determinado él mismo*. Esto no ocurre siempre en el propósito. Sólo sucede con certeza cuando se trata de deliberar de un modo más activo, más *voluntario*, concentrando expresamente la atención (por consiguiente, según una tendencia, un anhelo o un proyecto determinado) para considerar el acto en todas sus fases, lo cual permite a todos los elementos de la naturaleza del individuo afectado por este acto, obtener también un influjo. Se ponen en evidencia las diversas eventualidades posibles; la penetrante luz de la atención ilumina cada una de ellas y nos fijamos en la que concuerda mejor con el yo real. Este es el *motivo fundamental del individuo*, muchas veces incapaz de aparecer sino mediante un esfuerzo expreso de la voluntad. Durante todo este debate puede ocurrir hasta que el yo real sufra una modificación; pueden aparecer pensamientos y sentimientos que no habían tenido hasta entonces ocasión de destacarse, pero acaban precisamente de ser evocados por vez primera por el impulso para realizar tal acto. Muchas veces, sólo en la práctica, cuando la situación exige la acción, es donde se aprende a conocerse a sí mismo. El espíritu puede estar, en este caso, hasta tal punto trastornado, que nuevas capas aparezcan en la superficie. De aquí resulta también un cambio en la intensidad de los diversos motivos, intensidad que depende asimismo de la relación que estos motivos sostienen con el yo real. La decisión puede entonces resultar de otro yo real que el que existía al comienzo de la deliberación. Esta puede ser un fuego purificador del que surja un carácter nuevo. La decisión que sigue a una deliberación claramente consciente y voluntariamente instituida, toma el aspecto de una *elección* porque entre todas las diversas posibilidades, una solamente se mantiene y las otras se apartan, después de una resistencia, por otra parte, más o menos considerable (de uno de los modos descritos, V. B. 8 *d* y VI, B. 2 *d*). La elección se llama también *resolución*,

porque solo bajo esta forma más activa se resuelve verdaderamente la deliberación. La diferencia entre el propósito y la resolución no es, sin duda, más que gradual, pero puede tener una importancia extraordinaria (1).

La elección o la resolución no podría descubrirse con más detalle. Ya hemos puesto de relieve, a propósito de un ejemplo particular de voluntad de ejecutar un movimiento corporal (VII, A, 6 a), lo que de indescriptible tiene todo acto voluntario. En la resolución, me identifico plenamente con el pensamiento del acto; éste aparece desde este momento cual formando parte de mí mismo, como perteneciendo de algún modo a la substancia íntima de mi ser. Me anticipo al acto, me reconozco (me percibo) en su materia, y en el mismo instante las otras eventualidades palidecen o se alejan de mí. La resolución es una *percepción* activa, dirigida al porvenir, y al mismo tiempo una *concentración*, puesto que toda la energía se reúne en el pensamiento de la acción futura.

El *sentimiento de libertad* que tenemos en toda resolución enérgica es explicable, en parte, por esta íntima adopción de la resolución voluntaria y de la elección en nuestra creencia. Sentimos la acción como una irradiación de nuestro propio ser íntimo. Sin embargo, este sen-

(1) Como dice el proverbio, el infierno está empedrado de buenas intenciones (no de buenas resoluciones). En el *Código penal danés* se distingue entre el *homicidio intencional*, que se castiga con reclusión, y el *asesinato reflexivo*, que se castiga con pena de muerte (§ 186 y 190). La relación que existe entre el propósito y la reflexión, se expresa más distintamente en el *Código penal alemán*, que distingue entre el *asesinato proyectado sin reflexión* y el *proyectado con reflexión* (§ 211-212). Por «reflexión» hay que entender aquí la forma activa de la deliberación. La palabra propósito se usa muchas veces en un sentido casi idéntico a tendencias, muchas en un sentido casi idéntico a «resolución». La intención ocupa el punto medio entre el anhelo y el propósito. Ch. Sigwart, *Kleine Schriften*, II, pág. 149-152.

timiento de libertad es debido también al contraste entre nuestro estado actual y el de incertidumbre, de suspensión y de duda que caracterizan la deliberación. Mientras dura la deliberación, ningún pensamiento o tendencia se fija en el espíritu; apenas concebimos un pensamiento, cuando surge el contrario y solicita nuestra atención. La lucha de sentimientos y tendencias da origen a una inquietud y a una escisión más o menos penosa del espíritu, que hasta pueden llegar a ser a veces el motivo que hace tomar una resolución.

2. REACCIÓN DE LA VOLUNTAD SOBRE EL CONOCIMIENTO Y EL SENTIMIENTO.—Esta reacción verificase en todas las etapas de la evolución de la voluntad, en lo que se descubre un tejido de procesos psicológicos imposible de desenredar y abarcar de una sola ojeada. Nos daremos por satisfechos con descubrir ciertas ideas directoras haciendo resaltar aquí (y remitiendo al lector, para los fenómenos elementales, a las secciones precedentes) el desarrollo superior que la voluntad puede ejercer sobre el conocimiento y el sentimiento en la acción determinante y directora. Lo espontáneo precede a lo reflexivo; pero una vez que este último se ha desarrollado, puede reobrar sobre la base que le había preparado.

a. REACCIÓN DE LA VOLUNTAD SOBRE EL CONOCIMIENTO.—Al modo que en el movimiento dirigido hacia el exterior, la naturaleza nos ayuda también, de paso, en el acto de la representación y del pensamiento, antes de que nosotros mismos podamos intervenir con conciencia. La actividad involuntaria forma la base y el contenido de la actividad voluntaria. La voluntad jamás crea: no hace nunca más que modificar y escoger.

El curso de los recuerdos y de las representaciones está sometido a leyes determinadas. Siempre que producimos o excluimos intencionalmente ciertas representacio-

nes, es en virtud de esas mismas leyes; así como, sólo en virtud de las leyes de la naturaleza exterior, es como podemos modificarla y someterla a nuestros fines. *La intervención de la voluntad en el curso de las representaciones supone que se busca algo, que se tiene algún interés.* Si se trata de *impedir* o de *excluir* una representación, no se consigue más que de una manera indirecta, según las «leyes del olvido» (V, B, 8 *d*). Si se trata, por el contrario, de *evocar* una representación, será necesario primero que se experimente una necesidad, un deseo o una tendencia que nos lleve a tener esta representación —lo cual supone una idea del lugar que ocupa entre las demás, o del lazo que la une con ellas. Si de dos representaciones *a* y *b*, asociadas juntas, *b* ha desaparecido o nos es desconocida, aunque notemos que existe un vacío por llenar, la atención, concentrándose sobre *a*, hará de ésta un centro de asociación (VI, F, 1). Surgirán entonces las representaciones asociadas de manera más o menos estrecha con *a*, pero las rechazaremos sucesivamente hasta que nos aparezca la que se encuentra con *a* en la relación buscada. La voluntad da el primer impulso, y, según la excelente expresión de GOLDSCHMIDT (1) *hace el agujero*; pero una vez hecho esto, es preciso que el agua brote por su propia fuerza y no tenemos entonces más que comparar lo que sale con lo que buscamos. Sobre la intervención en este «taladro» de la voluntad en las representaciones, es sobre lo que descansa, como hemos visto más arriba (V, B, 11), el pensamiento propiamente dicho, la formación de las nociones, de los juicios y de los raciocinios.

El influjo de la voluntad sobre la vida intelectual, como su influjo sobre el movimiento corporal, aparece bajo la doble forma de un aislamiento y de una combinación. Puede producirse ya una disolución de las asocia-

(1) GOLDSCHMIDT, *Erindringer* (Recuerdos), I, pág. 183 y siguientes.

ciones involuntarias de ideas, ya una formación de nuevas asociaciones. La elaboración que deben sufrir las representaciones para llegar a ser nociones verificase de ambas maneras.

b. REACCIÓN DE LA VOLUNTAD SOBRE EL SENTIMIENTO.— Podría parecer que el nacimiento y la evolución involuntarias son de tal modo propias del sentimiento, que no quepa concebir en éste ninguna intervención de la voluntad. Ciertamente, la acción de la voluntad es aquí todavía más indirecta que en el curso de las representaciones y los resultados que puede obtener son, en verdad, más limitados todavía y están sometidos a más condiciones. Sin embargo, es de gran interés, tanto teórico como práctico, ver qué caminos están aquí abiertos.

1.º Aunque no podamos impedir que nazca en nosotros un sentimiento, podemos, quizá, cuando menos, impedir que se extienda, deteniendo el *movimiento orgánico* que va asociado a él y le refuerza (v. VI, D, 1). En esto es en lo que consiste principalmente el dominio de sí, puesto que no podría alcanzar inmediatamente al sentimiento en su primera fase. Por otra parte, la comprensión del sentimiento puede hacer también que éste penetre tanto más profundamente en la naturaleza del hombre. El resultado, en cada caso particular, dependerá del carácter individual; lo cierto es que la detención de las expansiones y de las manifestaciones dará por resultado, a la larga, la debilitación del sentimiento.

Inversamente, se puede excitar un sentimiento, comenzando por ponerse en el estado que le corresponde, adoptando la fisonomía y haciendo los gestos que le son propios. Los salvajes se excitan al combate con danzas violentas. Según Pascal, el hecho de tomar parte en el culto exterior puede servir de preparación para una conversión real. Lo cierto es que se sienten otras disposiciones cuando se cierran las manos que cuando se las junta;

cuando se extienden los brazos que cuando se cruzan sobre el pecho. Hay singularmente una oposición característica entre la disposición que se experimenta cuando los músculos se contraen y la que se siente cuando se distienden. Por este medio se puede poner a los hipnotizados en disposiciones diferentes, a voluntad del experimentador (1). En el actor compenetrado con su papel, las expresiones, las aptitudes y los movimientos exteriores van acompañados, hasta cierto punto, de disposiciones internas; los diferentes artistas presentan en ésto multitud de diversidades individuales. Diderot no está realmente en lo cierto cuando sostiene que el mejor actor es el que experimenta menos los sentimientos por él expresados (2).

2.º *El cambio de las condiciones exteriores de vida* puede impedir que nazcan muchos sentimientos, o, por lo menos, privarles de alimento. El poder de las costumbres y de las instituciones descansa sobre el influjo de las condiciones vitales, y las reformas políticas son reformas indirectas de la vida afectiva. Hasta nuestras costumbres y nuestro medio cotidianos tienen frecuentemente en esto gran importancia. Cuando nos ponemos en condiciones determinadas, podemos favorecer o impedir el nacimiento de ciertos sentimientos. Muchos resultados, a los cuales no puede llegar nuestra voluntad directamente, los obtenemos porque nos enlazamos de tal suerte, que después no está en nuestra mano el desligarnos. Hay una higiene moral, como la háy corporal.

3.º Si de la manera anterior no se puede modificar el

(1) CARPENTER, *Mental physiology*, pág. 602-605.—PREYER, *Die Entdeckung des Hypnotismus*, págs. 36-41, 85.

(2) DIDEROT, *La paradoxe du comédien*. Han hecho nuevos estudios interesantes acerca de este punto (preguntando a los actores célebres) William Archer (citado por JAMES: Principales of Psychology, II, pág. 464 y sigs.), y BINET (*Année psychologique*, III, páginas 279-295).

sentimiento, se alcanza quizá dirigiendo la atención sobre otro objeto. Mas para que esto pueda hacerse con nuestro propio esfuerzo, es necesario que el sentimiento actual no ocupe la conciencia entera. La voluntad no podría «abrir camino» sin un punto de partida determinado. La primera condición es, pues, buscar si hay en nosotros algún «apetito». Si el hombre se entrega por completo al estado actual, si está «risueño y satisfecho» (Evang. de San Lucas, VI, 25), ningún nuevo sentimiento tendrá razón para manifestarse. Pero el individuo puede sentir a veces necesidad de modificar su vida afectiva, sin poder, no obstante, trabajar por ello si no se le ayuda. Por eso Lichtenberg pedía «el primer impulso infinitesimal» que pudiese conducirlo a hacerse dueño de su hipocondría.

Para llegar a dominar nuestra vida afectiva, hay que aprovechar los intervalos que separan los accesos internos de nuestros sentimientos. Es aquí necesario de toda necesidad que la educación preceda a la auto educación, y hasta cuando tomamos la cosa a nuestro cargo, con frecuencia necesitamos socorro («impulsos infinitesimales») para no retroceder.

4.º Una visión clara de las causas del sentimiento tiene como efecto el aclararlo y depurarlo. El *esfuerzo para comprender* el sentimiento que me domina puede hacer también que me oponga a él con más libertad. El sentimiento tiene de ordinario un no sé qué de indeterminado que forma parte de su fuerza y que puede desvanecerse ante el conocimiento claro, como los fantasmas ante la luz del día. La necesidad que tiene el sentimiento de explicación y de justificación no lleva, como se ha visto (VI, F, 4 c), a formar y a desarrollar teorías enteras; cuando el conocimiento claro logre alcanzar bastante fuerza para descubrir la nulidad de las malas teorías, prodúcese un contragolpe en el sentimiento. Sin embargo, la visión de las causas que dan origen al sentimiento es lo que tendrá, más que otra cosa, grande importancia. Es de experiencia

universal que la convicción de que es inevitable una pena, aminoraría su amargura. Este conocimiento de la causa obra en su grado mayor sobre los sentimientos que, como la hipocondría, mantienen las ilusiones y la desconfianza. Kant se hizo dueño de su hipocondría «que en los primeros años llegaba hasta la repugnancia de la vida», dándose cuenta de que era consecuencia de su pecho deprimido y estrecho. «La opresión me ha quedado, dice (1), puesto que es inherente a mi estructura corporal. Pero he dominado el influjo que ejercía sobre mis pensamientos y mis actos, apartando mi atención de este sentimiento, como si no me concerniese en nada.» Lichtenberg cuenta que se encontraba mejor cuando, durante su enfermedad nerviosa, se tapaba los oídos con los dedos, porque entonces consideraba su zumbido patológico como algo artificial.

Sin embargo, el influjo que la inteligencia de la manera en que nace el sentimiento, puede tener sobre el sentimiento mismo, no se debe siempre a la supresión de su imprecisión y de las explicaciones imaginarias. El conocimiento de la necesidad ejerce acción de suspensión sobre la tendencia que hasta entonces nos agitaba con impaciencia y que quería cambiar lo que no puede ser de otro modo. Ultimamente, este conocimiento puede despertar por sí mismo un placer, una alegría de conocer (un sentimiento intelectual, VI, C, 9), una admiración ante el orden de las cosas que nos engloba con todas nuestras alegrías y nuestras penas, y todo esto contribuye a calmar el estado integro (2). Todas estas causas pueden obrar jun-

(1) En el opúsculo intitulado *Von der Macht des Gemüths, durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein* (Del poder que tiene el espíritu de dominar sus sentimientos morbosos por la simple intención de hacerlo), ed. Kehrbach, pág. 16.

(2) Este punto ha sido puesto de relieve, sobre todo por Espinosa (véase *Gesch. d. neueren Philos.*, I, pág. 365-367), y ГОЕТЬЕ (*Aus meinen leben*, XVI).

tas en la resignación. Es ésta un sentimiento mixto en que puede dominar ya uno, ya otro de estos elementos.

c. REACCIÓN DE LA VOLUNTAD SOBRE SÍ MISMA.—Por el influjo que ejerce sobre el conocimiento y el sentimiento *la voluntad reobra sobre sí misma*. Las representaciones y los sentimientos son motivos, y en virtud del desarrollo que precede, es, por tanto, posible que nuestros motivos se conviertan, a su vez, en objeto de la voluntad. En este sentido uno puede querer su propia voluntad. Púedelo además en el sentido de que se propusiera la tarea de cultivar su facultad de resolución, es decir, su facultad de poner término a la discusión interior, a la deliberación. Por último, esta *voluntad de querer* puede significar también que se quiere mantener y perseguir una resolución sin dejarla vencer en seguida por las nuevas disposiciones que puedan surgir. Esto es lo que debe ocurrir particularmente cuando el fin escogido exige el empleo de toda una serie de medios y la producción de una multitud de actos parciales. Si se desea *a*, por causa de él se desea también *b*, *c*, *d*..., y la ejecución de todas estas resoluciones secundarias no es posible sino manteniendo la resolución principal, quedando suprimidos cuantos motivos pudiesen conducir en otras direcciones.

La voluntad no es jamás un sistema cerrado o un *mandato* absoluto. Es imposible descubrir un punto en que la receptividad, la pasividad, deje por completo el campo libre a la actividad. El más agudo escarpelo psicológico, manejado con la mayor seguridad, no podrá nunca trazar una línea de demarcación entre el poder atractivo de la imaginación, el del sentimiento y el de la adhesión voluntaria. La relación entre estos dos aspectos del espíritu puede variar hasta lo infinito, pero ninguno de ellos desaparece nunca por completo. Cuando GOETHE escribe, en su balada del «Pescador»: «A medias le atrajo, a medias se hundió», el dualismo se encuentra en el segundo miem-

bro, porque *hundirse* es aquí sinónimo de *dejarse hundir*. No hay, pues, aquí, primero ni segundo término, sino una relación de acción recíproca indefinida entre obrar y padecer.

3. RELACIÓN DE OPOSICIÓN ENTRE LA VOLUNTAD Y LOS DEMÁS ELEMENTOS DE LA CONCIENCIA (CONCENTRACIÓN Y DIFERENCIACIÓN).—La evolución superior de la vida voluntaria sólo es posible merced al influjo del conocimiento y del sentimiento. Pero en la transición operada de las formas inferiores de la voluntad a las superiores, el desacuerdo entre los diversos elementos de la conciencia puede ocasionar retrasos y detenciones. Gracias al desarrollo del conocimiento y del sentimiento, se produce una *diferenciación*, porque se hace valer un número de sentimientos y de representaciones mayor que el necesario para la acción ordenada por la tendencia. Puede ser penoso llegar por esta diferenciación, que favorece en la deliberación el desarrollo del sentimiento, a la *concentración* que caracteriza la resolución. Las sensaciones, representaciones y sentimientos que no pueden fundirse con el motivo de acción dada, tienden a ahogar y a desalojar a éste.

Cuando los niños tienen que aprender a andar, la confianza en sí mismos es para ellos un apoyo esencial. Un acto se ejecuta más fácilmente cuando se está convencido del éxito. La vivacidad irreflexiva que caracteriza los comienzos de toda vida consciente es una expresión del principio de conservación y permite gastarse por completo en la acción. Toda reflexión, todo escrúpulo paraliza y producen en todo caso un período en que la energía está disuelta y dispersa. Quizá el niño es capaz de andar muy bien solo si no se le habla; pero vacila y se cae si dividen su atención impresiones diversas. La voluntad, por naturaleza, debe ser siempre limitada. Su objeto es tal cosa, única y determinada, y todos los pensamientos y sentimientos que se refieran a otras cosas, producirán siempre

más o menos efecto paralizante. Por eso las intuiciones nuevas, que ensanchan nuestro horizonte y aumentan la esfera en que vivimos, producen muchas veces una depresión de la energía, de tal modo que la *extensión* y la *intensidad* hallanse en *razón inversa*. Si no entra en cuenta más que la intensidad, el instinto y la autoridad son las mayores fuerzas determinantes de la voluntad. El camino está aquí trazado con certeza inmediata; el porvenir pierde casi la huella de lo posible.

El paso del instinto a la voluntad plenamente consciente puede llevar consigo diversos peligros a los cuales están especialmente expuestas las naturalezas en que dominan fuertemente las impresiones y las reflexiones.—Siempre que se obra, hay que correr algún riesgo; no se podrá predecir el resultado con absoluta certeza. Mientras pensamos y deliberamos no hay aún nada perdido; pero una vez ejecutado el acto, muchas veces es imposible evitar sus consecuencias. De aquí la tentación de detenerse en la deliberación y no concluir.—Además, aun admitiendo que nuestra empresa tenga éxito, la realidad no podrá nunca darnos completamente el ideal que habíamos soñado. Contentémonos, pues, mejor con nuestros pensamientos ideales, en vez de dejarnos arrastrar a la acción, por la cual los realizamos tan poco (1).—En tanto que dominan el instinto y la tendencia no se pesa el valor de la vida. Sólo la reflexión detiene el impulso que nos lleva al acto, para ver si, de modo general, vale realmente la pena de ejecutar un acto como el que se proyectaba. El solo hecho de preguntarse si se es dichoso, muestra ya que se ha puesto uno fuera del objeto en y para el cual se debería vivir, y no es de extrañar que se sea incapaz de encontrar en este aislamiento lo que se tenía, cuando la vida nos acaparaba por completo. La facul-

(1) Esta forma de inhibición de la voluntad está descrita de mil maneras diversas en AMIEL, *Fragments d'un journal intime*.

tad de concentración y la fuerza de acción se encuentran con ellos debilitadas, porque no se puede ordenar a la duda que se detenga. Ya en los claustros de la Edad Media se conocía una especie de torpeza triste que se llamaba *acedia* (animi remissio, mentis enervatio), un estado de desanimación que oprimía el corazón e impedía la actividad. Esta disposición del espíritu estaba comprendida en el número de los pecados capitales, en oposición a la esperanza, que se colocaba entre las virtudes cardinales. En los tiempos modernos este género de reflexión pesimista no se ha hecho, ciertamente, más rara. Se produce con facilidad en una etapa de la evolución que no está ya inmediatamente gobernada por el instinto y la autoridad. El descuido ingenuo ha desaparecido, y no siempre es fácil adquirir un sentimiento de confianza contrastado por el fuego purificador de la crítica. Toda la literatura moderna está llena de cuadros y caracteres en los que la vida reflexiva y afectiva, han dominado a la facultad de concentración, y en que, además, la vida afectiva está marcada con un sello claramente triste.—El desacuerdo entre la reflexión y la voluntad llega hasta convertirse en una enfermedad mental, en la *locura de la duda o abulia*, en la que los actos más sencillos que de ordinario se ejecutan de modo puramente mecánico, son indefinidamente pesados, de suerte que el enfermo no puede siquiera decidir si dará el primer paso con el pie derecho o con el izquierdo (1).

La más notable entre estas pinturas poéticas de caracteres es el *Hamlet* de Shakespeare. Hamlet aparece como el tipo de una época de transición. El poeta nos ha pintado en este personaje sus propios pensamientos, sus sentimientos propios y los de su época, y le ha hecho vivir, sin

(1) MAUDSLEY, *Pathologie de l'esprit*, pág. 332. Para las diferentes formas de la abulia, véase *Année psychologique*, II, páginas 886 y siguientes.

embargo, en un tiempo en que se cree en el purgatorio y donde la vendetta es un deber. Aunque esto resultase simplemente de que el cuadro y los rasgos principales aportados por la antigua leyenda se han conservado, habiéndose modificado el carácter del personaje principal, el Hamlet de la tragedia no por eso deja de expresar pensamientos y sentimientos poco apropiados a la tarea que debe desempeñar. El Amleth de la leyenda que Saxon el Gramático nos ha conservado no tiene escrúpulos, aun cuando se conduzca con bastante circunspección. Ejecuta con decisión cada parte de su complicado plan, sin tener más guías que el instinto de conservación y el deseo de venganza. Hamlet tiene toda la sabiduría y toda la finura de Amleth, pero no tiene su carencia de escrúpulos, aun cuando sea en una situación más favorable para obrar, puesto que, como él mismo dice, no le faltan de fijo para hacerlo «ni motivo, ni voluntad, ni fuerzas, ni medios». Los rasgos que los poetas griegos nos indican como pertenecientes sólo a Orestes (excepto Esquilo y, cosa notable, un poco más Eurípides), a saber, la duda, la vacilación antes de tomar un partido, constituyen todo el fondo del carácter de Hamlet. Puede obrar enérgicamente por chispazos, en situaciones que surgen bruscamente; pero no tiene más que la acción improvisada. Del mismo modo un abúlico podrá obrar por sugestión, pero no por reflexión propia. Una vez puesta en movimiento la meditación, ejerce tal imperio sobre Hamlet que es incapaz de encontrar un simple punto de partida para su acción. Pero su ser es doble: hay en él una inclinación a perderse en reflexiones y emociones, suscitadas, sin duda alguna, por su situación y por la tarea que debe desempeñar, pero que, sin embargo, le llevan lejos de ella y emplean una parte de la energía inmediatamente utilizada en Amleth y Orestes para la acción. Es lo que él mismo expresa: «Así, la reflexión nos hace a todos cobardes; el color original de la resolución se tiñe con la palidez del pensamiento».

En el origen, es hasta de interés para la voluntad y la acción, que se establezca un intervalo entre la aparición del motivo y la resolución. En efecto, de manera general, la conciencia no nace más que si la excitación no desencadena inmediatamente el movimiento (véase IV, 4, 6). Es preciso que, durante el intervalo, los motivos luchan entre sí, para que sea la esencia más íntima del alma la que determine la acción. Sin embargo, este juego de las posibilidades puede producir en el espíritu una fascinación o una angustia tales que se pierda en él por completo sin llegar a la resolución ni a la acción. Entonces se está en el camino de la locura. «Mientras la pasión conserve su carácter activo de los comienzos, no conduce sino rara vez a la locura, porque precisamente obliga a la inteligencia y a la voluntad a dar su máximo de fuerza, lo que hace que ambas se mantengan mutuamente en el camino del buen sentido. Sólo la pasión completamente pasiva, es decir, la que se resuelve en deseo vacío, solicitud vana, esperanza insensata o cobarde desesperación, sólo ésta, digo, es la raíz de la locura» (1).

Se trata, pues, de volver del mundo de las posibilidades a lo necesario y preciso en vista de las circunstancias. Esta limitación y este estrechamiento exigen *resignación*. Queerer equivale a enlazarse con algo completamente determinado. Por esto, sean cualesquiera las vueltas que dé la deliberación debe ir a parar, en último término, a un punto de partida simple y dado en nuestra propia naturaleza: se trata de coger algo que tenemos al alcance de la mano. A la diferenciación debe seguir una *concentración*. Se trata de cerrar toda la discusión consciente, de concentrar la energía en un solo punto que pueda servir de punto de partida para la realización del fin propuesto.

(1) IDELER. *Biographien Geisteskranker*, p. 156.

Muchas veces, para mantener ese fin, hay que hacer grandes esfuerzos, porque impulsos encontrados tratan de ponerse en primer término y de hacer que recomience sin cesar la deliberación. La sacudida vigorosa por medio de la cual nuestro yo real llega a crearse una salida, en el momento de la elección, debe con frecuencia repetirse muchas veces para que no se pierda su efecto. La exaltación viva que se experimenta en el momento de la resolución va seguida inmediatamente, en efecto, de un estado de abatimiento o de atonía.

4. LA CONCIENCIA DE LA VOLUNTAD

a. CONCIENCIA DE LA VOLICIÓN.—El conocimiento de *lo que queremos*, la conciencia del fin y del contenido de nuestra voluntad nos ha parecido que caracteriza el querer propiamente dicho, por oposición al instinto. En cambio, no hemos suscitado todavía la cuestión de saber por dónde conocemos *que queremos*, o qué es lo que ocurre propiamente en nosotros cuando queremos algo.

No teníamos razón alguna para suscitar esta cuestión a propósito de los elementos del conocimiento y del sentimiento. Las sensaciones, las representaciones y los sentimientos son elementos que se manifiestan claramente a la conciencia. Pero no es tan fácil descubrir inmediatamente los elementos de la voluntad. *Lo que experimentamos inmediatamente en nuestra conciencia, cuando queremos, afecta para un análisis profundo, a elementos de conocimiento y de sentimiento.* En la tendencia nos son dados elementos de placer o de dolor, cierta inquietud producida por obscuras sensaciones kinestésicas, así como una representación más o menos distinta del fin de nuestra actividad. En la resolución, expresión típica de la voluntad propiamente dicha, lo que nos es dado es el pensamiento de un fin escogido y de los medios que hay que

emplear para alcanzarlo; después, un sentimiento de placer ante la idea del fin realizado, y, por último, sensaciones más o menos vivas de esfuerzo y de recogimiento sobre nosotros mismos. Como se vé, ni la tendencia ni la resolución suministran a nuestra experiencia interna elemento alguno que no existiese ya sin ellas. Uno de los caracteres peculiares de la resolución, la forma más clara de la voluntad, es que el espíritu *se concentra o se afina* en ella, considerando la acción posible como suya propia. Antes de ejecutar realmente el acto, lo reconocemos (lo percibimos) como formando parte de nuestro yo. Lo adoptamos o nos anticipamos a él; consideramos como un acto consumado lo que no es aún más que una mera posibilidad. En oposición a la acción interna expresada por la resolución, la multitud de anhelos e imaginaciones variables, no son más que puras posibilidades.

No tenemos, pues, conciencia completamente inmediata de nuestro querer (1). Los elementos voluntarios no se dejan descubrir por un análisis tan sencillo y claro como el que permite de ordinario hacer ver los elementos intelectuales y afectivos. De modo general, no se percibe nunca directamente la actividad; lo mismo había mostrado ya David Hume (v. V, D. 3, a). No observamos tan poco inmediatamente la síntesis (v. V, B, 5) que expresa la conciencia, el yo, y que se manifiesta de modo particularmente enérgico en la decisión voluntaria—que es, evidentemente, una concentración. Los estados en que más especialmente creemos sentir nuestra actividad, son estados muy concentrados, en que dominan una representación, un sentimiento único, y nos aparecen como el punto de partida o el principio de una serie de modificaciones internas o externas. Pero en todo estado psíquico se encuen-

(1) Véase, para más pormenores, mi trabajo: «*Ueber Wiedererkennen*» (*Vierteljahrsschrift für wissench. Philos*, XIV), páginas 293-316.

tran estos caracteres de manera aproximada—, y todo estado de conciencia implica también una voluntad, un lado activo (II, 7, *b, d, e*). No hay, pues, entre nuestro estado de resolución y los demás, sino una *diferencia de grado*. Por eso nos es fácil confundir un movimiento fuerte del corazón o una representación clara del objeto deseado con una decisión definitiva, que no siempre puede referirse a un solo instante muy preciso.

b. EL PROBLEMA DE LO REAL EN EL DOMINIO DE LA VOLUNTAD.—Ahora bien, estas consideraciones suscitan seguidamente el problema de la realidad en el campo de la voluntad. ¿Qué criterio se puede admitir para mostrar que *una volición ha nacido realmente*, que ha intervenido una decisión definitiva? ¿Cómo distinguimos aquí lo posible (el anhelo, la imaginación) de lo real (la resolución)?

La concentración no difiere más que *en grado* de la expansión. Todo anhelo ardiente implica también cierta concentración. Los anhelos son a la resolución lo que la nebulosa primitiva al estado actual de los astros. Pero no es tan fácil aquí darse cuenta exacta de los progresos realizados en la formación. Cuando el acto interno no va seguido del externo, ¿cómo puedo yo estar seguro de que realmente he querido? Se ve aquí hasta qué punto carecemos de un dinamómetro psíquico. La resolución parece ser el resultado de una discusión interna. Pero, ¿quién nos asegura que no volverá a comenzar la discusión y que entonces ésta no «sufrirá la palidez del pensamiento»? Y si esto ocurre, ¿qué era aquella resolución, sino un deseo?

En la práctica nos remitimos en esto a nuestro sentimiento inmediato. Al principio no dudamos más de nuestra voluntad que de la realidad del mundo exterior (V. D, 1-2). Creemos poder advertir inmediatamente en nosotros mismos que hemos tomado una resolución. Experimentamos cierta expectación activa, que nos es propia, nos sentimos puestos en cierto movimiento. Los hombres

que se ven obligados por su situación a desempeñar funciones fijas e invariables (como los militares y los jueces) adquieren, en este respecto, una mayor seguridad que los demás, pero muchas veces no es más que en el círculo de sus funciones.—Una seguridad plena y completa es imposible (1). No podemos obtener en este punto más que una *creencia práctica* en nosotros mismos, que se apoya en la propia experiencia nuestra y en el conocimiento que tenemos de nuestro carácter. A decir verdad, nuestra conclusión no es entonces un hecho inmediato, como una sensación, un pensamiento o un sentimiento.

Aunque en la práctica se trace una línea de demarcación precisa entre los deseos y las resoluciones, se conviene también en que, por otra parte, es muy difícil conocerse a sí mismo. En ninguna parte son tan fáciles la confusión y la ilusión como en la cuestión de lo posible y de lo real en la esfera de la naturaleza interna. En ninguna parte el influjo de anticipación y de realización ejercido por el sentimiento (VI. F, 4.^a) se manifiesta con más facilidad y peligro que aquí, en que falta toda *comprobación* exterior. La resolución es una anticipación (VII. B. 1, c), pero no toda anticipación es una resolución. Muchas gentes se consideran como héroes de voluntad, porque han

(1) En el magistral análisis psicológico que DOSTOJEWSKI nos da de la resolución tomada por *Raskolnikow* de cometer el asesinato, sin duda hace resaltar, de un lado, que hubo un momento en que el pensamiento del asesinato apareció súbitamente a su héroe como *cosa distinta de un fantasma del espíritu*: «Le vió con una luz nueva, horrible, hasta entonces completamente desconocida; fué para él como un golpe en la cabeza»;—pero por otro lado, el autor señala también como «una singularidad de todas las resoluciones «terminantes» que *Raskolnikow* había tomado ya en este asunto, que cuanto más «terminantes» eran, más *horribles e imposibles* le parecían». Ya a punto de cometer el acto «no cree todavía en su resolución final». (*Le Crime et le Châtiment*, traducción del ruso por V. Derély, París, Plon. editor).—Véase Macbeth (véase VI, F, 2).

soñado «grandes cosas», que, por otra parte, no han recibido nunca la forma palpable y prosaica de actos exteriores. Hay, pues, que ejercer en esto una crítica incesante, del mismo género que la que se ejerce con respecto a los hechos de la naturaleza exterior (véase V. D). Estamos frente a la voluntad, es decir, frente a nuestra realidad interna, en la misma situación que frente a la realidad exterior. El criterio de realidad en el dominio interno, como en el externo, es *la sólida trabazón de las experiencias*. Una sola percepción o un solo sentimiento, pueden provenir de una ilusión. Toda idea de actividad es siempre una conclusión: la experiencia no nos proporciona nunca más que los resultados de la actividad.

Un ejemplo aclarará esta ley. Una mujer fué presa una tarde en un jardín en que se había deslizado para prender fuego a la casa de una rival. Ante el tribunal declaró que aun antes de ser detenida había cambiado de idea. Parece, pues, que *no hubiese prendido fuego a la casa*, aun en el caso de no haber sido detenida; sin embargo, no se atrevió a jurar que en aquel momento *hubiese ya abandonado su proyecto, y resuelto marcharse* sin ponerlo en práctica (1). Se ve aquí claramente la diferencia que existe entre una conclusión sacada del estado general del espíritu, con ayuda del conocimiento que se tiene de sí mismo, y la *conciencia inmediata* de lo que se experimenta en el mismo instante. La primera puede ser cierta, aun no siéndolo la segunda.

La moral está en ésto de perfecto acuerdo con la psicología, puesto que dicta sus juicios tanto sobre los pensamientos y los deseos como sobre las resoluciones y los actos. Pero, por otro lado, la moral parte igualmente con razón del principio de que nuestra esencia íntima reside en nuestra voluntad. *La dificultad con que se tropieza para*

(1) El caso se cuenta muy por extenso en BISCHOFF. *Merkwürdige kriminal Rechtsfälle*, I, págs. 457-474.

encontrar una manifestación clara y distinta de la voluntad en un solo fenómeno particular, proviene precisamente de que la voluntad no comienza en un punto particular, sino que, por el contrario, obra desde el principio de la vida consciente, en toda asociación de ideas y en toda emoción. La energía que se concentra en la resolución, se aplica bajo una forma menos intensa en todo conocimiento y en todo fenómeno de sensibilidad. Por tanto, la psicología de la voluntad abraza, a decir verdad, todo el campo de la vida consciente (v. IV. 7 e). Los fenómenos, llamados especialmente voluntarios, forman únicamente la cima de un proceso que se extiende a toda la vida consciente.

5. LA VOLUNTAD Y LA VIDA PSÍQUICA INCONSCIENTE

a. EL CENTRO DE LA CONCIENCIA NO SIEMPRE ES EL DE NUESTRO SER.—De la voluntad, más aún que de las demás formas de la vida psíquica, se puede decir con verdad que no se la puede comprender por completo mientras no se la expone a la clara luz de la conciencia. Aun cuando nuestras resoluciones y nuestros actos estén determinados por motivos que resulten de lo más profundo de nuestra naturaleza íntima, no se sigue de aquí que esos motivos se manifiesten siempre claramente a nuestra conciencia. En estos casos sabemos sin duda *que* queremos y *lo que* queremos, pero no sabemos claramente *por qué* lo queremos.

Hay en esto, como en todo (véase III), una escala completa de intermediarios entre lo inconsciente y la conciencia. A cada instante, es cierto, hay en el *centro de nuestra conciencia un pensamiento, un sentimiento* alrededor del cual irradian, yendo a perderse en lo inconsciente, otros pensamientos y sentimientos que existen en el mismo instante en nosotros. Los actos determinados por el pensamiento constante o por el sentimiento dominante,

son muy bien comprendidos, tanto por nosotros como por los demás. Pero no es necesario que lo que ocupa entonces o ha ocupado hasta allí la mayor parte del tiempo el centro de nuestra conciencia, sea realmente lo que haya arraigado más profundamente en nuestra naturaleza. Pues bien, si entonces es necesario obrar, no es extraño que lo que se produzca sea objeto de sorpresa tanto para los espectadores como para el mismo actor. Puede surgir bruscamente un elemento sin haber aparecido nunca hasta entonces en el primer término de la conciencia, y sin que el individuo lo reconozca completamente como suyo. El yo real no se determina de una vez para siempre (véase V. B. 5) y sus límites, es decir, los que separan el centro de la conciencia de su periferia, no son, ni más ni menos que los límites de lo que es en nosotros consciente y de lo que no lo es (véase III, 7), fijos e inmutables. Se produce en ellos una evolución y un cambio constantes. Hay instintos que no se manifiestan hasta que el desarrollo corporal y la experiencia han alcanzado cierto grado. Puede, pues, que haya en nosotros disposiciones latentes que no hayan encontrado todavía las disposiciones necesarias para su manifestación.

La naturaleza nos empuja hacia adelante desde el principio, puesto que somos ya activos en el momento en que la conciencia se despierta. Sólo muy poco a poco la conciencia puede adquirir influjo sobre nuestra actividad (ya interna, ya dirigida hacia el exterior) y este influjo nunca es perfecto. La necesidad espontánea de movimiento, los reflejos y los actos semiconscientes acompañados de un sentimiento obscuro conservan siempre cierta autonomía, aun después de haber hecho oficialmente acto de presencia el pensamiento consciente. Se experimenta placer, obedeciendo a todo impulso fuerte, aun cuando su fin no sea claro para la conciencia. Como en todos los actos irreflexivos (v. IV, 4), el impulso y el placer no forman más que un todo. Ni aun aquí se podría

establecer distinción taxativa entre el motivo y el acto; esta distinción no es propiamente posible más que en el proyecto y la resolución a que *preceden* estados de conciencia muy distintos (1). Si se quiere hablar de motivos con referencia a estos actos irreflexivos, habrá que llamarlos motivos inconscientes. Las fuerzas motoras no traspasan el dintel de la conciencia.—La inconsciencia y la irreflexión desempeñan en toda volición consciente un papel que varía en los casos particulares, pero que a veces se expresa abiertamente al exterior. Aquí es, por ejemplo, donde hay que colocar esos impulsos oscuros que seguramente conoce todo el mundo y que nos llevan a romper diferentes objetos, a interrumpir una conversación seria o a hacer cosas aparentemente privadas de sentido y de razón. Se ha llamado a este fenómeno la «antilogía de la voluntad» (2). A despecho de nuestra voluntad racional se levanta en nosotros una tendencia inexplicable para nosotros mismos, que, sin embargo, queda de ordinario vencida, aunque en muchos casos a costa de esfuerzos considerables. Los fenómenos de este género prueban la verdad de este principio: no conocemos nuestro carácter más que por nuestros actos. Como nuestra naturaleza o nuestro carácter es mucho más amplia que la pequeña parte bien iluminada por la conciencia, y como, ade-

(1) Ya Sibbern (*Psychologie*. Copenhague, 1856, pág. 480) había notado que en la voluntad inmediata e irreflexiva, fuese, por otra parte, primitiva o adquirida, no había modo de distinguir el motivo y la voluntad, mientras que podía muy bien encontrarse en ella una sobreexcitación afectiva. V. también Darwin: *La descendencia de l'homme*, cap. III.—James, *Princ. of Psychol.*, II, páginas 549-559. Madrid, Jorro, editor.

(2) Spitta, *Die Willensbestimmungen und ihr Verhältniss zu dem impulsiven Handlungen*. Tubinga, 1881, — Friedenreich. *Om Tvangsforestillinger* (Las ideas fijas) Copenhague, 1887, p. 64 y siguientes. — Hack Tuke. *Zwangsvorstellungen ohne Wahnideen Zeitschrift für Psychologie*, II, p. 97 y siguientes.

más, nuestros actos no pueden nunca revelar nuestra naturaleza ni a nosotros mismos, ni a los demás, hay siempre nuevas experiencias que quedan como posibles. Un ejemplo demostrativo de cómo los verdaderos motivos pueden quedar ocultos para la conciencia del sujeto activo, nos lo proporciona la ejecución de las órdenes recibidas durante un estado hipnótico; el sujeto procura hacer su acto inteligible para él y para los demás con razones muchas veces ingeniosas, pero sin sospechar la razón verdadera, la orden recibida durante la hipnosis (1).—En las discusiones que somos incapaces de resolver por falta de un conocimiento exacto de nosotros mismos nos valemos con frecuencia para decidirnos de un motivo cualquiera, que basta por sí solo para convencernos, no sólo a nosotros, sino a los demás. Así sucede, por ejemplo, cuando por razón de la salud abandonamos una carrera para la que sentíamos durante largo tiempo más o menos aptitud. La cuestión de la relación de la carrera con nuestras facultades y nuestra convicción no la resolvemos, pues, de un modo personal (2).

En tanto que los impulsos inconscientes del obrar actúan en el mismo sentido que los pensamientos y los sentimientos conscientes no se podrán observar con facilidad. Su fuerza se confunde la mayor parte de las veces con las de los motivos conscientes a que atribuimos todo el honor o toda la vergüenza de la acción. *Nos sentimos libres y sin trabas.*—Sin embargo, las fuerzas motoras que intervienen inconscientemente en nuestras acciones reflexivas o irreflexivas, pueden llegar a nuestra conciencia de diferentes maneras. Desde luego no podemos sorprendernos de la animación y energía que ponemos para ejecutar un acto, sin que los motivos que descubrimos en la concien-

(1) Forel. *Der Hypnotismus*, 2.ª ed., p. 78.

(2) Véase un ejemplo en Carlyle: *Life of Sterling*, p. 11, capítulo II.

cia den una explicación completa. Es entonces necesario admitir el que fuerzas inconscientes se suman a estos motivos. Un segundo medio nos indica Schopenhauer (1) en el siguiente ejemplo: Nos abstenemos de cualquier acción peligrosa por razones puramente morales, a nuestro parecer; pero más tarde sabemos que era únicamente el temor lo que nos detenía, porque la llevamos a cabo tan pronto como no ofrece peligro. Por último, advertimos la acción de los motivos inconscientes cuando actúan en sentido contrario de los conscientes. Entonces nos encontramos detenidos por una barrera inexplicable. Descubrimos en nosotros la presencia de algo de que no somos dueños. Así es cómo un hábito puede con frecuencia oponer resistencia a un proyecto consciente, sin que inmediatamente nos demos cuenta exacta del origen de esta resistencia (v. III. 5). Esta división íntima nos da al mismo tiempo el sentimiento de que no somos libres.

b. DETERMINISMO E INDETERMINISMO.—Ateniéndonos de manera puramente empírica a lo que en la experiencia se manifiesta en y ante la conciencia, durante y antes de la acción, no se podría demostrar que la ley de causalidad tiene un valor en la esfera de la voluntad o en el de la vida psíquica en general. Aquí, como en todas partes, la ley causal no es, desde luego, más que una hipótesis o un postulado con el que abordamos todo género de investigaciones. En general, no comprendemos algo si no descubrimos alguna relación causal. Por tanto, si pretendemos comprender la vida voluntaria nos es preciso admitir que la ley causal puede aplicarse aquí del mismo modo que en otras esferas. Esta opinión es justa en sí y no sufre contradicción. Lo mismo que donde no podemos encontrar explicación alguna de esto, aunque sea hipotética, la su-

(1) *Le monde comme volonté et représentation*. Trad. francesa de Cantacuzène, II, p. 312.

posición más natural es aquella que admite que las causas son tan profundas, o que las circunstancias de su acción tan complejas, que no nos es posible llegar hasta ellas. Tal es la conclusión que deducimos del distinto dominio de nuestras investigaciones, cuando la explicación nos falta. La observación psicológica tampoco nos conduciría más que a un resultado diferente. En efecto, puede presentarnos perfectamente fenómenos cuyas causas somos incapaces de encontrar; pero no podría, dado su modo de ser, conducirnos al resultado de *que no existe causa* de lo que para nosotros queda inexplicable.

Como cualquier otra ciencia, la psicología está obligada a ser *determinista*, es decir, a partir de la suposición de que el principio de causalidad vale tanto respecto de la vida volitiva como respecto del resto de la vida consciente y de la naturaleza material. Si esta suposición tiene límites, estos límites coinciden con los de la psicología misma. Haciendo abstracción de esta cuestión de principio, es fácil demostrar la importancia que para la psicología tiene mantener la existencia de las relaciones causales en el dominio de la voluntad.

1.º Muchas de las obscuridades provienen del sentido que se atribuye a la palabra *motivo*. Si por motivo se entiende una fuerza determinante diferente de nosotros, de nuestra naturaleza, es muy fácil demostrar que toda volición tiene motivos, lo cual es hacer de la voluntad la esclava de algo exterior. Se es esclavo del lenguaje que presta a los motivos sobre nosotros una acción análoga a la que ejercen sobre el platillo de una balanza los pesos que se ponen desde fuera. Pero en realidad, el motivo, la fuerza excitante de la voluntad somos siempre *nosotros mismos tomados bajo una forma o bajo una fase determinada*. Nuestros motivos son partes de nosotros mismos y pertenecen, tanto a nuestro yo real, como a la parte más próxima de la periferia de nuestro ser. La naturaleza de nuestro ser es la que decide si una cosa puede lle-

gar a ser un motivo para nosotros. Nuestro yo real es nuestro *motivo fundamental* (VII, B. 1 c). Puede desarrollarse en tan alto grado que varios motivos lleguen a ser por esta razón absolutamente imposibles. Inversamente; ciertos motivos, por su aparición frecuente pueden modificar el yo real. Nuestros motivos conscientes son representaciones y sentimientos determinados sin los cuales ninguna volición propiamente dicha es posible; y toda volición debe tender hacia un objeto determinado, tener un contenido o un fin determinados. El contenido o fin está comprendido en la representación y determina el sentimiento. Lo que llamamos querer, es abandonarse a este fin, a este contenido, acción en la que se encuentra — como hemos visto — una de las formas más sencillas en la manera de prepararnos a ejecutar un cierto movimiento. (VII, A, 6 a.)

Los motivos no están determinados solamente por nuestra naturaleza original, sino también por nuestra voluntad y nuestras acciones anteriores. Lo voluntario y lo involuntario están, como con tanta frecuencia lo hemos hecho notar, en una relación de acción recíproca extraordinariamente complicada. La importancia de nuestras voliciones y de nuestros actos no proviene únicamente de sus efectos exteriores; obran también en la vida involuntaria e inconsciente determinándola y transformándola. El solo hecho de que un sentimiento se exprese o manifieste alguna vez de manera determinada puede tener ya importancia decisiva para la naturaleza de sus manifestaciones ulteriores; puede también inhibirse, reforzarse o modificarse. De aquí la posibilidad de una reacción más o menos consciente (pero en la que cada punto tiene su razón natural) sobre los motivos. La voluntad puede así educarse a sí misma (v. VII, B, 2). ¿A qué resultados puede llegar el individuo en cada caso particular? Esta es una cuestión de hecho que solamente la conciencia puede resolver. Es evidente que aquel que no experimenta nin-

guna inclinación ni ningún deseo no intentará hacer la prueba.

2.º El determinismo, al sostener que la relación causal existe en el dominio de la voluntad, sostiene la *continuidad de la evolución de la vida consciente*. El *indeterminismo*, por el contrario, es la teoría que admite voliciones sin causa, y rompe en absoluto la relación y la continuidad internas de esta vida. Es preciso escoger entre estas dos concepciones: es necesariamente preciso que la ley de causalidad tenga un valor o no, que la continuidad exista o no exista. E importa poco, en este último caso, la magnitud de la interrupción. Se nos presenta aquí una cuestión de principio. Un peso, suspendido de un hilo, cae, siempre que el hilo esté cortado por uno o por varios sitios. Una volición sin causa sería algo absolutamente extraño y absolutamente contrario a la naturaleza del yo. El propósito y la resolución dependen de la memoria y, por consiguiente, no pueden admitirse reglas o leyes valederas para la memoria y la asociación de las ideas que al mismo tiempo no lo sean para la voluntad. Decir que la voluntad está íntimamente unida a la memoria es decir, en suma, que está íntimamente unida al yo, a la unidad formal y real de la conciencia (V, B, 5). Un acto sin causa no puede provenir de un yo, ni ser *nuestro acto propio*, porque un acto no es verdaderamente nuestro si no es una manifestación necesaria de nuestro ser. Las dos ideas, *determinación por sí mismo* y *ausencia de causalidad*, que se consideran con frecuencia como equivalentes, se eliminan recíprocamente desde el momento que se da a la palabra «sí mismo» un sentido preciso.

Como consecuencia natural de lo que precede es tanto más fácil comprender la voluntad cuanto más elevado es su desarrollo. Los caracteres enérgicos y como de una sola pieza son fáciles de comprender, porque cada una de sus manifestaciones y de sus acciones está determinada por los pensamientos y los sentimientos que son su

marca. Por otra parte; los caracteres tan claramente marcados, son por lo general partidarios de la concepción determinista (los Estoicos, los Calvinistas, los filósofos ingleses). Cuando la inteligencia psicológica de los caracteres se hace imposible, es porque ordinariamente nos encontramos en presencia de seres inquietos, agitados, incultos y que no son dueños de sí mismos — lo que es completamente opuesto a la libre determinación de sí y de la voluntad verdadera.

Si se quisiera encontrar en el dominio psicológico algo que no estuviese sometido a la ley de la causalidad, sería preciso buscarlo, en primer término, en las representaciones sin continuidad («caza de ideas»), en las sugerencias variables del loco y del idiota. Pero justamente lo que domina en tal vida es la esclavitud y no la *libertad*, si tomamos esta palabra, no en el sentido de ausencia de causalidad, sino en el natural en que ya la empleaba Sócrates, es decir, si entendemos por esta palabra la concentración y la independencia de la voluntad, que ponen al hombre, durante toda su vida, y durante todos sus actos, de acuerdo con sus convicciones más íntimas y sus sentimientos más profundos. En este sentido, la libertad es el fin hacia el que se dirige la evolución del espíritu, y lo contrario no es la necesidad, sino más bien la casualidad y la obcecación.

3.º Estas razones son tan poderosas que el indeterminismo, renunciando cada vez más a todo fundamento y justificación teóricos, invoca hoy día, esencialmente, razones morales. Se ha observado que cuando el indeterminismo explica acciones, de otro modo inexplicables, por una voluntad sustraída a la ley de la causalidad e imaginada especialmente con este fin, no es más que un reconocimiento disfrazado de ignorancia, del mismo modo que lo es el llamamiento que se hace a una fuerza vital para explicar los fenómenos orgánicos. En cambio, se considerará el indeterminismo como una condición necesaria

de la responsabilidad e imputabilidad morales. Pero la discusión de esta tesis pertenece más bien a la moral que a la psicología (1).

C. — El carácter individual

1. Diferencias individuales típicas:— 2. Elementos físicos, sociales y hereditarios.— 3. La individualidad psíquica, límite positivo de nuestro conocimiento.— 4. La psicología y la hipótesis de la evolución.

1. DIFERENCIAS INDIVIDUALES TÍPICAS.— Toda vida consciente es individual. Memoria y pensamiento, placer y dolor, inclinación y resolución, todos exigen un centro interno común. La tarea de la psicología consiste en exponer los elementos, formas y leyes comunes a toda vida consciente. Pero todo esto aparece en la realidad, en combinaciones y con matices múltiples, y siendo las diversidades más considerables al parecer en los pueblos civilizados que en los primitivos (2), a causa quizás del género de vida uniforme de estos últimos. La individualidad general y abstracta de que habla la psicología no es más que un esquema realizado de diverso modo en cada caso dado. La psicología general no puede tratar a fondo esta multiplicidad que es el objeto de la experiencia de la vida, del arte, y sobre todo de la poesía y de la historia (3). Todo

(1) Véase el último capítulo de mi obra titulada: *Die Grudlage der humansn Ethik*. He reproducido después la cuestión en mi *Morale* (trad. francesa. París, Schleider, 1903), cap. V y en mi artículo «*Die Gesetzmässigkeit der psychischen Aktivität*» (*Vierteljahrsschrift für wissensch. Philos.*, XIV, p. 373).

(2) Waitz. *Die Indianer Nordamerikas*, pág. 1-3.— Sin embargo, Darwin (*La descendencia del hombre*), estima que se exagera con frecuencia la uniformidad de los salvajes.

(3) V. Wilhelm Dilthey: *Beiträge zum Studium der Individualität* (Sitzungsberichte der Berliner Akademie, 1896, XIII).—

lo que se puede pedir a la psicología, es que indique ciertas *diversidades típicas*, condicionadas por la relación que existe entre los diversos elementos psíquicos y las diversas formas de actividad.

Una primera diferencia característica resultará del predominio que en el individuo tengan, no sólo los elementos intelectuales, sino los afectivos y los volitivos. Después se podrá advertir que en cada una de estas especies de elementos prevalece una dirección particular sobre las otras. Así, en el dominio del conocimiento existe una oposición entre la percepción sensible y el pensamiento: en la percepción sensible misma, entre los diferentes sentidos (v. por ejemplo, la diferencia que existe entre el don de la pintura y el de la música), y en el pensamiento, entre las asociaciones por semejanza y por contigüidad. En el dominio afectivo tiene gran importancia la oposición de los sentimientos elementales e ideales; del mismo modo que las de placer y dolor, de egoísmo y de simpatía. Por último; por lo que toca a la voluntad, hay individuos que están dirigidos más bien por la inclinación y el instinto, mientras que otros no cesan de hacer esfuerzos penosos por medio de una serie entera de resoluciones. Los hay en quienes la voluntad se manifiesta sobre todo como un poder de suspensión y otros en los que aparece principalmente como actividad positiva que elige y produce. A todas estas diversidades se unen además, en cada división, diferencias de fuerza, de rapidez y de extensión.

Desde el tiempo más remoto, la Psicología concedió

Sin duda la psicología experimental, ha observado en varios puntos diversidades individuales. Pero donde estas diversidades son más numerosas y más importantes, es en la esfera de los fenómenos conscientes superiores, en una esfera, por tanto, en que la experimentación está casi enteramente excluída. Es necesario aplicar para ello un método comparativo. V. Binet y Henri: *La psychologie individuelle*. (Année psychol, III).

siempre importancia capital a las disposiciones originales del sentimiento que determinan el tono fundamental de la vida mental, cualquiera que sea, por lo demás, la dirección que ésta tome. Tanto el *talento* como el *carácter* están determinados por el *temperamento*, de igual manera que el sentimiento ocupa una posición central frente al conocimiento y a la voluntad. El temperamento se determina por la constitución orgánica; se manifiesta en el sentimiento vital y en la disposición esencial que domina la sensibilidad, hecha abstracción de determinadas experiencias externas. Este último sentimiento es una de las partes constitutivas más importantes del yo real (V, B, 5), el nivel afectivo del individuo (VI, E, 2). Formando un último término dado desde el principio, determina la manera como el individuo recibe todas las lecciones de la experiencia y, por consecuencia, también la de como reobra sobre el mundo exterior.

La teoría de los temperamentos se desarrolló en la antigüedad tomando por base la teoría dominante en la medicina de entonces, de los diferentes humores del cuerpo. De la «mezcla» (*temperamentum*, κρᾶσις) de estos humores debía depender el carácter moral y físico del hombre, de tal suerte, que a la preponderancia de uno de estos humores correspondería un temperamento especial. Al final de la antigüedad se ve aparecer la teoría hoy día corriente de los cuatro temperamentos (sanguíneo, flemático, colérico y melancólico) (1). En el siglo XVIII el fisiólogo Haller sentó las bases de la nueva teoría de los temperamentos (2), reduciendo las diversidades psíquicas originales a diferencias en la manera de recibir las excitaciones y de responderlas. Lo esencial en tal caso es la *fuerza y la rapidez con que se manifiestan en los diversos individuos la acti-*

(1) Siebeck, *Geschichte der Psychologie*, I, 2, págs. 278-289.

(2) V. K. Hertz, *Temperamentslärens Historie* (Historia de la teoría de los temperamentos), Copenhague, 1856, pág. 50-57.

tud pasiva y la actitud activa respecto de la existencia. Sin embargo, si se quiere dar al temperamento el sentido de una disposición para desarrollar la vida afectiva en una cierta dirección, es preciso, excluyendo la fuerza y la rapidez en el hecho de recibir y conservar las excitaciones, considerar además si existe una *disposición particular para el placer o para el dolor.* Desde el punto de vista fisiológico, es probable que la diferencia de estas disposiciones consista en la de las excitaciones producidas en el encéfalo por los procesos orgánicos. El temperamento se manifiesta primeramente como una disposición *en el dominio del sentimiento vital*, que guarda estrechas relaciones con toda la constitución orgánica. Aquí tenemos la base natural más importante de toda la vida mental.

Es, pues, necesario tener en cuenta las tres oposiciones siguientes: placer y dolor, fuerza y debilidad, rapidez y lentitud, lo que da lugar a ocho temperamentos diversos:

- 1.º El temperamento alegre, fuerte y vivo.
- 2.º El temperamento sombrío, fuerte y vivo (que corresponde sobre poco más o menos al «colérico»).
- 3.º El temperamento alegre, fuerte y lento.
- 4.º El temperamento sombrío, fuerte y lento (que corresponde, aproximadamente, al «melancólico»).
- 5.º El temperamento alegre, débil y vivo (que corresponde casi al «sanguíneo»).
- 6.º El temperamento sombrío, débil y vivo.
- 7.º El temperamento alegre, débil y lento (que corresponde, poco más o menos, al «flemático»).
- 8.º El temperamento sombrío, débil y lento.

La experiencia nos presenta todas estas formas, aunque el lenguaje no haya creado palabra especial para cada una de ellas. Esta clasificación (1) tiene en cuenta todos

(1) KANT (*Anthropologie*, trad. Tissot, pág. 270 y siguientes); SIBERN (*Psychol. Pathology*, § 55), y WUNDT (*Physiologische*

los puntos esenciales: tanto la actitud pasiva y activa con respecto a la existencia, como la cualidad del sentimiento vital íntimo. Podemos, pues, al parecer, decir fundadamente que en este cuadro se encuentran las diversidades fundamentales que presenta la base del carácter.—Si tenemos en cuenta de igual modo la oposición de susceptibilidad y reacción, obtendremos una lista todavía más larga de diferencias, lista que se alargaría todavía más si en lo que concierne a la susceptibilidad, distinguiésemos entre las excitaciones de orden intelectual y las de orden afectivo. Además es casi verosímil por esto que todos los puntos de vista posibles se encuentran agotados.—Los rasgos particulares se modifican naturalmente, según el conjunto en que se presentan. Así, la «fuerza» en el número 2 significa sobre todo la violencia de la emoción, y en los números 3 y 4, por el contrario, la profundidad de la pasión (V, VI, E, 4-5).

2. ELEMENTOS FÍSICOS, SOCIALES Y HEREDITARIOS.—

Para encontrar el *origen del carácter individual*, es necesario remontarse hasta el origen del organismo individual. Según algunos sabios, si se producen modificaciones en la organización de una raza por el influjo del clima y de la nutrición, es porque las condiciones exteriores obran (antes de la fecundación) sobre las células germinativas. Así es como se explica, por ejemplo, la rápida degeneración de los caballos, transportados a las islas Falkland, y que, a consecuencia de la mala alimentación y de la humedad del clima, disminuyan sensiblemente de

Psychol., 4.^a ed., II, pág. 519), conservan, por diferentes razones, los cuatro tipos tradicionales. JAMES SULLY (*Le pessimisme, histoire et critique*, trad. del inglés al francés, por Al. Bertrand y Paul Gérard, pág. 383 y siguientes), hace resaltar con razón la importancia de las disposiciones originales en el dominio del sentimiento vital.

tamaño desde la segunda generación (1). Después de la fecundación, y desde el principio del crecimiento, el producto depende a cada instante de la relación que existe entre el aumento y la diferenciación determinadas en el interior, y además de las *condiciones mecánicas* bajo las cuales se cumple la evolución. En muchos casos particulares es en extremo difícil decir si la producción de una forma está condicionada por los procesos internos o por el influjo de los factores mecánicos. «En nuestros días, Weissmann concede importancia principal a las causas internas de diferenciación orgánica, y así se aproxima a la antigua «teoría de la preformación»; mientras que otros sabios (Nægeli, O. Hertwig), partidarios de la «teoría de la epigenesis», insisten, ante todo, en las acciones recíprocas cambiadas por las células orgánicas entre sí, y con las condiciones inorgánicas (2). Con frecuencia, las deformidades tienen por origen un plasma germinativo primitivamente sano, pero que en el curso de su evolución llega a ser morbosó (3). Aun después del nacimiento, las condiciones físicas (alimentos, clima, etc.), tienen también una acción determinante. La extenuación del cuerpo, por ejemplo, lleva consigo también la del espíritu, y la estadística demuestra el influjo que las circunstancias exteriores ejercen sobre las acciones de los hombres. Por tanto, en lo que concierne a cada individuo tomado separadamente, la potencia de sus condiciones externas se modifica a su vez sin cesar, por las condiciones internas

(1) WEISSMANN, *Ueber die Vererbung*, Jena, 1883, pág. 48 y siguientes.

(2) V. O. HERTWIG, *Zeit und Streitfragen des Biologie*. Cuaderno I, Jena, 1894.

(3) KÖLLIKER, *Entwicklungsgeschichte der Menschen*, 2.^a edición, págs. 385 y sigs.—PANUM, *Bidrag til Kundskab om Misfostrenes fysiologiske Betydning*. (Contribución al estudio del conocimiento de la significación fisiológica de los abortos). Copenhague, 1877 (*Programme de l'Université*), pág. 70 y siguientes.

en que se coloca frente del mundo exterior. Las circunstancias naturales exteriores no obran solamente por su influjo directo, sino también indirectamente, por la manera de vivir que engendran. Pueden hacer que el hombre lleve unas veces una vida aislada y vagabunda y otras que adopte una vida estable y social; ya forzarle a una labor ruda, ya hacerle posible la ociosidad. De este modo, de las causas físicas hemos llegado a las sociales.

Las causas sociales no obran por sí mismas, sino apoyándose en las condiciones internas. Pero no pierden por esto su considerable importancia. La imitación, la educación, las relaciones que se derivan de la autoridad, desempeñan un papel extremadamente grande en la evolución mental de cada individuo. Fichte mismo, que sostuvo de una manera tan exclusiva y tan enérgica la primordiedad interna de la persona y su capacidad para determinarse por sí misma, no puede explicar el paso de los grados inferiores a los superiores, sin suponer una acción del exterior, como para dejar libre la fuerza interna (1). En el desarrollo del espíritu es todavía más difícil que en el del cuerpo mantener separados los influjos de fuera y de dentro. Aunque algunos consideran la individualidad como dada ante todo, de tal suerte, que los acontecimientos vividos, los experimentos hechos, o las enseñanzas recibidas no tendrían más que un valor completamente secundario, no pocas veces, sin embargo, se ha hecho derivar (por Helvecio y en nuestros días por Stuart Mill) todas las diversidades de las aptitudes mentales de la diferencia de educación. Esta suposición está en pugna con la experiencia, según la cual la educación obra sobre todo en las naturalezas intermedias. Las grandes diferencias que algunas veces se producen, a pesar de una educación común, demuestran de igual modo que es necesario contar con un fondo original. En apoyo de esta manera de

(1) *Gesch. der neueren Philos.*, II, págs. 164-171.

ver, Darwin cita como ejemplo de esto las grandes diferencias que existían entre su hermano y él, desde el punto de vista de la orientación del espíritu y de las cosas que les interesaban, a pesar de haberse educado juntos (1). Dos gemelos que nacen unidos uno con otro (y que no tienen más que un sólo par de piernas pueden tener temperamentos muy diferentes (2).

Un punto de vista más profundo nos suministra la *herencia*. Los individuos orgánicos nacen por reproducción. Los gérmenes de los nuevos organismos provienen de organismos anteriores. Por lo tanto, puesto que es evidente que los primeros heredan en una medida más o menos amplia la naturaleza de los últimos, ¿no es natural admitir que el origen y las cualidades de la individualidad se deben al tronco de que se derivan? Las cualidades inexplicables por causas físicas y sociales encontrarán acaso su explicación, si nos remontamos a una generación anterior. Lo que parece inexplicable en el individuo, puede llegar a ser explicable en la especie. No hay rasgo individual que no se pueda explicar, en cierto aspecto, por el estudio de la historia de la especie. Si tal estudio es difícil y complicado, es porque la herencia se ramifica hasta lo infinito, y porque puede saltar varias generaciones (en el atavismo) (3). Lo que se implanta una vez en el organis-

(1) *Life and Letters*, I, pág. 22.—V. también los estudios de F. Galton sobre los gemelos (*History of Twins*, en su obra titulada *Inquiries into human faculty*. Londres, 1883, págs. 216 y siguientes) que le condujeron al resultado de que la diversidad original de naturaleza tiene un influjo superior al de la comunidad de educación.

(2) Mosso, *El miedo*, trad. española. Madrid, Jorro.

(3) La expresión «atavismo» la empleó por primera vez *Duchesne* a propósito de los vegetales. Próspero Lucas. *Traité philos. et physiol. de l'hérédité naturelle*. París, 1847-50, II, pág. 4.^a.—Aristóteles conocía ya este fenómeno. *Hist. anim*, VII, 6, 1856, *De Générat. anim*, I, 18, 722, a.

mo humano, no se estirpa fácilmente. Esta acción recíproca entre un tipo fijo (pudiendo, aunque se interrumpa reaparecer en virtud del atavismo) las cualidades arraigadas por el crecimiento y las cualidades adquiridas, ya por adaptación a nuevas condiciones de vida, ya por la experiencia, nos abren una perspectiva infinita de combinaciones o de síntesis diversas.

Con frecuencia se compara la herencia en la especie con la memoria en el individuo. Pero del mismo modo que la memoria no retiene todos los acontecimientos de la vida y, por tanto, no puede explicarla completamente, del mismo modo la herencia no es más que una tendencia de la naturaleza a conservar lo adquirido. ¿Hasta dónde llega esta tendencia y en qué medida es capaz de triunfar de los acontecimientos y de las circunstancias nuevas? Esta es una cuestión que es necesario plantear de nuevo en cada caso particular. Del propio modo es legítima la pretensión del empirismo que hace derivar el contenido y la originalidad de la conciencia de las experiencias que el individuo adquiere en su vida. En la especie hay dos corrientes o tendencias que pueden hallarse la una respecto de la otra en relaciones muy diferentes. Una clase particular de diferencias individuales, proviene precisamente de que en ciertos casos es la constitución hereditaria originalmente dada, y en otros, por el contrario, la experiencia adquirida en el curso de la vida, la que desempeña el principal papel en la formación del carácter. Así, las circunstancias exteriores tienen más influjo sobre los temperamentos sanguíneos y coléricos que sobre los melancólicos y flemáticos.

Sin querer penetrar aquí más en las teorías de la herencia, nos limitaremos a presentar algunos resultados generales (1).—1.º Cuanto más profundamente penetra

(1) V. Decandolle. Sobre la participación de la herencia, de la variabilidad y de la selección en el desarrollo de la especie huma-

una cosa en la organización, más fácilmente se trasmite. Las adquisiciones recientes están en equilibrio inestable y pueden desaparecer fácilmente por el influjo de los cruzamientos.—2.º Las cualidades físicas se transmiten más fácilmente que las mentales, los talentos simples más que los que dependen del concurso de varias facultades del espíritu. Los más fáciles de transmitir son los instintos; después vienen las disposiciones afectivas y las facultades sensoriales y, por último, las facultades intelectuales.—3.º Solamente se transmiten las formas y las disposiciones elementales. Todo lo que es innato tiene, por consecuencia, mayor o menor indeterminación, siendo las experiencias individuales las que deciden hasta qué punto y en qué sentido se efectuará el desenvolvimiento ulterior. Los que se llaman talentos no son, la mayor parte de las veces, más que combinaciones de las disposiciones elementales, en las que cada una puede presentarse en otras varias combinaciones. Así, el que tiene tendencia a reunir cosas puede del mismo modo caer del lado de la avaricia que dentro del talento del naturalista. La dirección en que cada disposición se desarrolla y se aplica, o la combinación en que entra, dependen en gran parte de la educación y en general de las condiciones de vida ambientes. Muchos casos en que se ha creído poder descubrir la herencia de un talento especial que se había formado en anteriores generaciones, gracias al empleo de las fuerzas en cierta dirección, se pueden explicar ya por la continuidad de la selección sexual, ya por la imitación o la educación (1).

na. (En la obra titulada *Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles*. Ginebra, Basilea, Lyon, 1873, págs. 308-402*)—Ribot, *La Herencia psicológica*. Madrid, Jorro.

(1) En una serie de obras (y primero en *Vererbung*, 1883), Weissmann trató de demostrar que las cualidades adquiridas no se transmiten de ningún modo. V. sobre su discusión con Spencer mi *Geschichte d. n. Philos.*, II, pág. 532.

3. LA INDIVIDUALIDAD PSÍQUICA, LÍMITE POSITIVO DE NUESTRO CONOCIMIENTO.—Las condiciones físicas, sociales y hereditarias nos suministran los elementos que constituyen la estructura primitiva de la individualidad. Nuestra experiencia no nos indica ningún otro terreno al que podamos ir a buscar las piedras de este edificio. Por medio de una sutileza completamente mística se podría escapar únicamente de las investigaciones interminables necesarias para cada individualidad particular. Muchas veces se ha atribuído a la individualidad una primordialidad absoluta, se la ha mirado como una «mónada» eterna. Esta teoría se sostiene del modo más riguroso en la filosofía de Leibnitz (claramente resumida por él en su *Monadologie*, 1714) (1). Mientras que Leibnitz se funda en la simplicidad de la vida consciente para demostrar su primordialidad y su independencia, Sören Kierkegaard, rebate con claridad, con razones morales, toda aplicación un poco lanzada del principio de herencia al dominio psíquico: todo hombre, según él, debe tener un principio absoluto, porque el desarrollo mental es un desarrollo personal; solamente las razas animales pueden «perfeccionarse» (2). Si se toma como base esta suposición es evidente que se elimina por completo el problema del origen de la individualidad. Pero semejante suposición es arbitraria y poco científica. Se puede, sin duda, afirmar, que existe en la

(1) *Gesch. d. n. Philos.*, I, págs. 319, 393.

(2) *Oeuvre posthume extra-scientifique*. Copenhague, 1846, página 263. Contra las razones invocadas por Kierkegaard para rebatir la importancia de la herencia, es necesario indicar que queda bastante por hacer en Moral, aun cuando cada nueva generación de individuos principiara con un fondo hereditario y encontrara de este modo un punto de apoyo en las generaciones anteriores. No se hace, pues, más que partir de un nivel cada vez más elevado para asignarse la tarea, no impidiendo la necesidad del desarrollo personal reconocer el influjo de la herencia. V. mi artículo *The law of relativity in Ethics* (*Journal of Ethics*, I), págs. 37-62.

naturaleza una ley de individualidad en el sentido de que en todas partes la evolución tiene siempre el carácter de diferenciación y da lugar a la formación de diversidades y originalidades individuales. ¿Pero la tarea del sabio no es justamente la de descubrir los elementos de que están formadas estas totalidades y las leyes según las cuales se producen? La ciencia, es verdad, puede y aun debe reconocer que, por lo que concierne al individuo no sabría poner los puntos sobre las íes; que siempre hay algo que se le escapa, en una palabra, que la individualidad parece tener una extensión irracional, solamente determinable por aproximación. Pero lo que es de una importancia capital, aquí como en cualquiera otra esfera, es poner la investigación empírica al abrigo de cualquier usurpación del misticismo y de la especulación pura.

Desde el punto de vista puramente psicológico nos es preciso hacer todavía más. Aun cuando el *organismo* individual, formando un todo y un sistema relativamente cerrado, no es más que una república de células, se explicara por una combinación de elementos; y aun cuando su origen se hiciera inteligible por la ley de la conservación de la energía, la *conciencia* individual, la formación de un centro particular de memoria, de acción y de pasión no se explicaría por ello. ¿Cómo puede producirse un centro interno semejante? Este es el problema más importante, el problema fundamental de todo nuestro conocimiento; porque este centro es el único que hace posible la producción del conocimiento mismo. Podemos, quizás, con rigor, explicar cada rasgo particular, cada cualidad particular, por el poder de la herencia y por la acción de las experiencias; pero la unidad interna que se manifiesta en la síntesis (II, 5; v. B, 5), y por la cual la individualidad llega a ser una individualidad *psíquica* se nos presenta como un eterno enigma. Como varias veces hemos hecho notar (páginas 87 y siguientes; 113 y 186), nos es imposible admitir con rigor en el dominio del espíritu nada que se pa-

rezca a la conservación de la energía. No es más que en forma hipotética y aun con dificultades de principio (II, 8 *d*; III, 10), como podemos mantener en ese dominio la ley de continuidad, ley fundamental de todo conocimiento científico. La individualidad psíquica es uno de los límites positivos de la ciencia y justamente nuestra noción psicológica fundamental es la que forma el límite positivo de la psicología.

4. LA PSICOLOGÍA Y LA HIPÓTESIS DE LA EVOLUCIÓN.— No es solamente el problema del origen de la conciencia (de la síntesis) individual lo que para nosotros es un problema-límite; otro es el de las hipótesis directrices que soportan todo el edificio de la ciencia y toda la concepción del universo. Todo conocimiento científico se apoya en ciertas hipótesis fundamentales; y es la teoría del conocimiento la que tiene por objeto presentarlas a la conciencia. Tales son, sobre todo, los primeros principios de la lógica (v. B, 11) y el principio de causalidad (v. D, 3). A propósito de estas hipótesis se ha empeñado un largo debate entre las diversas direcciones filosóficas. La escuela inglesa (Hume, Stuart Mill) hace derivar los primeros principios, como todo el contenido del conocimiento, de las experiencias del individuo. La escuela alemana, por el contrario (Leibnitz, Kant, Hegel) considera los primeros principios como *a priori* o independientes de la experiencia.

Esta oposición es la que Spencer trató de resolver con su teoría general de la evolución. Ya antes de que fuese conocida la hipótesis de Darwin sobre el origen de las especies había emitido Heriberto Spencer (en la primera edición de los *Principios de Psicología* en 1855) la opinión de que las formas y las potencias fundamentales de la conciencia habían debido desarrollarse por la adaptación progresiva de las especies primitivas en las condiciones en las cuales vivían. Las formas de pensamiento y

de sentimiento propios a la especie humana existirían, pues, *a priori* en cada individuo, es decir, que no se explicarían completamente por sus experiencias: estas últimas, por el contrario, tendrían por condición una base original. En cambio, estas formas podrían explicarse remontando en la especie toda la serie indefinida de experiencias que debía haber hecho en el curso de su evolución. Lo que es *a priori* en el individuo, sería, pues, *a posteriori* en la especie.

Sin embargo, este ensayo de solución implica dos clases de dificultades.

Primeramente, la *especie es una noción colectiva*. En cada momento dado, la especie se compone de un cierto número de individuos. Estos luchan por la existencia, ejercitan sus fuerzas y adquieren, adaptándose a las condiciones vitales, una organización que puede transmitirse a la generación siguiente. Pero, por lejos que nos remontemos, los individuos se nos presentarán siempre con una organización, es decir, con ciertas formas y ciertas potencias que no han adquirido por sí mismos, y, por lo tanto, con algo en ellos de *a priori*. En cada etapa del inmenso proceso de evolución se encuentra un fondo dado, que predetermina de una cierta manera el efecto de todas las experiencias. Es, pues, tan verdad en la especie como en el individuo que lo externo presupone siempre lo interno y que las adquisiciones tienen por condición las disposiciones originales.

Siempre es la misma relación fundamental que reaparece (v. el principio de la pluralidad de las condiciones, V, D, 5).

En segundo lugar, es necesario establecer una *separación* precisa entre el punto de vista psicológico y el de la teoría del conocimiento. En lo que toca a la *psicología*, la hipótesis de la evolución es un gran progreso. Abre a nuestra explicación una larga perspectiva, un vasto horizonte que hasta aquí nos estaba cerrado. Ad-

mitir que lo que no se explica en el individuo puede llegar a ser explicable en la especie, es un principio perfectamente legítimo, tanto en psicología como en fisiología y que, con seguridad, con el tiempo será cada vez más fecundo (v., por ejemplo, V, C, 8; VI, B, 2, d; C, 2, 5). Mas para la *teoría del conocimiento* la cuestión cambia de aspecto. Aquí nos preguntamos qué valor tienen los principios, no cómo nacen de hecho en la conciencia. Los principios últimos a los que nos conduce el análisis de nuestro conocimiento son también los últimos postulados que podremos conseguir. Toda explicación, toda prueba, toda hipótesis—y, por consiguiente, también la de la evolución—se basa en ellos. Investigar hasta dónde se extiende esta base lógica de nuestra ciencia entera, es asunto de la teoría del conocimiento, pero no de la psicología. Esta constituye una rama especial, que supone los principios generales de nuestro conocimiento (por ejemplo, el principio de causalidad), pero que no podría explicar su valor. Todo ensayo para demostrar el valor del principio de causalidad, por medio de la psicología o de la hipótesis evolucionista, gira en un círculo, porque éstas presuponen justamente este valor. Toda hipótesis realista legítima se basa en el fondo sobre una exigencia del pensamiento. Por lejos que pueda llegarse en la explicación del hombre por el mundo, siempre es por el hombre, en definitiva, como explicamos el mundo mismo; porque remontarnos más allá de lo que parece ser en el hombre una necesidad de su pensamiento, es cosa imposible para nosotros. El pensamiento, que explica todo, permanece por su parte un problema último—y eterno.

FIN

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

A

ALCMEON, 86.
AMIEL, 519.
AMPÈRE (A.-M.), 196.
ANDERSON (K), 171.
ANNÉE PSYCHOLOGIQUE, 36,
201, 225, 226, 238, 427,
492, 514, 520, 538.
ARABES, 272.
ARCHER (W.), 514.
ARISTÓFANES, 461.
ARISTÓTELES, 42, 81, 141,
143, 368, 388, 429, 463,
544.
AGUSTIN (San), 79, 96.
AZOULAY, 94.

B

BAIN, 65, 306, 440, 452,
485.
BAKER SJÖGREN, 128.
BALDWIN (Mark) (tipos de
reacción) 35; (atención)
197, 238; (génesis de la
simpatía), 390, 391, 494.
BALLET, 238.
BÁRBAROS, 272.
BEALE, 65.
BEAU, 350, 351.
BENEKE, 475.
BERKELEY, (ideas generales),

265 y sig.; (teoría de la
visión), 306 y siguiente.
BERNARD (Claudio), 18, 55,
57, 133, 134, 426, 427.
BERNOULLI, 435.
BERNSTEIN (Julius), 55.
BIESE, 422.
BINET, 36, 201, 225, 229,
254, 279, 427, 514, 538.
BISCHOFF, 438, 527.
BÖHME (Jacob), 74.
BONNET (Ch.), 193, 233, 490.
BOUILLIER (Fr.), 405.
BOURDON, 195, 197, 243.
BRAID (James), 75.
BREHM, 393.
BREWSTER, 231.
BRIGDMAN (Laura), (ciega,
sordo-muda), 248, 275.
Véase JERUSALÉN.

BROCA, 66.
BRÖCHNER, 122.
BROUSSAIS, 98.
BRUNNICHE, 119.
BUCHNER, 99.
BURDACH (relación psíquica
de la excitación), 145.
BURKE (Edmundo), 455.

C

CABANIS, 145.
CALVINISTAS, 536.

CARDAN, 435.
 CARLYLE, 531.
 CARPENTER, 61, 229, 477,
 514.
 CELLINI (Benvenuto), 235.
 CHARCOT, 125, 200, 234,
 237, 238, 402.
 CHESELDEN, 308, 323.
 COLDING (conservación de la
 energía), 53.
 CONDILLAC, 192.
 COPÉRNICO, 95, 282.
 COURTIER, 36, 427.

D

DAHL, 393.
 DARMSTETER, 244, 250.
 DARWIN, 11, 60, 144, 146,
 157, 249, 251, 367, 391,
 393, 396, 426, 434, 458,
 530, 537, 544, 549.
 DECANDOLLE, 545.
 DEMÓCRITO, 99.
 DESCARTES, 14, 20, 23, 72-
 92, 95, 100, 101, 170,
 276, 428, 440.
 DESSOIR, 170, 173, 229, 231,
 350.
 DIDEROT, 109, 133, 514.
 DILTHEY (W), 537.
 DOSTOJEWSKI, 470, 526.
 DUBOIS-REYMOND, 135, 168.
 DUCHESNE, 544.
 DUFOUR, 308.
 DUNAN, 306, 309.

E

EBBINGHAUS, 176, 180, 198.
 ECKHARD, 71.

EDINGER, 69.
 EGGER (E.), 271.
 EGIPCIOS, 272.
 EPICÚREOS, 95, 388.
 ESCHRICHT, 458, 499.
 ESQUILO, 521.
 ESPINOSA, 20, 106, 112-113,
 387, 390, 429, 431, 435,
 508, 516.
 ESQUIROL, 232.
 ESTEL (V.), 298.
 ESTÓICOS, 96, 387, 536.
 ESTRABÓN, 272.
 EURIPIDES, 405.
 EXNER (Segismundo), 55,
 173, 231.

F

FECHNER (psico-física), 32,
 491, 492; (ley de We-
 ber) 175 y siguientes; 106,
 124, 182, 231, 236, 358,
 361, 420, 436.
 FEILBERG, 10.
 FÉRE, 361.
 FEUERBACH (Anselm von),
 447, 470.
 FICHTE, 485, 543.
 FICK, 173, 175.
 FLEURY, 356.
 FLORENS, 65, 66, 488.
 FLOURNOY (tipos de reac-
 ción), 35, 150; (sinop-
 sias), 208, 260.
 FOREL, 531.
 FOSTER, 56, 75, 83, 124,
 179, 188.
 FRANZ, 308, 314.
 FRIEDENREICH, 530.
 FRIEDLÄNDER, 420.
 FRIEDMANN (P.), 388.
 FRITSCH, 66.

FUNKE, 163, 168.

G

GALILEO, 49, 113, 170.

GALL, 65.

GALTON, 236, 260, 544.

GEIGER (L.), 272.

GEIJER (Reinhold), (signos locales), 318.

GLASS, 294.

GETHE, 97, 164, 284, 288.

360, 363, 398, 400, 438,
445, 475, 516, 517.

GOLDSCHNEIDER, 163, 168,
188, 351, 352, 357, 439.

GOLDSCHMIDT, 511.

GOLTZ, 67, 70, 488, 489.

GOMPERZ, 86, 279.

GRANT ALLEN, 431, 454.

GRIEGOS, 271.—(trágicos),
464, 468, 508.

GRIESINGER, 72, 78, 86.

GRUNDTVIG, 284.

GURNEY, 235.

GUYAU, 389.

H

HACK TUKE, 530.

HÆCKEL, 105.

HAGEN, 235.

HALLER, 539.

HAMILTON (William), 339,
405.

HANSEN, 275.

HARTLEY, 256, 262, 387,
390.

HARTMANN (Ed. von), 117.

HEERWAGEN (Fr.), 127.

HEGEL, 549.

HELLER (Th.), 191, 310,
313, 315.

HELMHOLTZ, 53, 165, 167,
171, 175, 306.

HELVECIO, 543.

HENRI, 538.

HERBART, 100, 230.

HERERO (tribu cafre de los),
272.

HERING (E.), 164, 175, 180;
(nativismo), 306.

HERMANN (L.), 58, 168.

HERODOTO, 121.

HERÓFILO, 86.

HERTZ, 539.

HERTWIG, 542.

HESIODO, 337.

HITZIG, 66.

HOBBS, sensación única—
490, falta de sensación,
74; sensación de aspereza,
idea del porvenir, 384;
risa, 99, 170, 189, 459,
460, 461.

HÖFFDING (Harald.)—(Geschichte der neueren Philosophie), 49, 256, 262, 279, 282, 339, 344, 369, 387, 450, 474, 546; (Ueber Wiedererkennen), 36, 195, 198, 203, 242, 250, 271, 279, 484, 524; (psychische und physische Activität), 76, 111, 132, 537; J. J. Rousseau und seine Philosophie), 141, 386, 389, (zur Psychologie der Gefühle) 399, 407, 408, 414, 418, 421, 442, (moral), (Etudes morales), 407, 487, 537; (Grundlage der humanen Ethik), 394, 411, 537.

HOLBACH, (d'), 23, 96.
 HOLBERG, 461, 506.
 HOME (Henry), 420.
 HOMERO, 13, 96, 156, 287,
 375, 406, 409, 459.
 HORNEMANN (E.), 17.
 HORWICZ, (Ad.), 152, 350,
 452.
 HOTENTOTES, 270.
 HUME, (idea del yo), 214 y
 siguientes; (causalidad)
 328 y siguientes; (expansi-
 ón del sentimiento), 81,
 208 y siguientes; 226,
 230, 256, 475, 524, 549.

I

IDELER, 374, 438, 522.
 IHERING, 387.
 INDIOS, 270, 272.
 INDOS, 244.
 IRONS (D.), 370, 447.
 ITELSON (C.), 176.

J

JACOB (patriarca), 296.
 JAMES (W.), 171, 188, 271,
 428, 530; (nativismo),
 306; (emociones), 447,
 514.
 JANET (Paul), 297.
 JANET (Pirre), 223 y siguien-
 tes; 225, 234, 438.
 JASTROWITZ, 68, 89.
 JEHOVÁ, 455.
 JERUSALEN (W.), 248, 291,
 402.
 JESPERSEN, OTTO, 249.
 JEVONS, 195.
 JOULE (conservación de la
 fuerza, 53.

JUAN (San), 437.

K

KANDINSKI, 233.
 KANT, 23, 80, 141, 185, 344,
 408, 420, 446, 454, 456,
 464, 474, 516, 540, 549.
 KELLER, 249.
 KEPLER, 282, 337.
 KIERKEGAARD (Sören), 442,
 465, 547.
 KIESOW, 163, 179.
 KÖLLIKER, 542.
 KREJCI (Franz), 196.
 KRENCHER, 165.
 KRISHABER, 222.
 KROHN (W.), 260.
 KROMAN, 110.
 KUSSMAUL, 6, 7, 69, 145,
 191, 201, 239.

L

LANGE, (Alberto), 301.
 LANGE (Carl), 352, 355,
 368, 426, 427, 428, 457;
 (las emociones), 157, 447,
 457.
 LANGE (Fr.), 78, 224, 233,
 475, 480.
 LANGE (Julius), 271, 289.
 LANGE (Luis), (estudio de
 las reacciones), 35, 151,
 176.
 LAPLACE, 435, 436.
 LA ROCHEFOUCAULD, 386,
 400.
 LASSERRÉ, 235.
 LAVOISIER, 50.
 LAYCOCK, 57, 72, 356, 457.
 LEIBNITZ, 3, 74, 81, 109,

112, 127, 133, 271, 474,
547, 549; (justicia), 407.
LEIDEN, 68, 89.
LEHMANN (A.), 75, 128, 361,
363, 426.
LESSING, 463.
LICHTENBERG, 474, 515.
LIEBIG, 56.
LLOYD MORGAN, 17, 497.
LÖCHEN (Arne), 267.
LOCKE, 3, 214, 266.
LÖB, 361.
LOMBROSO, 401.
LONGFELLOW, 380.
LOTZE (Hermann), (espiri-
tualismo), 20 y siguien-
tes; (papel biológico del
sentimiento), 57, 100 y
101, 112, 300, 317, 431,
462, 474.
LUBBOCK, 10.
LUCAS (Prosper), 544.
LUCAS (San), 515.

M

MACH (E), (conservación del
trabajo), 53, 124.
MADVIG, 4, 248.
MAHAFFY, 314.
MALEBRANCHE, 428, 440.
MARSHALL HALL, 72.
MARTIUS (Götz), (fenómeno
de reacción), 35, 201.
MAUDSLEY, 65, 374, 520.
MAURY (A.), 130.
MAXWELL, (ley de inercia),
50, 92.
MAYER (Roberto), (conser-
vación de la fuerza), 51,
53.
MEINONG, 81, 176, 203.
MERKEL, 182.

MEYER (Von), 50, 56.
MEYNERT, 65, 88, 233.
MIERS, 235.
MILL (James), 81, 256, 258,
387, 390.
MILL (Stuart), 256, 387, 543,
549.
MOLIÈRE, 140, 461, 463.
MOSSO, 157, 359, 425, 427,
513.
MOURLY VOLD, 128.
MÜLLER (G.-E.), 37, 122,
188, 198, 247.
MÜLLER (Juan de), 485.
MÜLLER (Max), 4, 244.
MUNK (H.), 66, 70, 201, 489.
MÜNSTERBERG (Hugo), 198,
242, 291.

N

NEGELI, 542.
NAHLOWSKY, 348, 364.
NEWTON (ley de inercia),
50, 231.
NONNELY, 314.

O

OHRWALL, 163.
ØRSTED (H.-C.), 360.
OFFNER (Max), 252.

P

PALUDAN-MÜLLER, 461.
PANUM, 15, 17, 55, 58, 321,
355, 488, 498, 542.
PAPILLON (F.), 361.
PASCAL, 123, 460, 513.
PAULHAN, 375, 376.
PFLÜGER, 56, 361.

- PLANK (Max), (principio de la conservación de la fuerza), 53.
- PLATON, 14, 20, 86, 95, 139, 143, 375, 387, 397, 466.
- PLATTNER (Ernesto), 311 y siguientes.
- PLOTINO, 76, 81.
- PODMORE, 235.
- PONTOPIPIDAN (K.), 78.
- PREYER, 6, 75, 88, 146, 191, 202, 218, 248, 275, 306, 307, 440, 457, 458, 486, 494, 498, 514.
- PRIESTLEY, 56.
- Q
- QUINCEY (de), 229, 298.
- R
- RABIER, 105.
- RAHELMANN, 307, 308, 309, 314.
- RAMÓN Y CAJAL, 83, 94.
- RAQUEL (personaje bíblico), 296.
- REUSCHLE, 282.
- REVUE PHILOSOPHIQUE, 229.
- RIBOT, 147, 212, 222, 271, 376, 388, 546.
- RICHET (Ch.), 75, 175, 223, 350, 439.
- ROBIN (Ch.), 55, 98.
- ROMANES, 17, 153, 202, 210, 307, 393, 433.
- ROUSSEAU (J.-J.), 31, 141, 152, 386, 422, 463.
- RUYSDAËL, 423.
- S
- SAJÓN EL GRAMÁTICO, 157, 521.
- SALMOS, 460.
- SAUSSURE, 56.
- SCHELLING, 109.
- SCHILLER, 245, 418.
- SCHIÖTDE, 289.
- SCHNEIDER (G. H.), 153, 181.
- SCHOPENHAUER, 148, 386, 397, 448, 449, 450, 532.
- SCRIPTURE, 469.
- SCHUMANN (F.), 36, 37, 122, 188, 198, 247, 297.
- SHAKESPEARE (El Rey Lear), 246, 466; (Macbeth), 470, 471, 526; (Hamlet), 508, 520; (Otelo), 374; (Timon), 478.
- SHAND, 505.
- SIBBERN (F.-C.), (conciencia moral), 155, 375, 410, 530, 540.
- SIEBECK, 86, 539.
- SIGWART, 510.
- SMITH (Adam), 307, 410.
- SÓCRATES, 13, 96, 461, 466.
- SÓFOCLES, 508.
- SOLGER, 462.
- SPALDING, 307.
- SPENCER, 10 (psicología objetiva), 38, 57, 157, 195, 306, 320, 321, 339, 390, 391, 418, 439, 464, 475, 504, 546, 549.
- SPITTA (antilogía de la voluntad), 530.
- STAEL (Mme. de), 284, 475.
- STARCKE, 410.
- STORRING (hermanos), 469.
- STRICKER, 275.
- STUMPF (C.), (nativismo), 306, 314, 320, 321; (psicología del sonido), 166, 183.
- SULLY (James), 371, 373, 439, 541.

T

TANNER (A.), 171.
 TELESIO, 279.
 THOMSON (James), 423.
 THORNDICKE (Ed.), 17.
 TIGERSTEDT, 68, 78.
 TOCQUEVILLE (De), 504.
 TYLOR, 10.

U

URBANTSCHISTCH, 171.

V

VASCHIDE (N.), 212.
 VAUVENARGUES, 386.
 VIERORDT, 7, 146, 218, 294.
 VINCI (Leonardo de), 164.
 VINTSCHGAU, 173.
 VIVES (Luis), 457.

VOGT (Carl), (materialis-
 mo), 96, 99, 125.
 VULPIAN, 424, 488.

W

WAHLE (R.), 271.
 WAITZ, 272, 537.
 WARD (J.), 71, 195, 199,
 208.
 WEBER (E. H.), 175 y si-
 guientes; 350, 351.
 WEISSMANN, 542, 546.
 WITHNEY, 248.
 WITASEK (Estéfano), 81,
 247.
 WOLF (C.), 106.
 WUNDT, 165, 188, 255, 306,
 310, 317, 321, 350, 488,
 540.

Z

ZEISING, 464.

ÍNDICE ALFABÉTICO DE MATERIAS

A

- Abstracción* e ideas abstractas, 267 y siguientes.
- Abulia*, 520.
- Acedia*, 520.
- Actividad*, y pasividad de la vida psíquica, 78, 157, 489, 529; propiedad fundamental de la vida psíquica, 158, 489; psíquica en la sensación, 169, 184 y siguientes, 191 y siguientes; psíquica inconsciente, 191; no podría ser directamente percibida, 217; en la esfera del conocimiento, 344; en la esfera del sentimiento, 400, 429; definición de la actividad, 483; espontánea y reflexiva; 487 y siguientes; 498 y siguientes; relaciones mutuas de la actividad y de la pasividad, 517.
- Actores*, psicología de los, 514.
- Adaptación*, ley biológica de, 441.
- Adición*, centro de, 469.
- Admiración*, 440, 452.
- Afasia*, 489.
- Afectiva*, unidad de la vida afectiva, 347-48; evolución de la vida afectiva, 365; memoria afectiva, 380, 381; brillo afectivo, 375; timbre, 376; influjo de la voluntad en la vida afectiva, 513 y siguientes.
- Agonía*, 17.

- Agrafia*, 489.
- Aislamiento* de los movimientos, 496.
- Alegoría*, 245.
- Alegría*, 369.
- Alemana* (escuela), 81, 549.
- Alma*, definición psicológica, 1 y siguientes; concepción mitológica del alma, 10 y siguientes; idea espiritualista del, 14; alma y cuerpo, cap. II.
- Altruismo*, 386; v. «Simpatía».
- Alucinaciones*, 233-234, 325.
- Amor*, sentimiento del amor, 126; amor en sentido lato, 369; amor sexual, 306 y siguientes; v. «Materno».
- Analgesia*, 352.
- Análisis*, psicológico, 29 y siguientes, 235; análisis generalizador y elemental, 30-32; análisis cualitativo y cuantitativo, 33; análisis de la formación de las ideas, 235.
- Analogía*, o semejanza de relaciones, 244 y siguientes; analogía de las sensaciones, 214, 479; razonamiento por analogía, medio para conocer la vida psíquica de los demás hombres, 13, 38; fundamento del idealismo metafísico, 102, 112; analogía entre la conciencia y el sistema nervioso, 82, 134; analogía como condición de la asociación, 244.
- Anestésicas* (sustancias), 134.
- Angustia*, de causa interna, 355; de causa externa, 359.
- Anhelo*, psicología del anhelo, 504, 525.
- Animal*, espíritus animales, 58; vida animal, 59 y siguientes; psicología animal, 16-17, 449.
- Animismo*, 14, 335-336.
- Anticipación* afectiva, 476.
- Antilogía*, de la voluntad, 530.
- Armónica* (de un sonido), 166.
- Arquitectura*, 419.
- Arrepentimiento*, 409.
- Arrogancia*, 461.
- Arte*, 417 y siguientes.
- Artística*, belleza artística y natural, 421.

Asociación, la asociación de las representaciones y sus leyes, 240-259; asociación por semejanza, 243, 252. Véase 377, 388, 471; de la parte con el todo, 246; asociación por contigüidad, 247 y siguientes. Véase 377, 388; asociación del signo con la cosa significada, 245; ley fundamental de la asociación, 250; papel de lo inconsciente en la asociación, 256; influjo del sentimiento en la asociación, 256 y siguientes; asociación por contraste, 258; asociación y pensamiento, 276; centro de asociación, 257, 276, 469; asociación de ideas e impulso afectivo, 469 y siguientes; asociación espontánea, 240.

Asociacionismo y psicología, 255, 256.

Atavismo, 544.

Atención, atención espontánea, 192-93, 356; papel de la atención en la formación de las ideas generales, 269; papel de la atención en la formación de las ideas, 268, 277; influjo de la atención sobre el sentimiento, 356; atención expectante, 477; atención espontánea y reflexiva, 489 y siguientes.

Auditivas (sensaciones), v. «Oído».

Autoridad, sentimiento provocado por la autoridad, 500.

Avaricia, 384.

Aversión, 366.

Aves, psicología de las aves, 17.

B

Biología. La psicología es una parte de la biología, 41; biología del sentimiento, 429.

C

Cambio, percepción del cambio y síntesis, 79.

Carácter, 220; el carácter individual, cap. VII, § V, c.

Cardialgia, 355.

Causa, idea de causa, 327-332; evolución psicológica de la idea de causa, 335-337.

- Causalidad*, principio de causalidad, 332 y siguientes; principio de causalidad en la esfera de la voluntad, 532.
- Ceguedad* voluntaria, 471.
- Ceguera* psíquica, 201.
- Cenestesia*, v. «Sentimiento vital».
- Central*, Reacción central, 35.
- Centro*, centros nerviosos, 62 y siguientes; centro de gravedad egoísta, 382; el centro de la conciencia no es siempre el de nuestro ser, 528.
- Cerebelo*, 65.
- Cerebral*, localizaciones cerebrales, 65; número de células en la corteza cerebral, 65.
- Cerebro*, 65 y siguientes; cerebro y centros inferiores, 69 y siguientes.
- Ciegos* de nacimiento operados de cataratas, 308, 323 y siguientes, 328.
- Coherencia*, criterio de la realidad, 325 y siguientes.
- Coincidencia*, forma de la asociación por semejanza, 243.
- Cólera*, 367.
- Color*, 162; sensación de color, 164; efectos afectivos de los colores, 361 y siguientes.
- Coloreada*, una impresión coloreada va siempre acompañada de una impresión incolora, 165-166, v. «Color».
- Combinación* de los movimientos, 496.
- Comparación*, comparación y síntesis, 79; comparación elemental, 184; comparación implícita, 199; comparación, forma fundamental del acto de conocer, 339; comparación y voluntad, 490, 511.
- Compasión*, 369.
- Compleja*, percepción compleja, 202 y siguientes; representación compleja, 262.
- Compuestas* (imágenes), v. «Genéricas».
- Concentración* voluntaria, 510, 518.
- Concepto*, 280.
- Conciencia*, determinación provisional de los caracteres de la conciencia, 73 y siguientes; conciencia y sistema nervioso, 82 y siguientes; conciencia y actividad cerebral, 85 y siguientes; concien-

cia o inconsciente, cap. III; oscilación del umbral de la conciencia, 175; unidad formal y real de la conciencia, 213 y siguientes; pluralidad de conciencias en un mismo individuo, 222 y siguientes; división de la conciencia, 224; conciencia de la voluntad, 523; el centro de la conciencia no es siempre el de nuestro ser, 523; v. «Sentimiento moral».

Confusión, sentimiento de confusión, 460.

Conocido (cualidad de ya), 196 y siguientes.

Conocimiento, psicología del conocimiento, cap. V; no hay conocimiento sin sentimiento, 152; no hay conocimiento sin voluntad, 155; límites del conocimiento, 338 y siguientes; teoría del conocimiento, en su relación con la lógica y la moral, 43, 550; teoría del conocimiento e hipótesis de identidad, 110; teoría del conocimiento y principio de causalidad, 332; teoría del conocimiento e hipótesis de evolución, 432.

Consecutivo, sensaciones consecutivas, 172, 230-231; imágenes, recuerdos consecutivos, 231.

Conservación, conservación de los estados psíquicos, 227 y siguientes; instinto de conservación, 383; conservación de la especie, 392 y siguientes; v. «Energía».

Contacto, sentimiento provocado por el contacto, 357.

Contigüidad, asociación por contigüidad, 247; asociación por contigüidad e imaginación, 285.

Continuidad, ley de continuidad, 105 y siguientes; 125 y siguientes; 133 y siguientes; continuidad y causalidad, 332, 333; continuidad entre lo consciente y lo inconsciente, 115 y siguientes; 132 y siguientes; continuidad del yo real, 220; continuidad del tiempo, 299, continuidad del espacio, 321; continuidad y determinismo, 532; continuidad e individualidad, 105, 135 y siguientes y 544.

Contraste, efectos del contraste, 178, 505; contraste simultáneo y sucesivo, 179; asociación por contraste, 258; contraste en la vida afectiva, 436; contraste en lo sublime, 453; contraste en la risa, 463.

Correlativos psíquicos, 132.

Cosa en sí, 343.

Cósmica, sentimiento de la vida cósmica, 412.

Cosquilleo, causa de la risa, 458.

- Creencia*, 400, 412, 525.
- Criminal*, psicología del criminal, 470.
- Criterio*, criterio de la realidad en la esfera del conocimiento, 325 y siguientes; en la esfera de la voluntad, 525.
- Crítico*, influjo del espíritu crítico en la voluntad, 520.
- Cromática*, la irritación cromática va siempre acompañada de una irritación acromática, 165-166.
- Cualidad*, subjetividad de las cualidades sensibles, 170; cualidades sensibles y ley de relación, 165 y siguientes; cualidad de los sentimientos determinada por los elementos intelectuales, 349; de un sentimiento por su relación con los demás sentimientos, 435.
- Cualitativa*, semejanza, 243.
- Cualitativo*, análisis, 33.
- Cuantitativo*, análisis, 33.
- Cuerpo*, formación de la idea del cuerpo propio, 8 y siguientes.
- Curare*, efectos psicológicos del curare, 17-18.

D

- Danza*, 417.
- Deber*, sentimiento del deber, 408.
- Deliberación*, 505.
- Descubrimientos* científicos, 282 y siguientes.
- Deseo*, 370, 501.
- Desesperación*, 374.
- Desinteresada*, (simpatía), 387, 404.
- Detención*, función de detención, 70, 71, 144; detención de asociación por reproducción virtual, 122; poder de detención del sentimiento, 467; detención voluntaria de las representaciones, 260 y siguientes; influjo inhibitorio de la deliberación, 519.
- Determinación* por sí misma, 536.
- Determinismo* e indeterminismo, 532.
- Diferenciación*, ley esencial de toda evolución, 143; diferenciación psicológica durante la evolución de la raza, 147; condiciones de la diferenciación, 148; diferenciación efecto de la voluntad, 518; diferenciación del tejido nervioso, 59; diferenciación de las sen-

- saciones, 168; diferenciación de las representaciones, 270; diferenciación de los sentimientos, 391, 366; diferenciación de la voluntad, 518; nacimiento de los individuos por diferenciación, 107, 220.
- Dificultad* (sentimiento de), 368.
- Difusión*, del estado afectivo, 156, 368, 405, 424, 513.
- Dios* (Juicio de), 72.
- Discernimiento*, tiempo de discernimiento, 150.
- Discursivo*, (conocimiento), 262.
- Disgusto*, 307; atractivo del disgusto, 405.
- Distancia*, percepción de la distancia, 303 y siguientes.
- Dolor*, 348-353, 367, 371; v. «Placer».
- Dualista*; espiritualismo dualista, 90 y siguientes.
- Duda*, 374; locura de la duda, 520.

E

- Educación*, 84, 121-122, 260 y siguientes, 410, 433, 440, 541, 546.
- Egoísmo* y simpatía, cap. VI. c.
- Ejercicio*, 85, 196, 252, 499.
- Elección*, elección elemental, 193, 209; elección en la asociación de ideas, 256; elección en el pensamiento propiamente dicho, 278; elección en la imaginación creadora, 287; elección reflexiva, 510.
- Elemental*, sensación elemental, 167; memoria y comparaciones elementales, 184; elección elemental, 193; sentimiento elemental, 349 y siguientes.
- Elemento*, definición del elemento psicológico, 29, 140; división de los elementos psicológicos, cap. IV; elemento psicológico, 348 y siguientes.
- Elogio*, 410.
- Emoción*, teoría psicológica de la emoción, 424; emoción y pasión, 446 y siguientes; emoción y conocimiento, 151, 156, 539.
- Emocional*, asociación emocional, 257; elementos emocionales e intelectuales de la simpatía, 404.
- Empirista*, v. «Genética».

- Empirismo*, 545.
- Encéfalo*, 62 y siguientes; *encéfalo medio*, 64, 70.
- Energía*, ley de conservación de la energía, 48; conservación de la energía y vida orgánica, 53; consecuencia de la conservación de la energía para el problema del alma y del cuerpo, 91; conservación de la energía en la esfera psíquica, 106, 132, 227, v. 158, 206, 449, 518 y siguientes.
- Ensueño*, imágenes del ensueño, 11 y siguientes; estado de ensueño, 127; ensueño y realidad, 324.
- Envidia*, 369.
- Esfuerzo*, sentimiento del esfuerzo, 157-158, 186.
- Espacio*, cap. V, c; espacio absoluto y psicológico, 322; forma del espacio, 300; base orgánica de la intuición de espacio, 321; teorías nativistas y genética del espacio, 305; relatividad del espacio, 342.
- Especialización* de los sentimientos, 377.
- Especie*, la especie es una noción colectiva, 550.
- Especiosos*, su influjo en la evolución psíquica, 11.
- Esperanza*, 356.
- Espiritualismo*, 19, 99 y siguientes; espiritualismo dualista, 90 y siguientes.
- Espontaneidad* y reflexión, 487.
- Espontáneo*, v. «Asociación», «Atención», «Deliberación», «Imaginación» y «Movimiento».
- Esquema*, forma de la *asociación por semejanza*. (V.)
- Estético*, sentimiento estético, 415 y siguientes; 453 y siguientes; concepción estética de la vida, según Kierkegaard, 441.
- Estimación*, 410.
- Excitación*, paso de la excitación al movimiento, 145; relación entre la excitación y la sensación (ley de Weber), 175; papel de las excitaciones en la percepción de superficie, 314.
- Expansión* del sentimiento, 474.
- Expectación*, 211; condición del sentimiento del ridículo, 464; efecto del sentimiento, 475.
- Experiencia* externa e interna, 10 y siguientes.
- Experimental* (psicología), 32 y siguientes.
- Explicación* y apreciación, 20, 42, 102, 324, 473.

- Extasis*, 76, 155.
Extensión, como carácter de los fenómenos materiales, 1; extensión como cualidad sensible, 99-100, 322, 342.
Externa, la percepción externa precede a la interna, 2.
Evocación voluntaria de las representaciones, 512.
Evolución del sentimiento, 365.
Evolucionismo, 432; psicología y evolucionismo, 320, 374, 391, 401, 433, 549, v. 156.

F

- Facilidad* (sentimiento de), 355.
Fenómeno, definición del fenómeno, 2.
Feto (vida psíquica del), 5 y siguientes.
Fidelidad (psicología de la), 443.
Física, 1, 47 y siguientes, 135.
Físicos, elementos físicos del carácter, 541.
Fisiología, fisiología moderna, 55, 93; fisiología y psicología, 15 y siguientes; 38, 114, 135 y siguientes.
Fisiológico, tiempo fisiológico, 84, 149.
Formal, v. «Unidad». «Yo».
Fuerza (sentimiento de), 354.
Función fisiológica y función matemática, 97.
Fraternal (simpatía), 394.

G

- Generales* (ideas), 265.
Generalización de los sentimientos, 378.
Genéricas (imágenes), 267.
Genética (teoría), 306, 318.
Goce, persecución del goce, 385.
Gustativas (sensaciones), v. «Gusto».
Gusto, 163, 172, 173, 198; las sensaciones del gusto comienzan al final de los dedos, según los persas, 163; sentimiento provocado por el gusto, 358.

H

Hábito, hábitos hereditarios inconscientes, 122, v. «Ejercicio».

Hambre, 356.

Herencia, herencia social, 391, 399; refuerza la simpatía, 398; tendencias hereditarias inconscientes, 121, 201 y siguientes; 321 y siguientes; 373 y siguientes; 544 y siguientes.

Hipnagógicos (fenómenos), 130, 234.

Hipnosis, 74, 223, 531.

Hipótesis, diferentes hipótesis acerca de la relación entre alma y cuerpo, 89 y siguientes; hipótesis dualista y espiritualista, 90-95; monista y materialista, 95-99; monista y espiritualista, 99-103; hipótesis de la identidad, 103-114; valor hipotético del principio de la conservación de la materia y de la energía, 52, 475 y siguientes.

Histéricos, duplicación de la conciencia en los histéricos, 225; tendencia a la contradicción en los histéricos, 438.

Humor, 447; el buen humor causa de risa, 457.

Humor, 373, 461, 462.

I

Idea, ideas individuales, 263 y siguientes; v. 401; ideas generales, 265 y siguientes; ideas provisionales, 270; la idea del tiempo es una idea individual, 296; la idea de espacio es una idea individual, 323; asociación de ideas; v. «Representaciones».

Ideales (sentimientos), 349, 400.

Idealismo, metafísico, 102, 112; en el arte, 289.

Idealización, imaginativa, 288; afectiva, 479.

Identidad, hipótesis de la identidad, 103, 114; principio lógico de identidad, 279; v. «Coincidencia».

Idiotas (psicología de los), 458, 499.

Ilusiones, ilusiones de los sentidos, 204, 232; ilusiones del recuerdo (paramnesias), 204; ilusiones afectivas, 451; ilusiones en la esfera de la voluntad, 526.

- Ilusoria*, la alegría ilusoria es una alegría real, 451.
- Imágenes*, imágenes individuales, 263; imágenes genéricas, 268.
- Imaginación*, imaginación y memoria, 213; imaginación, 281 y siguientes; imaginación artística, 283 y siguientes; imaginación y asociación, 285; papel de la imaginación en la simpatía, 401; en la voluntad, 507.
- Imitación*, instinto de imitación en el niño y en el hombre primitivo, 12, 391, 494, 497, 500; imitación en el arte, 287.
- Implícito*, v. Elección, Comparación, Memoria, Representación y Recuerdo.
- Impotencia* (sentimiento de), 385.
- Inclinaciones*, 371.
- Inconsciente*, lo consciente y lo inconsciente, cap. III; definición de lo inconsciente, 115; trabajo preliminar inconsciente, 119; intermedarios inconscientes, 120; actividad inconsciente que acompaña a la consciente, 123; génesis inconsciente del sentimiento, 125; hipótesis acerca de la naturaleza de lo inconsciente, 132; papel de lo inconsciente en la asociación, 256; la voluntad y lo inconsciente, 528.
- Indeterminismo*, crítica del indeterminismo, 532.
- Individual*, diferencias individuales en Psicología, 27, 35, 207, 219 y siguientes; 259 y siguientes; 281 y siguientes; 374, 391, 537 y siguientes; evolución de la conciencia individual, 144; el carácter individual, 537 y siguientes; evolucionismo individual, 219, 391; v. «Idea, Imágenes, Representación».
- Individualidad*, forma fundamental de la existencia psíquica, 112; individualidad psíquica, límite positivo de nuestro conocimiento, 544 y siguientes; origen de la individualidad, 258 y siguientes.
- Individualización* de las representaciones, 235 y siguientes.
- Inercia* (ley de), 48 y siguientes, 94.
- Inervación*, latente, 354; v. «Esfuerzo».
- Infamia*, 410.
- Inferiores*, Psicología de los animales inferiores, 16.
- Influjo* de la voluntad en la vida afectiva, 512.
- Inglesa* (escuela), 23, 81, 255, 549.
- Innatismo*.

- Innato*, importancia del fondo innato para la educación de la voluntad, 498.
- Inquietud*, 355, 370.
- Insensibilidad*, frecuente en los criminales, 401.
- Instintivo*, v. «Movimiento».
- Instinto*, 116, 121, 145, 202, 370, 487, 494, 497; instinto de conservación, 383, 384, 386; simpático, 392; instinto sexual, 396; diferido, imperfecto, incompleto, 497; relaciones del instinto con la tendencia, 503.
- Intelectual* (sentimiento), 413 y siguientes, 516.
- Interés*, interés de las sensaciones, 192; interés de las representaciones, 256, 268; influjo del interés de los hechos en la apreciación del tiempo, 296; interés y desinterés, 404; interés, condición de la voluntad en el curso de las representaciones, 511.
- Intervalo*, entre la excitación y la reacción, 146 y siguientes, 505, 522.
- Introspección*, 25 y siguientes.
- Intuición*, resulta muchas veces de procedimientos discursivos olvidados, 262.
- Ironía*, 459, 460, 461.

J

- Júbilo*, 371.
- Juego*, 417.
- Juicio*, 280.
- Justicia* (sentimiento de la), 407.
- Justificación*, necesidad de justificación del sentimiento, 478.

K

- Kinestésicas*, sensaciones kinestésicas, 5, 163, 186, 357 y siguientes; imágenes kinestésicas, 187; papel de las sensaciones y de las imágenes kinestésicas en la percepción del espacio, 304; la voluntad y las representaciones kinestésicas, 493; su influjo en el sentimiento, 357.

L

Latente (Inervación), 353.

Lenguaje, sus indicaciones acerca del desenvolvimiento psicológico de los niños y de los pueblos, 3 y siguientes; nacimiento y desarrollo del lenguaje, 248; el lenguaje y las representaciones, 272 y siguientes; influjo del lenguaje en el pensamiento, 273 y siguientes; fisiología del lenguaje, 69; perturbaciones del lenguaje, 200 237.

Libertad, sentimiento de libertad, 355, 510, 531; causa de risa, 460; libertad de la voluntad, 532.

Libres, imágenes y representaciones libres, 202; cómo se distinguirán de las percepciones, 208.

Límites del conocimiento, 338 y siguientes, y 546 y siguientes.

Locales (signos), 316, 318.

Localizaciones cerebrales, 65.

Locura, locura circular, 224, vacilante, 480, 520.

Lógica, sus relaciones con la Psicología, 43, 279.

Luz, 164, luz, condición elemental de la vida, 484 y siguientes; sus efectos afectivos, 484 y siguientes; su acción sobre el recién nacido, 7 y siguientes.

M

Mancha amarilla de la retina, 119.

Materia, 2, 47; v. «Conservación».

Materialismo, 23, 97 y siguientes.

Materno (sentimiento), 391.

Mecánica, explicación mecánica de la naturaleza, 473.

Mecanismo, 15, 48, 135, 335, 472; mecanismo y teleología, 472.

Mediato, reconocimiento mediato, 203.

Medula espinal, 63; medula oblonga, 63, 64.

Melancolía, 375, 379.

Memoria, memoria libre, 184; memoria elemental, 184; memoria

- implícita, 199; hereditaria, 202; ilusiones de la memoria, 204; memoria y expectación, 211; memoria e imaginación libre, 213; condiciones de la memoria, 238 y siguientes; memoria afectiva, 380, 381; memoria, condición de la voluntad reflexiva, 506.
- Menosprecio*, 410.
- Metafísica*, Psicología y Metafísica, 18 y siguientes.
- Metafísica* psicológica, cap. I.
- Metafísico*, idealismo metafísico, 344.
- Metáfora*, 244, 250.
- Método* psicológico, cap. I.
- Metonimia*, 250.
- Místicos*, estado psíquico de los místicos, 75, 76.
- Mitológica*, concepción mitológica del alma, 10 y siguientes; carácter mitológico del ensueño, 127-129; explicación mitológica de la naturaleza, 337.
- Mixto* (sentimiento), 373, 375.
- Modalidad*, modalidad de las sensaciones, 165 nota; modalidad de los recuerdos, 236 y siguientes.
- Monoideismo*, condición de la hipótesis, 75.
- Monismo*, 95 y siguientes.
- Moral*, sentimiento moral, 406, concepción moral de la vida según Kierkegaard, 441; conciencia moral, 410; Moral y Psicología, 19, 43-45, 347 y siguientes; 441 y siguientes, Moral y Religión, 411.
- Motivo*, sustitución de los motivos, 384, 387, 393, 506; el yo real es el motivo fundamental del individuo, 508; influjo determinante de los motivos, 532.
- Motoras*, tendencias motoras, 495; reacciones motoras, 35.
- Motores* (tipos), 236-38, impulsos motores, 5, 9, 144, 186, 208, 416, 487.
- Móviles* de la tendencia, 503.
- Movimientos*, movimientos espontáneos, 8, 15, 144, 484, 498; movimientos irreflexivos, 144; movimientos reflejos, 17, 60 y siguientes; 144, 150, 487; movimientos instintivos, 15, 155, 487 y siguientes; movimientos voluntarios, 156; movimientos en los protozoarios, 159; percepción sensible y movimientos, 189; aisla-

miento y combinación de los movimientos, 496; movimientos espontáneos y reflexivos, 485.

Música, 266, 344-345.

N

Naturaleza, sentimiento religioso de la naturaleza, 402; sentimiento estético de la naturaleza, 421.

Nativismo, v. «Innatismo».

Neovitalismo, 56.

Nervioso, papel del sistema nervioso, 59; centros nerviosos secundarios, 62, principio fundamental de la fisiología nerviosa, 168; paralelo entre la conciencia y el sistema nervioso, 82.

Neuronas, 69, 93.

Neutro (estado afectivo), 452.

Niño, Psicología del niño, 6-10, 191 nota, 200, 270-71, 275, 281, 367-68, 485, 497, 518.

Normal (conciencia), 225; tiempo normal, 294, 296.

O

Objetiva (Psicología), 37.

Objetivismo, 343.

Objeto, la representación de un objeto resulta de una asociación por contigüedad, 247; sujeto y objeto, 341; objeto de la Psicología, cap. I.

Oído, 166; sentimiento provocado por el oído, 359; v. «Sonido»; tipos auditivos, 237, 239.

Olfato, sensación olfativa, 163, 190, 358; sentimiento producido por el olfato, 358.

Olvido (leyes del), 260, 310, 385, 387.

Orgánica, vida orgánica y conservación de la energía, 53 y siguientes.

Oscuridad, resultados afectivos de la oscuridad, 240.

P

Palabra, v. «Lenguaje».

Paramnesia, 204.

Pasión, 446 y siguientes, 540.

Paterno, sentimiento paterno, 401.

Peces (Psicología de los), 17.

Pensamiento, influjo del lenguaje sobre el pensamiento, 273; la asociación de ideas y el pensamiento, 255, 276, 511; pensamiento propiamente dicho, 277; pensamiento y realidad, 326, pensamiento elemental, 185; pensamiento implícito, 200, 207.

Percepción, percepción externa precede a la interna, 2; percepción sensible y movimiento, 189; percepción y sensación, 194 y siguientes, 206, percepción compleja, 207; percepción parcial, 208, 231; percepción y representación libre, 206 y siguientes; percepción como función del pensamiento, 208; v. «Reconocimiento inmediato».

Persecutoria, manía persecutoria, 480.

Personal, ecuación personal, 28.

Personalidad, personalidad primaria y secundaria, 225, véase «Yo».

Pesadilla, 355.

Pesimismo, 448.

Piedad, 369.

Plantas, 59.

Placer (y dolor), 4, 15, 348; Placer del dolor, 405.

Plásticas, artes plásticas, 288, 419.

Poder (sentimiento de), 383; causa de la risa, 459.

Poesía, 419, véase 255, 404, 405.

Postración (sentimiento de), 354, 385.

Potencial (energía), 52, 53, 227-29.

Primaria (personalidad), 225.

Profundidad (percepción de la), 303 y siguientes.

Propósito, 507.

Protozoarios, 153-154.

Psico-física, 32 y siguientes.

Psicología, definición provisional, 1; objeto y método, cap. I, orígenes, 18; dificultades, 21 y siguientes; psicología experimental, 32; psicología subjetiva y objetiva, 37 y siguientes; sociológica, 39 y siguientes; psicología y física, 1 y siguientes; psicología y metafísica, 18 y siguientes; psicología y fisiología, 15 y siguientes, 38, 114, 135; psicología y lógica, 43, 275; psicología y mecánica física, 135; sus relaciones con la moral, 43-45, 348; psicología e hipótesis de la evolución, 549; psicología teoría del conocimiento, 550; psicología espiritualista, 18 y siguientes; psicología imaterialista, 22 y siguientes.

Psíquicas (ceguera y sordera), 201.

Pubertad, 154-155, 221.

Pueblos, Psicología de los pueblos, 10 y siguientes.

Q

Química, moderna, 50; química mental, 262, 310, 319; química mental en el sentimiento, 376.

R

Razón, toda razón sólida se compone de varias proposiciones, 339.

Razonamiento, 280.

Reacción, tipos de reacción, 34, 149; v. «Tiempo fisiológico».

Real, la percepción de lo real, cap. V. § D. v. «Yo».

Realidad, percepción de la realidad, 208 y sig.; cap. V. § D; realidad como condición de la asociación por semejanza, 252; criterio de la realidad en la esfera del conocimiento, 327; en la de la voluntad, 525; conciencia de la oposición entre la realidad y la posibilidad, 500.

Realismo, en el arte, 286; realismo científico; v. «mecanismo».

Realización afectiva, 476.

- Recién nacido* (vida psíquica del), 6 y siguientes.
- Reconocimiento*, 36; reconocimiento inmediato, 195; mediato, 491; reconocimiento de las representaciones, 170.
- Recuerdo*, fenómeno psicológico fundamental, 19 y sig.; 78 y 79; recuerdo libre, 78; imágenes recuerdos, 181 y sig. 230; localización de los recuerdos, 219; el recuerdo no es siempre la prueba de una percepción consciente, 123-24; viveza y claridad de los recuerdos, 235; modalidad de los recuerdos, 235; condiciones del recuerdo, 238; leyes de disolución de los recuerdos, 238; olvido de los recuerdos.
- Reflejo*, tono reflejo, v. «Movimiento».
- Reflexiva*, actividad reflexiva, 487, 489; v. «Atención».
- Reflexión*, influjo inhibitorio de la reflexión sobre la voluntad, 518.
- Relación*, relación psíquica de las excitaciones, 130; ley de relación en la esfera de la sensación, 181; ley de relación en todo conocimiento, 338; relación en los sentimientos, cap. VI. § E; relación simultánea, y sucesiva, 182; ley de relación en la esfera de la voluntad, 489.
- Relatividad* del conocimiento humano, 338 y siguientes.
- Religioso* (sentimiento), 411 y siguientes.
- Repetición*, condición de toda vida, 195; su papel en la vida afectiva, 440; no es nunca absoluta, 333; v. «Ejercicio».
- Reptiles* (psicología de los), 17.
- Representación*, cap. V. § B; representaciones libres, 202, 205 y siguientes; conservación de las representaciones, 227; viveza y claridad de las representaciones, 235; v. «Asociación».
- Resentimiento*, 369.
- Resignación*, 374; condición necesaria de la resolución, 522.
- Resolución*, 509; conciencia de la resolución, 523.
- Respeto*, 410, 413, 455.
- Ridículo*, sentimiento del ridículo, 456; basado en un efecto de contraste, 463.
- Risa*, 457; risa sin ridículo, 457; risa, expresión de un sentimiento de fuerza y de libertad, 459; risa simpática, 461.
- Ritmo*, en la vida afectiva, 436.
- Rudeza*, sensación de rudeza, 189.

S

Secundaria (conciencia), 225.

Sed, 356.

Semejanza, asociación por semejanza y sus especies, 242 y siguientes; asociación cualitativa, 243; asociación de relaciones o analogía, 244, su papel en la imaginación.

Sensación, distinción de su objeto, 10; sensación, cap. V, § A; independencia de las sensaciones, 171 y siguientes; sencillez de las sensaciones, 162 y siguientes; sensaciones gustativas, 163; sensaciones musculares, 164, sensaciones kinestésicas, 5, 164, 186 y siguientes; sensaciones coloreadas, 163; toda sensación resulta de un trabajo de composición, 166, relación entre la excitación y la sensación (ley de Weber), 175 y siguientes; cualidades de las sensaciones, 177; ley de relación en la esfera de las sensaciones, 181; efectos de contrastes en la esfera de las sensaciones, 179; sensación y memoria, 184; sensación y pensamiento, 185; sensación y percepción, 194 y siguientes, 206; sensación y representación, 206 y siguientes.

Sensible, subjetividad de las cualidades sensibles, 170, 339; percepción sensible y memoria, 184; percepción sensible y pensamiento 184, 207; reacción sensible, 35.

Sentimentalismo, 405.

Sentimiento, génesis inconsciente del sentimiento, 125; no hay sentimiento sin conocimiento, 152; conexión del sentimiento y de la voluntad, 155; papel del sentimiento en la asociación, centro de asociación, 257; psicología del sentimiento, cap. VI; sentimiento y sensación, capítulo VI, § A; sentimiento y representación, cap. VI, § B; fisiología y biología del sentimiento, capítulo VI, § D; valor de la ley de relación en la esfera del sentimiento, cap. VI, § E; influjo del sentimiento en el conocimiento, cap. VI, § F; sentimiento vital, 153, 220 y siguientes; 353-54; sentimiento elemental y superior, 349 y siguientes; prioridad de los sentimientos, 366; el sentimiento es más lento para produ-

- cirse que la sensación, 349; que la representación, 372; evolución natural del sentimiento, 365; el sentimiento poder de suspensión, de conservación y de elección, 467, sentimiento de libertad, 508.
- Seudo-alucinación*, 233.
- Sexual*, amor sexual, 126, 220, 396, selección sexual, su papel en el lenguaje, 249; su papel estético, 416.
- Signo*, asociación del signo con la cosa significada, 245; véase «Locales».
- Sí mismo* (determinación por), 536.
- Símbolo*, 245, 401, 411.
- Simpatía*, 369, 386.
- Simultaneidad*, 33, 182, 300, 372; simultaneidad, condición de la síntesis, 78.
- Simultáneo*, contraste simultáneo, 179 y siguientes; conciencias simultáneas, 224.
- Simplicidad* de las sensaciones, 162.
- Sinopsias* coloreadas y figuradas, 259, 479.
- Síntesis* psicológica, 77 y siguientes, 185, 340; síntesis y continuidad, 107; síntesis en el ensueño, 129; síntesis en la esfera de las sensaciones, 162; asociación y síntesis, 255-56; síntesis y causalidad, 332; síntesis y límites de nuestro conocimiento, 341; síntesis, 492 y siguientes, 547; v. «Individualidad».
- Social*, causas sociales del carácter, 542; herencia social, 390, 395.
- Sociológica*, Psicología sociológica, 38.
- Sonido*, análisis fisiológico del sonido, 166; resultados afectivos del sonido, 364.
- Sordera* psíquica, 201.
- Sorpresa*, 440.
- Subconciencia*, 225-26.
- Subjetiva* (observación), 25 y siguientes.
- Subjetividad* de las cualidades sensibles, 99, 170.
- Subjetivismo*, 343.
- Sublime*, sentimiento de lo sublime, 453-55; lo sublime y lo ridículo, 466.
- Sucesivo*, contraste sucesivo, 179 y siguientes; la percepción suce-

siva precede a la simultánea, 181, 262, 290; conciencias sucesivas, 225; la percepción sucesiva es condición de la percepción de superficie, 316.

Sucesión (ideas de), 266.

Sugestión, 75, 224-25; sugestión post-hipnótica, 327.

Sujeto y objeto, 341.

Superficie (percepción) de, 310 y siguientes.

Sustancia (noción de), 20-21.

Sustitución de los motivos, 383-87.

T

Táctiles (sensaciones), 161-63; en el niño pequeño, 5 y siguientes; en los protozoarios, 153; su fusión con otras sensaciones, 162; efectos de contraste, 178; su papel en la percepción de la distancia, 305.

Tacto, sentimiento provocado por el tacto; v. «Táctil».

Teleología del sentimiento, 472.

Temor, 356, 372 y siguientes.

Temperamento, 219, 256, 437; teoría de los cuatro temperamentos, 539.

Tendencia, 151, 370, 487; psicología de la tendencia, 500; tendencias motoras, 495.

Teoría del conocimiento, 550-51.

Tiempo, fisiológico, de discernimiento, de volición, 84, 150; idea del tiempo, cap. V., § C; sus condiciones, 289; forma del tiempo, 289; desarrollo de la idea del tiempo, 291; carácter simbólico del tiempo, 294; apreciación del tiempo, 296; la idea del tiempo es individual, 296; tiempo absoluto y psicológico, 300; relatividad del tiempo, 340.

Timbre, 166, 364; timbre afectivo, 376.

Tipos, de reacción, 35, 150 y siguientes; tipos sensibles, 237.

Totalización (ley de), 255.

Tradicón, su influjo en la simpatía, 398.

Tristeza, v. «Disgustos».

U

Unidad, carácter de la conciencia, 8 y siguientes: 78, unidad de la vida psíquica, 125, 347, 493; unidad formal y real de la conciencia, 213 y siguientes; la unidad del yo se deduce, no se percibe, 217.

V

Variaciones afectivas, 447.

Vegetativa (vida), 59.

Verbal (representación), 237, 298; ceguera verbal, 489.

Verdad, 170, 337 y siguientes.

Vida, consciente y cerebral, 85 y siguientes; vida psíquica inconsciente (sentido de la palabra), 134.

Vista, 164; proceso cromático y acromático en el órgano de la vista, 165, 237; sentimientos provocados por la vista, 358.

Visual, efecto de contraste en las sensaciones visuales, 178; tipo visual, 237.

Vital (sentimiento), 6, 153, 220, 353 y siguientes; 437, 449; sentimiento vital e inconsciencia, 126; influjo del sentimiento vital sobre el yo, 219 y siguientes; sentimiento vital elemento de todo sentimiento ideal, 373; sentimiento vital causa de la risa, 457; influjo del sentimiento vital en el temperamento, 539.

Vitales (sensaciones), 5, 162, 353; fuerza vital, 20, 54; v. el precedente.

Vitalismo, 54.

Volición (tiempo de), 149; conciencia de la volición, 523.

Voluntad, la voluntad como primero y último elemento, 151, 483; conexión de la voluntad y de sentimiento, 155; sentidos diversos de la palabra voluntad, 157-8; voluntad de vivir, 448; psicología de la voluntad, cap. VII; prioridad de la voluntad, cap. VII, § A; la voluntad y los demás elementos de la conciencia, cap. VII, § B; voluntad y representaciones kinestésicas, 493 y siguientes; rela-

ciones entre la evolución de la voluntad, la del conocimiento y la del sentimiento, 500; reacción de la voluntad sobre el conocimiento, 511; sobre el sentimiento, 513; sobre sí misma, 517; voluntad de querer, 517; conciencia de la voluntad, 523; problema de la voluntad, 525 y siguientes; voluntad y vida psíquica inconsciente, 528.

Voluntario, v. «Movimiento».

Y

Yo, desenvolvimiento psicológico de la distinción entre el yo y el no yo, 4 y siguientes; ideas del yo, 213; la idea del yo es una idea individual, 266; enfermedades del yo, 222, 226; el yo real es el motivo fundamental del individuo, 509; yo formal, 211-225; v. 77, 79, 255, 332, 492, 508, 548.



BIBLIOTECA CIENTÍFICO-FILOSÓFICA

Tomos de tamaño 19 X 12

Allamira.—Cuestiones modernas de Historia.
André (Eloy Luis).—La cultura alemana, 5
Arreat.—La moral en el drama, en la epopeya y en la novela, 3,50.
Baldwin.—Historia del alma, 5.
Binet.—Introducción a la Psicología experimental, 2ª edición, 3,50.
 Psicología del razonamiento.
 El fetichismo en el amor, 4.
Boissier.—El fin del paganismo. 2 tomos, 10.
 Paseos arqueológicos, Roma y Pompeya, 6.—Nuevos paseos arqueológicos, 6.
Braunschwig.—El Arte y el Niño, 5.
Bray.—Lo bello, 5.
Bunge.—Principios de Psicología individual y social.
 La Educación.—Evolución de la Educación.—La Educación contemporánea. Educación de los degenerados.—Teoría de la Educación.
Bureau.—El contrato colectivo del trabajo, 5.
Cosentini.—La sociología genética, 3,50.
Cullerre.—Las fronteras de la locura, 5.
Davidson.—Una historia de la Educación, 5.
Delboeuf.—El dormir y el soñar, 4.
Dugas.—La educación del carácter, 5
Durkheim.—Las reglas del método sociológico, 3,50.
Edmunds y Hoblyn.—Historia de los cinco elementos, 5.
Eucken.—La vida, su valor y su significación, 4.
Feré.—Sensación y movimiento, 3,50.
 Degeneración y criminalidad, 3,50.
Ferreiro.—Grandeza y decadencia de Roma.—I. La Conquista, 5.—II. Julio César, 5.—III. El fin de una aristocracia, 5.—IV. Antonio y Cleopatra, 5.—V. La República de Augusto, 5.—VI. Augusto y el Grande Imperio, 5.
Ferriere.—Los mitos de la Biblia, 5.
 Errores científicos de la Biblia.
 La materia y la energía, 5.
 La vida y el alma, 6.
 La causa primera, 5.
 El alma es la función del cerebro. Dos tomos, 10.
Fleury.—El cuerpo y el alma del niño.
 Nuestros hijos en el colegio, 4.
Fouillé.—La moral, el arte y la religión, según Guyau, 5.
Froebel.—La educación del hombre, 5.
Fustel de Coulanges.—La ciudad antigua, 7.
Gauckler.—Lo bello y su historia, 3,50.
Giraud-Teulon.—Los orígenes del matrimonio y de la familia, 6
Gov y Reinach.—Minerva, 6.
Greenwood.—Pedagogía práctica, 3,50.
Grasserie.—Psicología de las religiones, 5.

Guignebert.—Manual de Historia antigua del Cristianismo, 5.
Guyau.—Genesis de la idea de tiempo, 3,50.
 Problemas de estética contemporánea, 5.
Hampson.—Paradojas de la Naturaleza y de la Ciencia, 3,50.
Harris.—Fundamentos psicológicos de la educación, 5.
Hearn.—Kokoro, 5
Hennequin.—La crítica científica, 3,50.
Hinsdale.—El estudio y la enseñanza de la Historia, 5.
Hughes.—La Pedagogía de Froebel, 5.
Ingenieros.—Sociología argentina, 5.
James (W.)—Pragmatismo, 5.
 Psicología Pedagógica, 5
 El significado de la verdad, 5.
Janet.—Los orígenes del socialismo contemporáneo, 3,50.
Kant.—Prolegómenos, 5.
Kant, Pestalozzi y Gathe.—Sobre Educación, 3,50.
Kergomard.—La educación maternal Dos tomos, 10.
Kirkpatrick.—Fundamentos del estudio del niño, 5.
Kostyleff.—La crisis de la Psicología experimental, 3,50.
Langlois y Seignobos.—Introducción a los estudios históricos, 4.
Le Bon.—Psicología de las multitudes, 3,50.
 Leyes psicológicas de la evolución de los pueblos, 3,50
Le Dantec.—Filosofía biológica, 5.
Leveque.—El espiritualismo en el Arte, 3,50
Lhotsky.—El alma de tu hijo, 3,50.
 El libro del matrimonio, 3,50.
Lichtenberger.—Filosofía de Nietzsche, 3,50.
Mauthner.—Contribuciones a una crítica del lenguaje, 5.
Mercante.—La Verbocromía, 3,50.
Mercier.—La Filosofía en el siglo XIX, 3,50.
Moreau de Jonnes.—Los tiempos mitológicos, 5
Münsterberg.—Psicología de la actividad industrial, 4.
 La Psicología y el maestro, 5.
Nilobe.—Bushido. El alma del Japón, 3,50.
Nordau (Max).—Psico-fisiología del Genio y del Talento, 3,50.
Parker.—Cómo se debe estudiar la Geografía, 6.
Payot.—La creencia, 3,50.
Painter.—Historia de la Pedagogía, 5.
Pestalozzi.—Leonardo y Gertrudis, 6.
Posada.—Política y enseñanza, 3,50.
 Teorías políticas, 3,50.
Queyat.—Los juegos de los niños, 3,50.
Ribot.—Enfermedades de la voluntad, 3,50.
 Las enfermedades de la memoria, 3,50.
 Las enfermedades de la personalidad, 3,50
 La psicología de la atención, 3,50.
 La evolución de las ideas generales.
 La lógica de los sentimientos, 3,50.
 Ensayo sobre las pasiones, 3,50.

B. P. de Soria



61169416
DR 2591

Rousseau.—Las Confesiones. Dos tomos, 9 Emilio. Dos tomos, 7.
Ruskin.—Munera Pulveris (sobre Economía política), 3,50.
 Sésamo y azucenas, 3,50.
 La Biblia de Amiens, 3,50.
Senet.—Las estoglosias, 3,50.
Sollier.—El problema de la memoria, 5.
Spir.—La norma mental, 3,50.
Taine.—La inteligencia. Dos tomos.
 Ensayos de Crítica y de Historia, 5
Tardieu.—El aburrimiento, 5.
Thomas (V. J).—El sexo y la sociedad, 4.
Tissie.—Fatiga y adiestramiento físico, 6.
 Los sueños, 4.
Varigny.—La naturaleza y la vida, 5.
Wagner.—Justicia, 4.—Juventud, 5.—
 La vida sencilla, 3,50.—Junto al hogar, 3,50.—Para los pequeños y para los mayores, 5.—Valor, 3,50.—A través de las cosas y de los hombres, 3,50.—
 Sonriendo, 3.—Lo que siempre hará falta.—Por la ley a la libertad, 4.—
 Hacia el corazón de América, 5.—El amigo, 4.—El alma de las cosas, 5.—
 A través del prisma del tiempo, 5.—
 A lo largo del camino, 5.
Wegener.—Nosotros los jóvenes, 3.

Tomos de tamaño 23 X 15

André (Eloy Luis).—La Mentalidad Alemana, 10.
Baldwin.—Interpretaciones sociales y éticas del desenvolvimiento mental, 12.
Bourdeau.—El problema de la muerte, 7.
 El problema de la vida, 7.
Bücher (K.).—Trabajo y Ritmo, 8.
Carle.—La vida del Derecho, 10.
Carlyle.—Folletos de última hora, 8.
Cellerier.—Bosquejo de una ciencia pedagógica, 7.
Ciges y Peyró.—Los dioses y los héroes, 12
Compayré.—La evolución intelectual y moral del niño, 9.
Crepieux-Jamin (J.).—La escritura y el carácter, 10.
Eucken.—Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo, 12.—Los grandes pensadores, 12.—El contenido de verdad en la Religión, 10.—La lucha por un contenido espiritual de la vida, 8.
Finot.—Progreso y Dicha, 12.
Fouillée.—Temperamento y carácter, 7.
 Bosquejo psicológico de los pueblos europeos, 15.
Garófalo.—La Criminología, 10.
Guido Villa.—El idealismo moderno, 7.
 La psicología contemporánea.
Guyau.—El arte desde el punto de vista sociológico.—La irreligión del porvenir, 10.—La moral de Epicuro, 7.
Hegel.—Filosofía del espíritu. 2 tomos, 12
 Estética. Dos tomos, 25.
Hoffding.—Bosquejo de una psicología, basada en la experiencia, 15.—Historia de la Filosofía moderna. Dos tomos, 30.
 Filosofía de la Religión, 8.—Los filósofos contemporáneos, 7.
Ingenieros (J.).—Criminología, 7.
 Psicología biológica, 9.
James (W.).—Compendio de Psicología, 10.—La voluntad de creer, 7.—Principios de Psicología. Dos tomos, 30.

Janet.—Historia de la ciencia política. Dos tomos, 25.
Klemm.—Historia de la Psicología, 8.
Lagorgette.—El fundamento del Derecho y de la moral, 7.
Lalo.—Los sentimientos estéticos, 7.
Lanessan.—El transformismo, 7.
Lange.—Historia del materialismo. Dos tomos, 25.
Lapie.—Lógica de la voluntad, 7.
Laurand.—Estudios griegos y latinos.
Le Bon (Gustavo).—Psicología del socialismo, 9.
Le Dantec.—Teoría nueva de la vida, 7.
Lejevre.—Las lenguas y las razas, 7.
Lipps.—Los Fundamentos de la Estética, 15.—Los Fundamentos de la Estética. La contemplación estética y las artes plásticas, 15.
 Lógica, 8.
 Ética, 8.
Lolée.—Historia de las literaturas comparadas, 9.
Lubbock.—Orígenes de la civilización, 10.
Mach.—Análisis de las sensaciones, 8.
Maspero.—Historia antigua de los pueblos de Oriente, 20
Nathan y Durot.—Los retrasados escolares (Anormales), 8.
Nordau.—Degeneración. Dos tomos.
 El sentido de la Historia, 8.
Novicow (J.).—El problema de la miseria, 8.
 La crítica del darwinismo social, 8.
Olphe Gallard.—La moral de las naciones, 7.
Ortiz.—Identificación dactiloscópica, 10.
Payot.—Educación de la voluntad, 7.
 El trabajo intelectual y la voluntad, 7.
 La Conquista de la Felicidad, 7.
Pearson.—Gramática de la ciencia, 12.
Posada.—Principios de Sociología, 12.
Preyer.—El alma del niño, 12.
Reinach.—Orfeo.—Historia de las religiones, 12.
Ribot.—La herencia psicológica.
 La psicología de los sentimientos, 12.
 Ensayo de la imaginación creadora.
Riemann (H.).—Estética musical, 7.
Romanes.—La evolución mental en el hombre, 10.
Russel Wallace (A.).—El mundo de la vida, 10.
Sabatier.—Filosofía de la Religión, 7.
Schwegler.—Historia de la Filosofía, 9.
Search.—Una escuela ideal, 7.
Seignobos.—Historia política de Europa. Dos tomos, 25.—El método histórico, 7.
Spencer.—Ensayos científicos, 7.
Stuart Mill.—Lógica, 20.
Tarde.—Las leyes de la imitación, 10.
Thomas.—Educación de los sentimientos, 7.
Tocqueville.—La democracia en América. Dos tomos, 20.
 El antiguo régimen y la revolución, 8.
Tylor.—Antropología, 12.
Weber (A.).—Historia de la Filosofía europea, 15.
Wundt.—Introducción a la Filosofía. Dos tomos, 15.—Fundamentos de Metafísica. Dos tomos, 20.—Ética. Tres tomos, 30.
Xenopol.—Teoría de la Historia, 12.

H. HÖFFDING

BOSQUEJO
DE UNA
PSICOLOGÍA
BASADA
EN LA
EXPERIENCIA



PRECIO
25 Pesetas

MADRID
DANIEL JORRO
EDITOR

DR
2591
