

RESPUESTA A LAS INSTANCIAS MODERNAS EN LA ANTROPOLOGIA DE LOS ESTRATOS (SCHILHTEN)

I. APORIAS EPISTEMOLOGICAS EN LAS TEORIAS DE LOS ESTRATOS

1. LOS METODOS CIENTIFICOS

H. J. EYSENK reprocha a la teoría de los estratos su apoyatura en tesis filosóficas y su obcecación ante el método objetivo-experimental¹. La teoría de la estratificación —dice— es sumamente *oscura*, no ofrece una clara definición del significado de los términos usados, plagada de sutilezas lingüísticas y de matices filosóficos. En esto lleva EYSENK parte de razón, aunque olvida que los lenguajes son consustanciales al hombre y su expresión encierra una clave de comprensión. La voz *Gemüt* es en alemán una sutileza lingüística, porque ante todo expresa una sutileza afectiva.

Cuando los sostenedores de la teoría de los estratos critican a quienes mantienen puntos de vista opuestos —continúa EYSENK—, tienden a crear un espantapájaros susceptible de ser derribado fácilmente, en vez de enfrentarse con las teorías que realmente presentan sus oponentes. Por ejemplo, WELLEK reprocha a sus oponentes que para ellos las matemáticas sean lo único importante en psicología; esto, dice EYSENK, nadie lo ha sostenido, pues todo psicólogo está convencido de que los datos primarios (y no

¹ *Caracterología, teoría de la estratificación y psicoanálisis: evaluación*, en *Teorías de la Personalidad*, pub. por H. P. DAVID y H. V. BRACKEN. EUDEBA, 1963, pp. 305-317.

los modelos matemáticos) de la psicología son los que tienen primordial importancia.

Los teóricos de los estratos se apoyan en el método de introspección y recusan el método objetivo de observación y medición para descubrir constantes formulables en proposiciones hipotéticas; tales teóricos no proporcionan detalles experimentales, de suerte que no hay evidencias de que el profesor de psicología introspeccionista sea superior en su labor al sacerdote en la suya. EYSENK observa que es fácil distinguir un "cálculo correcto" de una "descripción correcta", de suerte que el primero es reconocido de manera universal, mientras que no ocurre lo mismo con la segunda.

Como se puede apreciar, las invectivas de EYSENK contra los teóricos de los estratos se orientan más a los principios de escuela que al núcleo de la cuestión. Y en algunos de sus reproches lleva sobrada razón. Es precisamente en este último terreno donde nos parece ver la propia insuficiencia de la posición de EYSENK: para él una teoría psicológica debería ser exactamente análoga a una teoría física en cuanto a las exigencias de enumeración precisa, deducción rigurosa y verificación experimental. No habría inconveniente en admitir esta afirmación, siempre que nos pongamos de acuerdo en esta palabra: "análoga", que evidentemente no equivale a "igual". Porque de ser así, el mismo EYSENK aceptaría de entrada un lamentable prejuicio reduccionista. Rechazar de plano la introspección lleva a ver en cualquier teoría estratigráfica una lucha de superiores e inferiores, de ángeles y demonios, como irónicamente comenta EYSENK.

2. EL LENGUAJE CIENTIFICO

Paul HELWIG ha llamado la atención sobre el hecho de que el lenguaje de la psicología es, desde la antigüedad, un lenguaje *figurado*, basado en imágenes. Este lenguaje es una trampa tan pronto como el psicólogo toma las imágenes como cosas. "Si se reconocen las imágenes como tales, no solamente es inofensivo su uso, sino que poseen una importante fuerza estimuladora"².

² *Characterologia*. Herder, Barcelona, 1970, p. 354.

No son conceptos directos, sino descripciones indirectas. En esto hay que tener en cuenta el carácter de la "definición operatoria", propia de la ciencia³. Nosotros preferimos llamarlas *estructuras epistémicas*. El concepto de "afectividad acumulada", el de "emerger del inconsciente", "estratos del hombre", "el Yo", etcétera, figuran entre tales estructuras epistémicas. Ello no quiere decir que no hagan referencia a algo real, pero esa referencia está catalizada por las exigencias mismas de la constitución del método científico (observación, hipótesis, definición operatoria). El peligro más grave que acecha al hombre de ciencia es convertir la estructura epistémica en "imagen", lo cual le llevaría a decir que *hay* un "ello", una "censura", una "energía psíquica", etcétera. Es incluso plausible que estas imágenes sean *adecuadas* para conectar los hechos observados. Pero una imagen adecuada y una descripción objetiva directa son dos cosas muy distintas. "Todos los enunciados relativos al Yo son imágenes. Lo que nos es dado es nuestra identidad como sujeto en las cambiantes vivencias. "Ser sujeto" es una cosa que se vive, pero no se analiza. Todo intento de ordenar en el mundo objetivo la calidad de sujeto del Yo, hace pasar al Yo de sujeto a objeto. Toda descripción del Yo como sujeto lo *refleja* en la esfera del objeto. Ya no es Yo, sino un segundo ello. La descripción del Yo como 'centro', como 'punto de referencia', como 'fuente de vivencias'... etc., es una serie de imágenes o esquemas concretos formales adecuados para muchas manifestaciones y menos adecuados para otras"⁴. La imagen, tomada literalmente, nos engaña, induciéndonos a crear hipostatizaciones y personificaciones.

Ahora bien, tampoco hay que exagerar este punto, cayendo en un agnosticismo científico. El filósofo no debe conformarse con planteamientos científicos. Debe buscar apoyo en primeras evidencias, con un prudente juicio crítico ante el lenguaje que utiliza. A nosotros nos basta esa vivencia inquebrantable de la auto-distancia —ya analizada— y, sobre todo, la constatación egológica que la funda⁵.

³ El nivel epistemológico de "las ciencias" en general y su alcance ontológico ha sido estudiado por nosotros en *Filosofía de la estructura*, ed. Universidad de Navarra, 1967, pp. 102-140.

⁴ P. HELWIG, *op. cit.*, p. 356.

⁵ Cfr. la primera parte de este trabajo, publicado en el artículo anterior.

3. EL PELIGRO DE ATOMISMO EN LA CONCEPCION PSIOFISIOLOGICA DE LOS ESTRATOS

Dejando para más adelante una crítica global a la teoría de los estratos, conviene ahora destacar el carácter algo atomista de muchas de estas explicaciones. Hay que evitar la concepción de las localizaciones, según la cual los fenómenos nerviosos constituyen un mosaico y nunca es la actividad nerviosa un proceso autónomo de distribución. Es cierto que los defensores de la teoría de los estratos no quieren caer en ella. Pero la utilización de expresiones tales como "emancipación", "traslación", "persistencia escalonada", "superposición", etc., evocan un atomismo interpretativo.

A este respecto debemos tener en cuenta los tres puntos que MERLEAU-PONTY destaca acerca del sentido de las localizaciones en general y de la significación del lugar en la sustancia nerviosa:

1.º *"Incluso la lesión localizada puede determinar trastornos de estructura que afecten al conjunto del comportamiento; y análogos trastornos de estructura pueden ser provocados por lesiones situadas en diferentes regiones de la corteza"* ⁶. Este principio obliga a que la sintomatología de las enfermedades mentales no se contente con notar deficiencias, pues el síntoma es una respuesta del organismo a una pregunta del medio; de este modo, el cuadro de los síntomas varía con las preguntas que se formulan al organismo. La enfermedad no concierne directamente al contenido del comportamiento, sino a su estructura general. La conducta del enfermo no se deduce de la conducta normal "por simple sustracción de partes; representa una alteración *cuantitativa*... La enfermedad no es entonces, según la representación común, como una cosa o un poder que arrastra tras sí ciertos efectos; el funcionamiento patológico no es ya, según una idea muy difundida, homogéneo al funcionamiento normal. Es una *significación* nueva del comportamiento, común a la multitud de síntomas; la misma relación del trastorno esencial con los síntomas no es ya la causa o efecto, sino más bien la relación lógica de principio a consecuencia o de significación a

⁶ *La Structure du Comportement*. París, PUF, 1953, p. 66.

signo”⁷. Es decir, no están localizadas las funciones, sino las *estructuras estáticas* o somáticas. Localizar una lesión no equivale a localizar una función, como lo prueba la restauración de funciones alcanzadas por la lesión y el caso de las suplencias por otros centros. “Para nosotros, escribe GOLDSTEIN, localización de una operación ya no significa excitación de un punto determinado, sino proceso dinámico que se desarrolla en todo el sistema nervioso y también en todo el organismo”⁸. De esta suerte, la estructura dinámica debe privar aquí sobre los contenidos, la fisiología sobre la anatomía.

2.º “*Sin embargo, el funcionamiento nervioso no puede ser tratado como un proceso global donde todas las partes del sistema intervinieran con igual título. La función jamás es indiferente al sustrato por el que se realiza*”⁹. Después de destruir una región especializada de la corteza, pueden observarse suplencias, pero nunca la restitución de la función. “Los hechos que obligan a admitir una especialización de las regiones cerebrales no suprimen *en el funcionamiento* la relación de estas regiones con el conjunto. Los autores concuerdan aún en admitir que ellas no están especializadas en la recepción de ciertos contenidos, sino más bien en la estructuración de los mismos”¹⁰. O sea, el funcionamiento total de la corteza jamás es la suma de los funcionamientos locales, aunque, por otra parte, las suplencias jamás sean restituciones.

3.º “*Por consiguiente, en la sustancia nerviosa el lugar tiene una significación equívoca. Sólo puede admitirse una concepción mixta de las localizaciones y una concepción funcional del paralelismo*”¹¹. “En la región central de la corteza no puede ser comprendido el funcionamiento como la activación de mecanismos especializados, cada uno de los cuales correspondería a un movimiento en el espacio, sino como una actividad global capaz de conferir a movimientos materialmente diferentes una misma significación. Ese funcionamiento central no variaría de una acción a otra por el número de los dispositivos puestos en juego;

⁷ *Ibidem*, p. 70.

⁸ K. GOLDSTEIN, *La Structure de l'Organisme*. París, Gallimard, 1951, p. 220.

⁹ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 76.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 77-78.

¹¹ *Ibidem*, p. 79.

el mismo sustrato funcionaría aquí y allá de manera cualitativamente diferente... Una lesión en la región central de la corteza produce los efectos observados no porque destruya tales o cuales células, tales o cuales conexiones, sino porque compromete tal tipo de funcionamiento o tal nivel de conducta”¹². MERLEAU-PONTY estudia tres casos: la comprensión de una palabra, la percepción de los colores y las posiciones espaciales; en todos ellos no puede verse en el funcionamiento nervioso la puesta en acción de dispositivos preestablecidos, los cuales vendrían a ser desencadenados desde fuera por las mismas propiedades objetivas de los estímulos: “El proceso fisiológico que corresponde al color o a la posición percibidos, a la significación de la palabra, debe ser improvisado, constituido activamente en el momento mismo de la percepción. La función tiene, pues, una realidad positiva y propia; no es una simple consecuencia de la existencia de los órganos o del sustrato”¹³. Si la lesión de los centros corticales produce trastornos funcionales tanto más graves cuanto más ascendemos en la escala animal, entonces sólo resta afirmar que tales trastornos no tienen lugar primariamente por la lesión de estructuras somáticas concretas, sino por la ruptura de las conexiones nerviosas que condicionan el ejercicio de la vida psíquica.

4. EL PELIGRO DE ATOMIZACION EN LAS TEORIAS PSICOLOGICAS DE LOS ESTRATOS: PISOS, IDENTIDAD EVOLUTIVA, HIPOSTATIZACION DE SUJETOS, EL YO RESIDUAL

a) En la imagen de los “estratos” la noción de *altura* y *profundidad* es insustituible, aunque el *modelo* de la estratificación no sea completamente adecuado a los hechos. “Es ciertamente una imagen muy expresiva para mostrar la relativa *independencia* de estas áreas llamadas estratos y su sucesivo desarrollo. Pero no aclara la *interacción* (muy complicada) entre los estratos y la tensión entre la unidad de la persona y dicha relativa independencia. ROTHACKER habla a veces de pisos que se construyen uno sobre otro. Pero no hay ninguna casa en la que el sótano

¹² *Ibidem*, pp. 79-80.

¹³ *Ibidem*, p. 97.

se abra en el techo, comunicando directamente con él, o en la que el tejado condicione la planta de los sótanos”¹⁴.

b) Aún admitiendo la imagen dúctil de “estrato”, ninguno de ellos se mantiene *idéntico a sí mismo* en el decurso evolutivo, como si se tratara de una auténtica superposición geológica o arquitectónica. En la psique, “no persiste en toda su vigencia el estrato inferior; sucede simplemente que muchas cosas se producen en nosotros igualmente o de modo parecido a como se producen en seres vivos de grados inferiores o en etapas iniciales del ser humano”¹⁵. No hay en un estrato identidad fatal con algo que ya ha pasado.

c) La hipostatización de estratos, como *sujetos*, es también falsa. “En cuanto a la imagen del ‘Yo’ puntiforme que tan complacidamente emplea ROTHACKER, adolece del doble defecto de la *hipostatización* (‘el’ Yo, en lugar de la ‘referencia al Yo del proceso’) y de la *cuantificación espacial*. Si queremos separar un Yo cuantitativamente pequeño de un Yo grande, para que luego sea capaz de funcionar el Yo pequeño deberemos devolverle todo lo que antes le habíamos sustraído. El Yo consciente sin el inconsciente es una mera abstracción... Todo ‘Yo pequeño’ (y todo sujeto que se quiera aislar en el sujeto completo) se convierte necesariamente en un *homunculus in homine*”¹⁶.

d) La vivencia de autodistancia puede llevar a eliminar del yo global lo que sentimos como opuesto a nosotros. Esto daría lugar a una escisión cuantitativa, basada en el error de aceptar que todo lo que puede ser *objeto* de mi pensamiento y de mi voluntad, se convierte en algo separado del yo. Es lo que ocurriría en la metafísica de la corporalidad de Gabriel MARCEL, si en vez de aceptar conjuntamente la dinámica del *tener* y del *ser*, nos quedamos con la del tener. Si no somos el cuerpo, entonces solamente lo tenemos. Al yo se le dejaría el ámbito del ser. “Fácilmente se comprende que se le quita de este modo al Yo todo lo que es su contenido, todo aquello por medio de lo cual vive y que le es indispensable para vivir y para ser un Yo. Solamente queda al final un punto matemático de referencia, que no pien-

¹⁴ P. HELWIG, *op. cit.*, pp. 258-259.

¹⁵ *Ib.*, p. 259.

¹⁶ *Ib.*, p. 260.

sa, ni siente, ni quiere, una cosa abstracta, vacía de contenido, un concepto que, con su absurdo vacío, muestra que *todo este procedimiento de substracción, que conduciría a un resto de Yo, a un Yo-residuo, es falso*¹⁷. El hecho de que podamos objetivar mucho de nosotros mismos, mirándolo por separado, es cosa muy distinta que separar una parte, sustrayéndola al Yo, y desplazando el Yo a lo que quedase. El Yo está ya incorporado en su totalidad —aunque no en su completa actualidad— en cada dimensión que podamos objetivar de él. ¿Qué sería un punto matemático sin sentimientos, sin emociones, sin *cuero*, sin pensamiento y sin acción?

ROTHACKER afirma que cuando estoy concentrado en mi estudio y ejecuto con mis dedos ciertos movimientos (como alisarme los cabellos o frotar los dedos), no puedo ser “yo” el autor de tales actos, pues de ser así me daría cuenta de ello, cosa que no ocurre; incluso si me fijase en ellos perturbaría el orden rítmico de su ejecución¹⁸. Tales movimientos son ejecutados por un sujeto equidistante del “yo” y de la vida animal, a saber: por el “ello”. Es evidente que el “yo” residual es llenado con la actividad del pensamiento: es el sujeto artificial de la conciencia abstracta, sin dedos para mover ni cabello para alisar. Es, sin más, una hipostatización.

Ahora bien, no hay que negar la existencia de círculos de funciones relativamente independientes. Pero observado todo ello más de cerca, debe quedar insertado en la *tensión* constante entre unidad y multiplicidad del sujeto, entre fusión y unificación. Yo soy una unidad múltiple (*unitas multiplex*), en la que es preciso preguntarse por su raíz de unidad y por su raíz de multiplicidad¹⁹. Lo múltiple en mí, también lo *soy*. Y esta tensión exige una urgente respuesta filosófica, de la que no podemos evadirnos; únicamente no nos es lícito desfigurar o exagerar con pretendidas supositalizaciones el fenómeno de esta unidad múltiple que es el hombre.

¹⁷ *Ib.*, p. 64.

¹⁸ E. ROTHACKER, *Zur psychologischen Schichtenlehre*, “Zeitschrift für philosophische Forschung”, Jahrgang III, 1948.

¹⁹ Cfr. mi artículo: *Sobre el método de la Antropología filosófica*, “Anuario Filosófico”, II, 29-114, especialmente pp. 37-47.

5. ESQUEMA PARA UN DIALOGO. LA URGENCIA DE UNA VISION METAFISICA

Indudablemente, cada autor que sostiene una teoría de los estratos mantiene explícita o implícitamente una concepción filosófica del hombre. Esta consideración filosófica tiene a veces más peso ideológico que la misma teoría en cuestión. Sin embargo, si quisiéramos reducir a denominadores comunes las distintas teorías, podríamos ofrecer el siguiente esquema:

a) Teorías en las que predomina ²⁰ una consideración *gnoseológica*, según el proceso de objetivación del yo. Podríamos incluir aquí a Max SCHELER y, como precursora, a la corriente kantiana. Se preocupan poco por el aspecto psicofisiológico de las localizaciones nerviosas de dichos estratos.

b) Teorías en las que predomina la consideración *psicológica*, según el modo de afectación o de sentimiento en el sujeto; los estratos se estudian y clasifican según la distancia que adoptan al *afectar* al sujeto. Aquí podríamos hacer una subdivisión, atendiendo, por una parte, a la dirección *romántico-totalitaria* (en la que podríamos incluir a KLEIST, ROTHACKER, LERSCH, HOFFMANN, STEINBÜCHEL, etc.); y atendiendo, por otra parte, a la dirección *psicoanalítica* (en la que huelga nombrar a las figuras de FREUD y JUNG). Tanto una dirección como la otra muestran mayor preocupación por buscar apoyo neurofisiológico; baste nombrar, en el caso de la escuela psicoanalítica, a la figura de SZONDI, el cual ha esbozado un no muy fácil sistema de impulsos, basado en el fenómeno de la herencia biológica.

Tanto la consideración gnoseológica, como la psicológica pueden estar animadas por una consideración metafísica distinta. Recordemos la visión metafísica de N. HARTMANN, quien rompe la continuidad teleológica de los estratos humanos, abocando —a nuestro juicio— a un materialismo transcendental, negando poder y densidad metafísica a lo superior (*die Kraft kommt von unten*). Recordemos la reducción de la conciencia a mero epifenómeno, operada por FREUD. O la ausencia de lazo sustancial entre el espíritu y la vitalidad en SCHELER.

²⁰ Hablo de una predominancia y no de una exclusividad. En el caso de SCHELER, por ejemplo, la consideración gnoseológica se une a una consideración psicológico-sentimental.

Nuestra próxima tarea consistirá en repensar las aportaciones de la consideración gnoseológica y psicológica, intentando encontrar la unidad ontológica que tan difícilmente se mantiene en estas teorías.

Consideramos acertados muchos de los análisis y puntos de vista ofrecidos por esos autores, aunque la solución filosófica—repito— no satisfaga en modo alguno.

II. LAS RELACIONES DE ESTRATIFICACION

1. EL SENTIDO ONTOLOGICO DEL HOMBRE. DE SCHELER A ARISTOTELES

Una de las más graves objeciones que pueden hacerse contra la teoría de SCHELER y HARTMANN se refiere a la falta de unión ontológica que patentemente muestra. Se comprende que lo fisiológico y lo psíquico se comporten respectivamente como infraestructura y supraestructura; pero, ¿en qué relación queda el conjunto de la corporalidad psico-fisiológica con el espíritu? La sombra del dualismo se yergue aquí con toda su gravedad.

No obstante, creemos que esta teoría, en lo que tiene de análisis estrictamente fenomenológico, es sumamente interesante y fecunda. Asimismo, estamos convencidos de que tiene cabida en una Antropología que se preocupe por el sentido de la unidad ontológica del hombre. Además, sería preciso distinguir entre una consideración *estructural* y una consideración *principal* de la unidad, cosa que haremos en un próximo apartado.

Para acercarnos a esta unidad, comencemos recordando algo que ARISTOTELES vio con extrema agudeza. Todos los vivientes—afirma el Estagirita— tienen en sí mismos la causa de las propias modificaciones: éstas proceden de *dentro*. La propiedad que los vivientes tienen de moverse a sí mismos supone que éstos están compuestos de partes heterogéneas, una que modifica y otra que es modificada. Así, pues, hay en los vivientes dos caracteres correlativos: anatómico, uno (heterogeneidad de partes), fisiológico, otro (movimiento inmanente). El análisis anatómico le mostró que el cuerpo vivo puede ser descompuesto en *órganos*.

De suerte que la causa formal del cuerpo vivo no se define ya por relación a elementos materiales, como ocurría con los meros cuerpos inorgánicos, sino *por relación al conjunto de los órganos, al organismo*. La forma sustancial (el alma, en este caso) es el acto primero del cuerpo orgánico —compuesto de órganos²¹.

En la visión aristotélica, las partes heterogéneas “organismo y alma” están en la misma relación que la potencia al acto, que la materia a la forma; y como éstos son sustancias incompletas, también el organismo y el alma lo son. La única sustancia completa es el cuerpo vivo, el compuesto, la estructura metafísica concreta, el ser vivo. Pero como las operaciones no pueden proceder de una parte de la sustancia, sino de toda ella, entonces el ser vivo concreto —el compuesto— es el verdadero principio de todas las operaciones. En lo que respecta al mero viviente no humano, no puede decirse que unas operaciones pertenezcan al alma y otras al cuerpo, sino que todas tienen que ser atribuidas al ser concreto estructurado. No es correcto decir que el organismo asimila los alimentos y que el alma dirige las funciones nutritivas: es todo el ser viviente el que ejecuta tales acciones.

La principal función de la forma sustancial, del alma, es *dar el ser* a la totalidad, de suerte que todo lo que en el viviente hay de perfección —incluso el *ser del cuerpo*— proviene de ella: en el concepto de *cuerpo*, por tanto, va incluido el del alma. Contraponer el cuerpo al alma no tiene sentido en la perspectiva aristotélica; a lo sumo, pueden distinguirse como el todo respecto de sus partes. ¿Mueve el alma al cuerpo? ¿Influye el cuerpo sobre el alma? Estas son cuestiones que no tienen lugar en el contexto aristotélico: el alma es una parte esencial *del* cuerpo vivo; la sustancia completa es el cuerpo vivo. Ello no quiere decir que el alma sea cuerpo, pero es un elemento esencial del cuerpo vivo. Por el alma como raíz, el cuerpo vivo es principio de todas las funciones: las físico-químicas y las que no lo son.

Aunque se admita la espiritualidad del alma humana, el hombre no es una excepción en el mundo de los cuerpos vivos. El mismo Sto. TOMAS afirma que el alma es *parte esencial del cuerpo: aliquid corporis, quia est actus corporis*²²; el cuerpo y

²¹ *De Anima*, II, 1, 412 b 5-6.

²² *In De Anima*, L. II, lect. 4.

el alma tienen el mismo ser²³. El alma no se encuentra en el cuerpo en estado violento, como sostenía la corriente pitagórico-platónica; porque el estado más natural del alma es el de su unión con el organismo: del organismo recibe ayuda en las operaciones y el complemento sustancial que le falta. "El alma está unida al cuerpo por el bien de la perfección sustancial, de suerte que se completa la especie humana; también está unida por el bien de la perfección accidental, de suerte que se perfecciona el conocimiento intelectual, el cual es adquirido por el alma desde los sentidos"²⁴. Ni el alma ansía separarse del cuerpo, ni éste es cárcel de aquélla.

El alma queda internamente impregnada de esta unión, de modo que cada cuerpo posee un alma a su medida: *commensurata secundum mensuram corporis*. Las inflexiones, las relaciones propias de un organismo, marcan correlativamente al alma que lo anima. No todas las almas son iguales: de la diferencia de complejión de los cuerpos se deduce —por el sentido sustancial de la unión ontológica— la diferencia de almas.

2. EL SENTIDO ONTOLOGICO DE LOS ESTRATOS EN LA PERSPECTIVA DE LA REDUCCION FENOMENOLOGICA²⁵

Desde un punto de vista fenomenológico, se puede distinguir entre el *objeto* real y posible de actos retroversivos (actos que dirijo hacia mí mismo) y la *realidad egológica* en la que estos actos tienen su fuente²⁶. Al conjunto de mis polos-objeto llamamos "corporalidad", que no es sin más objetiva, sino cuasi-objetiva²⁷. El cuerpo está situado bajo el signo de la solidaridad y de la cooperación entre miembros. ¿Hay en nosotros un polo-

²³ *Contra Gentiles*, II, c. 68.

²⁴ *In Q. De Anima*, a. 1, ad 7.

²⁵ Teniendo en cuenta las investigaciones de SCHELER y HARTMANN, desarrolladas en el artículo anterior, aunque desde la visual de nuestra propia investigación, conviene estudiar la posible relación entre lo que se entiende por espiritual, por psíquico y por fisiológico.

²⁶ Este aspecto de la cuestión ha sido estudiado por S. STRASSER en *Seele und Beseeltes*. Franz Deuticke Verlag, Wien, 1955, pp. 79-110.

²⁷ La relación en que se encuentran los cuasi-objetos, ha sido estudiada por nosotros en *Sobre el método de la Antropología filosófica*, loc. cit.

sujeto que, sin estar separado, sea esencialmente distinto de nuestro propio cuerpo?

Para aislar esta realidad aplicaremos el método de la reducción reflexiva (*epokhé*); reduciremos nuestra existencia concreta hasta que descubramos algo que nos obligue a considerarla como un sujeto absoluto, incondicionado. Hay que prescindir, por tanto, de todo lo que tiene carácter de miembro. Se trata de poner al descubierto el fundamento existencial sobre el que reposa mi existencia como *ego*. De este modo, descubrimos en nuestro yo todos los miembros posibles, que en parte desempeñan una función cuasi-objetiva y en parte una función cuasi-subjetiva, pero que por relación a nuestro acto de desvelación son enteramente cuasi-objetivos: mi cuerpo fisiológico, como órgano de perfección, como instrumento y como órgano de expresión; todos los fenómenos de la vida afectiva (esta es una cosa mía, pero no es originalmente yo mismo); mi vida perceptiva; mi vida histórica o recordativa; todo esto forma parte de mi yo determinable. ¿En qué consiste mi yo determinante?

Únicamente mi vida racional no ha sido tocada por la reducción. La cuestión decisiva estriba en ver si puedo o no tomar distancia y disponer de mi "tener por verdadero" y mi "querer actual". En caso negativo, tendré que identificarme originariamente con mi "entender" y mi "querer", como fuente primitiva de mi existencia de *ego*.

A) *La dinámica originaria del entender*²⁸.

a) *Afirmación originaria*.—Supongamos que yo hago el juicio *P*, relativo a un estado objetivo cualquiera. Me es entonces manifiestamente imposible formular *al mismo tiempo* otro juicio *Q* que tenga por objeto la verdad de *P*. Podemos reflexionar sobre el juicio emitido, pero no sobre el juicio en trance de emitir actualmente. Supongamos que quiero saber cuántas son 2 más 3. Una vez que he comprendido que son 5, y estoy plenamente convencido de ello, puedo en un acto ulterior confirmar

²⁸ Cfr. A. MILLAN PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, pp. 183-202. Sigo también la exposición de STRASSER en la obra citada, pp. 156-176. Huelga referir la inspiración directa de esta doctrina en las cuestiones 79-89 de la I parte de la *Summa Theologica*.

o corregir mi juicio pasado. Pero no puede existir en mí, por un lado, la convicción P (según la cual, $2 + 3 = 5$), y, por otro lado, la convicción Q (según la cual, $2 + 3$ no es igual a 5). Pero allí donde es imposible una negación, ni siquiera se puede hablar ya de una afirmación: porque si mi juicio Q fuera positivo, se enunciará: $2 + 3 = 5$, y coincidiría en el tiempo con P , y no tendríamos que ocuparnos de dos juicios diferentes. P y Q no se distinguirían en nada; serían idénticos. Por tanto, me es imposible hacer una apreciación crítica sobre mi acto actual de juzgar. Puedo hacer de mi *pensamiento pensado* el objeto de mi pensamiento retroversivo, pero el *pensamiento pensante* no es un objeto intencional para sí mismo. Aquí es imposible un regreso al infinito, por la simple razón de que ya es imposible el primer paso en el sentido de la regresión.

b) *Normatividad originaria.* — Cuando juzgo $2 + 3 = 5$, lo hago en virtud de la evidencia de una relación. Yo acepto por norma lo que *es* y el *modo* en que se da. Si ahora debo hacer un segundo juicio que tenga por objeto la verdad de P , estoy obligado a referirme a la misma relación para controlar el juicio P . Para asegurarme de que mi juicio $2 + 3 = 5$ es recto, debo examinar si $2 + 3$ son o no son *realmente* 5. Mi juicio Q sobre P depende de las premisas que han determinado mi juicio *según* P . Si llego entonces al mismo resultado en los dos actos de juzgar, únicamente puedo hablar correctamente de *un* juicio, pues lo que no se distingue en nada de otra cosa es idéntico a ella. Si, por el contrario, llegara a otro resultado, eso significaría que tengo por verdadero *a la vez* $2 + 3 = 5$ y $2 + 3$ no es igual a 5. Esto es imposible por razones metafísicas y no meramente psicológicas. Pues si yo conozco una cosa con evidencia, he llegado al ser del ente: mi *adecuación a la cosa* tiene entonces algo de la absolutez, de la unidad y de la indivisibilidad del ser. No puedo sustraerme a esta absolutez, ni disponer de ella, ni puedo mirarla como absolutez fundamentante y absolutez fundamentada.

c) *Apertura originaria.*—Conocemos una cosa cuando nuestro espíritu está en concordancia con el objeto de conocimiento. Pues conocer una cosa significa regularse o normarse por el objeto, someterse al ser y a la naturaleza particular del objeto. La sumisión pasiva del cognoscente a las normas que le impone

la cosa conocida es llamada por Sto. TOMAS "adaequatio", "assimilatio". Es evidente que el sujeto del conocimiento universal debe entonces estar totalmente abierto a todos los modos posibles de ser; debe estar abierto a la naturaleza propia de todos los seres y todas las cosas. Pero si nuestro espíritu tuviera originariamente cualidades y cantidades definidas, sería incapaz de conocer la realidad cósmica (lo mismo que no podríamos juzgar los colores de un paisaje si los miramos a través de cristales amarillos o rojos). El yo cognoscente, por tanto, no es primordialmente un miembro entre los miembros. Ni esta *receptividad trascendental* es un conocimiento en sentido psicológico. Para que se produzca un conocimiento psicológico debe nuestro originario "existir en presencia del ser" referirse a un objeto particular, entrelazándose con nuestra corporalidad, con operaciones vitales. Las llamadas "estructuras de la conciencia" no son otra cosa que totalidades ordenadas de miembros temporales que permiten la encarnación de mi *cogito*, posibilitando la apertura de mí yo al mundo.

B) LA DINAMICA ORIGINARIA DEL QUERER²⁹

a) *Afirmación originaria*.—No tengo la posibilidad de tomar al mismo tiempo la decisión *R* y la decisión *S*, que tiene por objeto el valor de *R*. Una vez tomada la decisión, puedo confirmarla o corregirla por un acto ulterior de mi voluntad. Pero es inconcebible una decisión actual *S* que tuviera por contenido "yo revoco *R* porque no es una decisión adecuada". Si *S* y *R* son decisiones *simultáneas del mismo contenido* tendrán que coincidir necesariamente en un solo y mismo acto de voluntad. Serían idénticas. O sea, podemos disponer de nuestra *voluntad querida*, pero no de nuestra *voluntad queriente*. Mi convicción actual de que una cosa es realmente buena no es un cuasi-objeto para actos retroversivos que sean simultáneos con ella. Estamos ante datos últimos irreductibles, ante datos que no están jamás "dados" para nosotros.

b) *Normatividad originaria*.—No podemos decir que tomo la decisión porque me "parece" bueno un estado de cosas. Para

²⁹ Cfr. A. MILLAN PUELLES, *op. cit.*, pp. 203-223; S. STRASSER, *op. cit.*, loc. cit.; *Summa Theologica*, I, q. 82-83.

controlar si mi decisión *R* es correcta o adaptada a su fin (adecuada) no puedo dispensarme de examinar si las cosas o las relaciones que capto tienen un valor efectivo. Si por hipótesis en dos actos simultáneos llegara al mismo resultado, mi decisión *R* sería la misma decisión *S*; se trata entonces de un solo acto no desdoblado en sí mismo. Si, por el contrario, llegara a otro resultado, esto significaría que un solo y mismo estado de cosas se me aparecería al mismo tiempo y bajo el mismo respecto, bueno y malo, valioso y sin valor. Esto es imposible *a priori* porque como ser queriente según motivos me esfuerzo por corresponder a lo que *es*, a lo que es *bueno*. Y el ser como bueno no comporta contradicciones internas.

c) *Apertura originaria*.—El fundamento de todos mis actos volitivos es el ser en la medida en que es valioso; y porque está cargado de valor, desencadena en mí actos de esfuerzo. Por principio estimo el bien como tal, bajo la forma en que se manifieste. Pero esto no sería posible si para mí, que me esfuerzo y jadeo tras el bien como tal, fueran válidas como tales ciertas formas precisas de bien. En realidad, no dispongo, al nivel de la corporalidad, de otras formas determinadas de bienes. Pero comprendo que estos bienes participan del bien de modo análogo. Esta receptividad universal de mi yo que quiere y que se esfuerza en distintas direcciones es sólo posible en virtud de una "apertura transcendental" al mundo; esta apertura no puede ser jamás el hecho del miembro de una estructura de mi corporalidad. Esta receptividad original respecto a valores no es un esfuerzo o una tendencia en sentido psicológico; esfuerzo y tendencia nacen únicamente cuando mi querer o *voló* transcendental, universal, se orienta hacia algo particular.

En todo lo dicho acerca de la dinámica originaria del entender y del querer hay que prevenir un malentendido. Si constatamos que nuestros actos espirituales propiamente dichos no *permiten* una reflexión simultánea sobre sí mismos, esto no quiere decir que sean "inconscientes". Una de las notas distintivas del espíritu es la de ser presente a sí pensando y queriendo. Un espíritu que se ignore, ciego a su propia espiritualidad, un espíritu "inconsciente" no sería espiritual. En los actos espirituales que hemos analizado es imposible una *reflexión* sobre sí y una *observación* de sí precisamente porque son *inú-*

tiles. Lo espiritual no puede tocarse a sí mismo por la sencilla razón de que *es* presente a sí mismo; y esta autopresencia no es, en sentido propio, una reflexión. Las expresiones “imposible”, “no poder”, no representan una limitación o un déficit, sino que son el aspecto negativo de una plenitud, de una fuerza, de una riqueza. Una reflexión intencional de mi luz interior sobre sí misma es imposible, porque sería ella misma un sinsentido.

De aquí se sigue que no *tengo* mis convicciones relativas a verdades y valores, del mismo modo que tengo una imaginación viva o una sensación dolorosa. Yo soy mi captación espiritual de valores *absolutos* y de verdades *últimas*. Yo soy autónomo en mi movimiento hacia el ser, pues ningún ser finito me puede impedir captar la verdad como verdad y lo valioso como valioso. En esto estoy sometido a las leyes absolutas y universales del ser. En razón de este acto o movimiento existencial-transcendental me es posible oponerme, en cuanto sujeto, a mi cuerpo, y objetivar en cierta medida todo lo que él realiza.

C) *El sentido ontológico de los estratos fisiológico y psíquico.*

El comportamiento del cuerpo animado, mi comportamiento, es una adaptación a lo que acaba de producirse y a lo que se espera que suceda. No vivo, pues, en el instante de una situación infinitesimal, ni en un continuo temporal homogéneo. Mi vida concreta se despliega en una *duración* limitada y definida, que experimento como un todo y que domino como un todo. Mi vivir en un *tiempo organizado* —en el que pasado, presente y futuro se entretejen y posibilitan— es una toma de posición por mi parte en relación a mi dispersión en el tiempo. Intento rebasar mi alienación en el tiempo, de ligar entre sí las partes y ponerlas en concordancia. La anudación de los momentos temporales en mi vida es solo posible por un principio vital que me permite dominar las situaciones espacio-temporales y las situaciones puramente temporales por una adaptación que se hace conforme a un sentido. Yo vivo en un tiempo organizado o tiempo animado³⁰.

a) *Lo psíquico.*—Mi psiquismo es el todo ordenado de mis

³⁰ Cfr. S. STRASSER, *op. cit.*, pp. 200-202.

miembros temporales. Este todo o estructura es una *interioridad imperfecta*: se presenta al mismo tiempo como clausa e impenetrable y como acogedora de todo lo que en el mundo ambiente tiene un valor. Integra lo útil y rechaza lo inutilizable. Esto implica una *multiplicidad*: un contenido de conciencia no es el otro. El psiquismo está además regido por *leyes* propias que no le permiten conformarse siempre y adecuadamente a mi pensamiento y a mi voluntad. El psiquismo *no tiene carácter transcendental*: es sólo algo que permite afirmarme en el mundo material. El psiquismo es la categoría de lo que es *apropiado o conducente* para la vida. Mi psiquismo me permite adquirir inteligentemente tal o cual bien, pero no reconocer y amar, a través del mundo de los bienes, al *bien*. Lo psíquico no es idéntico a lo espiritual. Lo psíquico pertenece al dominio del *cuerpo animado*, de la corporalidad.

b) *Lo fisiológico*.—La relación entre lo psíquico y lo fisiológico; o sea, entre la organización temporal y la organización espacio-temporal, es la de una supraestructura a una infraestructura (y viceversa). Lo psíquico y lo fisiológico son estructuras que no se bastan a sí mismas. El fisiólogo puede probar que ciertos procesos espacio-temporales (los del sistema nervioso central, por ejemplo) tienen con el psiquismo una relación incomparablemente más directa que otros. También el psicólogo puede constatar que ciertas funciones inferiores pueden fácilmente hacerse solidarias de procesos fisiológicos. Desde el punto de vista antropológico, lo psíquico y lo físico son sistemas de miembros, al servicio de la encarnación de mi acto espiritual. Es preciso no pasar por alto que lo que tiene una primacía lógica y ontológica (la supraestructura) puede muy bien desplegarse genéticamente más tardíamente.

O sea, no estamos ante un cuerpo doble (espacio-temporal y temporal), sino ante dos niveles de un mismo y único cuerpo animado: el nivel de la estructura en el espacio-tiempo (nivel en el que está informada la exterioridad mutua en el espacio) y el nivel de la duración ordenada (en el que están reunidas las partes dispersas en el tiempo). Desde este punto de vista, *animar* significa despertar del sueño inerte de la materia y elevar a un estado más alto de actividad, reuniendo las partes yuxtapuestas para darles ese carácter de sistema relativamente clauso que caracteriza a una interioridad.

Teniendo, pues, como trasfondo la argumentación aristotélica, hemos encontrado el sentido ontológico, la clave sustancial que permite la correcta visión del hombre en cuanto articulado o múltiple.

III. LAS RELACIONES DE ESTRATIFICACION SEGUN EL SENTIMIENTO DE AUTODISTANCIA

1. PROBLEMATICA GENERAL

El sentimiento de autodistancia nos permite formular juicios contradictorios sobre el propio *ego*; pero hay que ponerles un prudente *distiguo*: en mí hay *algo* espontáneo y *algo* receptivo. Desde el punto de vista filosófico es un problema secundario la enumeración y la jerarquización de los estratos³¹. Lo decisivo es saber si cada estructura puede: a) compaginarse con la unidad esencial del hombre, y b) explicar la relación de los niveles en la unidad personal, de suerte que sea posible concebir una realización de la existencia en la que se definan y configuren las funciones de todos los niveles. El problema de la *unidad* del sujeto existente, a pesar de las regiones distintas y opuestas, es el talón de Aquiles de la teoría de los estratos.

Reduciendo a dos el número de todos los estratos, *logos* y *pathos*, podemos ver que hay tres modos de conexión entre ellos: *infraordenación del logos al pathos*, *coordinación de logos y pathos*, *supraordenación del logos al pathos*. Estudiémoslas.

2. INFRAORDENACION DEL LOGOS AL PATHOS

Esta posibilidad —que nos recuerda inmediatamente la postura klagesiana—, pensada hasta el final, significaría la afirmación de una espontaneidad que no actúa espontáneamente, un autodomínio sin que el “autós” domine, un conocimiento

³¹ Incluso podría hablarse de más de tres o cuatro estratos; la psicología empírica tiene en esto la última palabra.

universal que es llevado por el sentimiento. Con lo cual, más que de un subyugamiento debería hablarse de una anulación del *logos* por el *pathos*; con lo cual caeríamos en un emocionalismo monista. Es la postura de todo *epifenomenismo*: las vías sentimentales modelarían la facultad cognoscitiva y la facultad volitiva. La libertad y trascendentalidad del *logos* quedan suprimidas.

La acostumbrada comparación de jinete (*logos*) y caballo (*pathos*) encierra una concepción epifenomenista del hombre.

3. COORDINACION DE LOGOS Y PATHOS

Ofrecemos aquí dos modalidades de esta concepción: una, que piensa la coordinación como una relación de *integración* (REMPLEIN); otra, que la piensa como una relación "polar-coexistencial" (LERSCH).

a) REMPLEIN llama la atención para no confundir la imagen de la estratificación como algo estático, como superposición geológica:

"La relación de los estratos psíquicos entre sí no debe considerarse estáticamente, como la estratificación geológica, sino dinámicamente. Así como los miembros de un estrato (por ejemplo, sensaciones, afectos y movimientos instintivos de un lactante) se integran horizontalmente, los estratos que se superponen en la vida anímica evolucionada se integran verticalmente. Por tanto, hay que suponer líneas activas de unión que van de abajo a arriba o al revés. Los estratos engranan entre sí y se influyen mutuamente."

*"La limitación de la idea de los estratos consiste en que la Geología tiene por objeto lo no viviente, y la Psicología, en cambio, lo viviente. En el terreno de la primera, las partes poseen independencia con respecto al todo: un estrato pétreo es independiente de los demás, y, en su individualidad, no está influido por ellos; por el contrario, en el sector de la vida, los miembros particulares están determinados por el todo superior del organismo. Por eso, a cada variación del todo se halla ligada también una variación de sus miembros, y viceversa."*³²

³² HEINZ REMPLEIN, *Tratado de psicología evolutiva*. Labor, Barcelona, 1966, p. 83.

“La integración es un fenómeno necesario en el camino del desarrollo: los miembros que se han de diferenciar tienen que integrarse a la vez, tanto en el ámbito corporal como en el psíquico.”³³

Ahora bien, ¿qué significación tendría esta penetración de unos estratos en otros y su influjo mutuo? En verdad, REMPLÉIN estudia primero los estratos por separado y después los pone en relación. De acuerdo estamos en que no son niveles geológicos. Pero, ¿no parecen entonces vecinos de una misma vivienda de varios pisos? ¿Cómo forman unidad?

b) En algunas de sus obras, PH. LERSCH expone que la relación de la supraestructura personal con las fuerzas páticas debe concebirse como una relación *polar-coexistencial*³⁴. Con ello nos quiere decir: 1) que no son dos entidades cerradas y enfrentadas; 2) que no se relacionan como causa y efecto —en sentido mecanicista—; 3) que la relación se da entre lo orgánico-corporal y lo psíquico-inmaterial. LERSCH ilustra su afirmación con el ejemplo del magneto, en el que hay un polo positivo y un polo negativo: cada polo está “en su existencia” determinado por el otro. Pero sólo existe la totalidad (el magneto), cuya esencia es tener dos polos, que son sus componentes esenciales; si falta uno, falta el otro también y, por lo tanto, no hay magneto (cuya esencia es estar estructurado). Los polos —según LERSCH— no son las condiciones de posibilidad del magneto, sino que el magneto es la condición de posibilidad de que haya polos, los cuales no existen en sí, sino que son sus componentes esenciales. Un polo determina al otro en tanto que el otro es otro, y lo determina en relación de oposición. La diversidad de los polos está referida a un sujeto común, el cual está determinado perfectamente en sí y existe solo por eso. Al trasponer esta explicación a la relación “cuerpo-alma”, resulta que si se quita el cuerpo se sigue: 1) que no hay hombre; 2) que su alma tampoco es inmortal.

En otro lugar hemos estudiado³⁵ el carácter de la relación entre el yo-fontal y sus cuasi-objetos, y concluíamos que no

³³ *Ibidem*, p. 7.

³⁴ *Estructura de la personalidad*. Scientia, Barcelona, 1958, pp. 82-85.

³⁵ *Sobre el método de la Antropología filosófica*. “Anuario Filosófico”, Pamplona, 1969 (29-111), pp. 41-46.

podía ser *simétrica* o *mutua*. Desde este punto de vista, a LERSCH podemos reprocharle el haberse dejado llevar por una *objetivación* del yo, vicio que permite considerar la simetría de aquella relación. Además, hablar de relación “coexistencial” (si se entiende que “existencia” es la última determinación de un sujeto) equivale a interpretar los elementos en cuestión como dos existencias, dos actualidades, que ulteriormente se unen accidentalmente.

4. SUPRAORDENACION DEL LOGOS AL PATHOS

Como vemos, se trata no de negar consistencia eidética a cada estrato, sino de encontrar en todos ellos un principio de ser único. Por ello, conviene distinguir cuidadosamente la interpretación *instrumentalista* de la relación de supraordenación, de la interpretación *membricista* de la misma.

a) La interpretación *instrumentalista*, a fin de cuentas, es un intento de subyugar el *pathos* por el *logos*. Las fuerzas páticas —ciegas y exteriorizantes— no son más que *medios* que posibilitan la realización del *logos* —abierto universalmente al ser—. Esta relación podría compararse a la del pintor (*logos*) con el pincel (*pathos*): el pincel posibilita, pero no participa creadoramente en la obra artística.

Pero, ¿acaso el “medio para un fin” es un estrato? El instrumento mediador sólo requiere una consonancia o acuerdo con las relaciones causales del mundo físico. Modo de ser espiritual y modo de ser mecánico. ¿No estaríamos en el callejón sin salida del “influjo físico” cartesiano?

Por otra parte, ¿acaso los procesos páticos son ciegos, carentes de una cierta significación de conocimiento? La receptividad de las fuerzas páticas no debe confundirse con la inercia mecánica. Lo pático posee un sentido, una significación de tendencia y de percatación en unidad indivisa. E incluso colabora a una donación espiritual de sentido. Finalmente, el instrumentalismo excluye la posibilidad de conflicto entre *pathos* y *logos*. Las fuerzas páticas son algo más que meros instrumentos de realización del espíritu.

b) ARISTOTELES decía que el alma manda sobre el cuerpo con poder despótico, pero la razón lleva sobre las fuerzas páticas del alma sólo un régimen político o monárquico:

“En toda cosa compuesta, en la que una pluralidad de partes, sean continuas o discretas, se unen para formar un todo singular común, se encuentra siempre un elemento rector y un elemento dirigido, y esa característica de las cosas vivas se halla presente en ellas como un resultado o consecuencia de toda la naturaleza, puesto que aun en las cosas que no participan de la vida hay un principio rector, como es el caso de la escala musical... Ahora bien, en primer lugar, un animal consta de alma y cuerpo, de los cuales el primero es por naturaleza el principio rector, y el último es el principio sujeto... El alma rige el cuerpo con el dominio de un señor, la inteligencia rige los apetitos con un gobierno constitucional o monárquico.”³⁶

Con la noción de “dominio despótico” apunta ARISTOTELES a una relación *instrumental*; con la noción de “dominio político”, a una relación *membral*. No obstante, es sumamente oscura la opinión del Estagirita en este punto; aunque, de cualquier modo, en el contexto se refiere a una relación *jerárquica* y no *instrumental*.

Sigamos aclarando esto; sobre todo, en diálogo con HARTMANN y SCHELER.

5. LAS TESIS DE UNA CONCEPCION JERARQUICA Y MEMBRAL

1.^a *Autonomía eidética de cada estrato*.—Todo estrato posee su propia esencia, la cual corresponde a un determinado rango ontológico. Cada forma de vida tiene que ser interpretada como una región ontológica distinta. En la *Introducción* a este trabajo analizamos los dos modos, regresivo y progresivo, que STO. TOMAS emplea para lograr una visión de esta autonomía eidética de los estratos, según la autoposesión y la autoproyección existentes en cada estrato³⁷.

³⁶ *Política*, I, 5, 1254 b.

³⁷ *Contra Gentiles*, IV, cap. 11; *Summa Theol.*, I, q. 18, a. 3.

De esta suerte, el ser fáctico del respectivo estrato inferior sólo puede ser la condición necesaria, pero no suficiente, del ser fáctico del inmediatamente superior. Los procesos vitales inferiores, por ejemplo, transcurren según sus propias normas específicas. En esto podemos concordar con los análisis de HARTMANN, contenidos en el *axioma de vigencia* (ley del principio, ley de la validez en el estrato, ley de pertenencia a un estrato, ley de predeterminación del estrato), en el *axioma de coherencia* (ley de vinculación, ley de la unidad del estrato, ley de la totalidad del estrato, ley de implicación), y en el *axioma de estratificación* (ley del retorno, ley de variación, ley del novum y ley de la distancia de los estratos). En cambio, ya no estamos en modo alguno de acuerdo con la formulación del *axioma de dependencia*, en cuanto que implica la negación de toda teleología y de toda progresión de sentido ontológico. De éste hablaremos cuando expliquemos la formulación de la próxima ley.

Cualquier filosofía libre de prejuicios empiristas tiene que aceptar aquellas leyes formuladas por HARTMANN: los estratos superiores “descansan” o se “apoyan” en los inferiores. El descansar significa dependencia fáctica; la autonomía es eidética.

La índole de este preciso “descansar” tiene que ser aclarada incluso empíricamente. Si la articulación de las funciones prácticas es deficiente, entonces el *logos* no puede lograr su plena realización. El *pathos* parece dominar al *logos*, aunque en verdad lo que hace es dejarlo solo y desamparado.

2.^a *La relación ontogenética ascendente en los estratos.*— ¿Cómo se da la relación del estrato inferior al inmediato superior? ¿Tendremos que admitir que los estratos existen primeramente y después son acordados o sintonizados entre sí? ¿Tendremos que admitir una armonía preestablecida?

Lo que en la experiencia se da inmediatamente es el *fenómeno de la evolución*; en todos los ámbitos de la experiencia sobre lo vivo, lo superior surge de lo inferior. Esta consideración genética tiene que ser complementada o mirada en el contexto jerárquico: el respectivo estrato inferior está orientado hacia el superior, porque éste ha surgido de aquél. Lo que es disposición natural en un nivel inferior, se despliega y completa en uno superior. Esto no quiere decir que la aparición de lo superior se dé siempre fácticamente.

Lo único que se afirma es la presencia de una legalidad común, de una teleología, de un sentido ascendente en todos los estratos; y esta afirmación es la piedra de escándalo en la filosofía de HARTMANN.

6. DESPLIEGUE TELEOLOGICO Y PROGRESION DE SENTIDO ESPIRITUAL

El devenir de los estratos está regido por una ley común. Esta tesis responde al problema de la oposición entre autonomía eidética y dependencia fáctica. La constatación de que el estrato superior surge del inmediatamente inferior no implica la afirmación de que la índole del primitivo nivel vital ofrezca la explicación "causal" de la índole del respectivo nivel superior: aquél sería la "causa"; éste sería el efecto. Con ello daríamos una interpretación naturalista del hecho. Incluso el originarse tendría que ser explicado linealmente, de suerte que el ser y la esencia de lo superior y de lo inferior serían idénticos, sólo distinguibles por su grado de complicación, especialización y centralización. A esta explicación se opone el mismo HARTMANN.

Hay que conservar, por tanto, la autonomía eidética. No obstante, tenemos que seguir preguntando: ¿Cómo surgiría lo superior de lo inferior? Si se descarta un despliegue *finalista*, hay que admitir entonces —en el supuesto de la independencia eidética— una floración *casual*. Las conexiones que nos remitieran del primero al segundo serían meras líneas *casuales*, pero no vías verticales surgidas totalitariamente.

a) En su obra sobre la *Sympathie*, SCHELER ha sido el mejor refutador de su última posición sobre la "impotencia del espíritu". "En todos los niveles de nuestra existencia psíquica, desde la impresión sensible hasta los actos espirituales más elevados, hay un módulo independiente de energía psíquica, módulo que no ha podido surgir de la energía instintiva de la libido"³⁸. SCHELER concibe la *base* de una operación de orden superior, que generalmente pertenece a un orden inferior, como *fundamento* dinámico; tal fundamento no es otra cosa que su razón de ser,

³⁸ *Wesen und Formen der Sympathie*. Cohem, Bonn, 1923, p. 226.

y entonces “la fuerza viene de abajo”. Precisamente las últimas obras de SCHELER intentan desarrollar la idea de fundamento y de teleología, cosa que faltaba en las primeras, pero buscando el sentido desde abajo —desde el Drang—. Incluso este viso de teleología fue eliminado por HARTMANN.

b) Decíamos que HARTMANN concibe el ser como una totalidad maciza, dominada por el principio de causalidad eficiente, cuyos diversos planos y modalidades están rigidamente determinados. En la necesidad están incluidos los otros modos del ser —efectividad y posibilidad—. El devenir no es el realizarse de una posibilidad entre otras muchas, sino la posibilización de aquella única posibilidad real que la cadena anterior de las condiciones determina necesariamente. La teleología chocaría contra la ley de la fuerza (lo inferior es fuerte, lo superior es débil). Sólo hay dependencia de lo más alto respecto de lo más bajo; no hay finalismo. Toda clase de determinación se modela sobre la determinación causal del plano físico. Incluso la libertad humana queda excluida: una realidad que no puede ser más que lo que es, que se pone en su posibilidad y necesidad por el hecho mismo de que existe, y sólo *porque* existe, excluye la libertad como un sueño imposible. En el ámbito del *eidos* que trasciende a la materia, HARTMANN no ve más que “idealidad” e “impotencia”: su concepto de ser está modelado sobre el viejo concepto de *materia física*; lo real está vinculado al espacio y al tiempo. “Del ser ideal no se deriva actualidad alguna; nada en la vida pende de él como tal, inmediatamente al menos. No “afecta” al hombre de modo directo, no le sobreviene fatalmente; no se enfrenta, ni amenaza a nadie”³⁹. El ente ideal es intemporal; y el ente espiritual, meramente temporal.

HARTMANN tiene un concepto exagerado de la determinación finalista, pues la concibe según el esquema de la determinación causal eficiente, irresistible. Donde se diera finalidad, no habría libertad. En el reino de lo inorgánico la finalidad es el índice de un orden materialmente establecido; y el orden es fruto de un feliz acaso. Para HARTMANN todo dinamismo termina siempre en un efecto; mas, de suyo, el dinamismo no está *determinado* a ese efecto: ni por la causa eficiente, ni por el mismo efecto,

³⁹ *Zur Grundlegung der Ontologie*, W. de Gruyter, Berlín, 1943, p. 244.

ni por otra cosa cualquiera. Mas, ¿por qué se produce un efecto y no otro; por qué el dinamismo está abocado a unos efectos y no a otros? HARTMANN respondería: Una cosa sucede de modo necesario y objetivo, porque sucede; el dinamismo está abocado a un efecto y no a otro, porque termina en él y no en otro. Sólo obtendremos una respuesta tautológica: la razón del hecho está en el mismo hecho; consecuencia inevitable de la identificación de la posibilidad con la efectividad y la necesidad.

Para HARTMANN, el nexo final es "la inversión del nexo causal"⁴⁰, con lo cual, la causalidad del fin se identificaría con la *retroactividad*. Para nosotros, no es este el caso: el fin es causa de la *causalidad* propia del eficiente, pero nunca de su *entidad*; en cambio, el eficiente es causa de la *entidad* del fin, y no de su causalidad. La causalidad final no es la inversión del nexo causal; porque el fin es causa del eficiente en el orden intencional y, en cambio, el eficiente es causa de la entidad del fin en el orden de la acción. Mientras el fin moviliza al agente *atrayendo* y *especificando* el movimiento, por su parte el eficiente se mueve a la cosa —fin— *impulsando* y *ejerciendo* actividad. El fin causa como razón y principio del movimiento; el eficiente, como el que lo realiza.

La aparición evolutiva de los estratos es un dinamismo y, en cuanto tal, es un paso de la potencia al acto. En este paso de la potencia al acto no hay más que dos alternativas: la función que se ejerce en este paso: 1.º, o bien es *totalmente indifere*nte (afirmación de HARTMANN) por relación a su término; es decir, no lo precontiene, ni lo exige; 2.º, o bien está ligada a este término por *precontinencia* o por *exigencia*.

En el primer caso, el término sería totalmente extraño al comienzo, o incluso sería un comienzo absoluto. Si HARTMANN insiste en que el término es tal, entonces hay que concebirlo como el término determinado de una función indeterminada, que se ejerce determinadamente según su indeterminación misma; se encontraría a la vez en acto y en potencia.

Pero si la función que se ejerce en el paso de la potencia al acto se entiende como si estuviera ligada al término, preconten-

⁴⁰ *Philosophie der Natur*. W. de Gruyter, Berlín, 1950, segunda parte, sec. II, cap. 27, § b.

niéndolo actual y formalmente (como “enrollado”), la crítica de HARTMANN sería justa.

Sólo resta la última posibilidad: la función ejercida en el movimiento estaría predeterminada a su término, pero sin precontenerlo formalmente; es decir, en acto, porque entonces el movimiento no tendría ya sentido. Sólo lo precontiene como *exigencia*. El movimiento no sería tal, si el acto del momento presente no contuviera *virtualmente* el acto del momento que seguirá. Esta precontinenencia dinámica, esta virtualidad característica en cada momento que atraviesa el móvil excluye la indeterminación con relación al momento siguiente; de otro modo, el acto sería potencia en tanto que acto y, recíprocamente, la potencia, en tanto que potencia, sería acto. El valor dinámico de una actividad ejercida está perfectamente determinado en cada instante. Pero precisamente el *fin* no es más que esta *predeterminación virtual*, cuando la consideramos por anticipación como el término natural del devenir presente.

c) Volviendo a nuestro modelo, tenemos entonces que admitir una cierta legalidad del *logos* ya en el nacimiento del *pathos*. Esto significa que ya hay presente un principio de orden y de vida, que rige y norma la génesis de todos los estratos de la totalidad viviente. La *finalización constructiva o estructural* (α) está posibilitada por la *unidad ontológica de una entelequia* (β) y por ello la génesis del hombre es una *progresión de sentido* (γ).

α) La actividad intelectual no se sobreañade en el hombre a una actividad sensible ya constituida en su orden; la aparición de lo intelectual transforma profundamente la finalidad y la naturaleza de la vida sensitiva humana. En el hombre, la sensibilidad no está al servicio de la vida orgánica, sino al servicio del espíritu: es el miembro que da los elementos del mundo exterior, que da contenido psíquico a los sentimientos y a las decisiones: “La dependencia de una facultad con respecto de otra puede ser de dos maneras: una, según el *orden de la naturaleza* (1.º), ya que las cosas perfectas son naturalmente anteriores a las imperfectas; y otra, según el *orden genético y temporal* (2.º), puesto que en él de lo imperfecto se pasa a lo perfecto.

1.º [*Orden de la naturaleza*].—Pues bien, según el primer

modo, las facultades intelectivas son anteriores a las sensitivas, y por eso las mandan y dirigen. De igual manera, según este modo de orden, las facultades sensitivas son anteriores a las facultades del alma vegetativa.

2.º [*Orden genético y temporal*].—Pero en cuanto al segundo modo de orden sucede todo lo contrario, porque, en el proceso genético, las facultades del alma vegetativa preceden a las del alma sensitiva, puesto que aquéllas preparan el cuerpo para las acciones de éstas; y lo mismo se ha de decir de las facultades sensitivas con respecto a las intelectivas⁴¹. “Se es perfecto cuando se está en acto; entonces es preciso que la intención de todo lo que existe en potencia consista en tender al acto mediante el movimiento. Ahora bien, cuanto más posterior y perfecto es un acto, tanto más particularmente tiende hacia él el apetito de la materia... El alma vegetativa está en potencia para la sensitiva, y ésta para la intelectiva. Lo cual puede verse en el proceso de la generación: en la generación, lo primero en vivir es el feto, que vive la vida vegetal, después la animal y, por último, la vida humana... Así, pues, el último fin de la generación de todo es el alma humana, y a ella tiende la materia como a su última forma”⁴².

El devenir no es paso de un ente-fáctico a otro ente-fáctico, sino siempre un basculamiento de lo presente-fáctico hacia lo posible-ideal. La concepción de HARTMANN explica solamente cómo el ser fáctico del estrato inferior es el supuesto necesario del ser fáctico del inmediato superior. Pero queda oscuro por qué esta condición *necesaria* no es también *suficiente* del ser superior. ¿Cómo se conjugan la autonomía eidética con la dependencia fáctica? Cuando germina la vivencia (el *pathos*) a partir de lo biológico ya está en juego una legalidad de sentido: la legalidad eidética del espíritu; o sea, lo espiritual no está presente de un modo fáctico, sino de un modo posible-ideal, como idea ejemplar. Este *eidos* no dirige la evolución como realidad psíquica *mostrable* de modo científico-natural, pues en este caso no sería posibilidad ideal. Dicho con otras palabras: no se trata de la “entelequia” de los vitalistas, como DRIESCH,

⁴¹ I, q. 77, a. 4.

⁴² *Contra Gentiles*, III, cap. 22.

situada a medio camino de la ciencia empírica y de la metafísica. Mientras surgen los vectores del *pathos* está presente la dirección del *logos*, aunque no fácticamente. Esto explica que la evolución sea totalitaria. La evolución es una unidad en tensión entre lo fáctico y lo eidético-normativo. Esta tensión hace que se evolucione hacia el nacimiento del *logos*, de suerte que el *pathos* sea la condición necesaria, pero no suficiente del origen del espíritu. El *logos* es el sentido que desde el principio norma la evolución, pero él mismo sólo aparece al final del proceso ⁴³.

β) Lo primario es la ley total según la cual surge el ser viviente; o sea, lo fundamental es el ser autónomo de la totalidad viviente; y son secundarios los distintos estratos en que se ramifica. Este principio de autonomía es el alma. No son los estratos entes completos y autónomos, sino que sólo la totalidad viviente es el sujeto autónomo.

Es preciso recordar que DESCARTES asignó al alma el carácter de inteligencia (*anima, sive mens, sive intellectus*), rechazando una distinción real entre el alma y sus facultades, ya que el atributo se identifica con la sustancia.

Pero justamente el fundamento de la distinción entre el alma y sus facultades ⁴⁴ se encuentra en la *relación que la potencia dice al acto*. El alma "es acto por su esencia. Si, pues, la esencia misma del alma fuese el principio inmediato de su operación, todo el que tiene alma estaría siempre realizando en acto las operaciones vitales, de igual modo que el que tiene alma vive de hecho. No es, pues, en cuanto forma, un acto ordenado a otro ulterior, sino que es el último término de la génesis. De donde el estar en potencia respecto de otro acto no le compete según su esencia, en cuanto que es forma, sino según su poten-

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ La facultad es "principio próximo o inmediato por el cual se obra". Por ser principio, la facultad no es una relación: es aquello de lo que algo verdaderamente procede. Asimismo, no es posible confundirla con un órgano, como el ojo u el oído. En cuanto *principio próximo*, se distingue de aquel principio *último adecuado* que es la esencia o naturaleza, y de aquel principio *último inadecuado* que es la forma sustancial o alma. Además, como principio *inmediato*, la facultad ejecuta su efecto por sí misma, y jamás mediante otro principio, pues de lo contrario caeríamos en un proceso al infinito. Finalmente, en cuanto potencia de acción u operación, la facultad se distingue tanto de la potencia entitativa, que es potencia-de-ser, como del hábito operativo, que es principio de acción buena o mala.

cia. Y así es como la misma alma, en cuanto que está sujeta a su potencia, se dice “acto primero”, ordenado al acto segundo. Pero el ser dotado de alma no siempre está realizando en acto las operaciones vitales. De ahí que también se defina el alma como “acto del cuerpo que tiene vida por la potencia”, sin que esta potencia, no obstante, excluya el alma. Por consiguiente, la esencia del alma no es su potencia, pues nada está en potencia con respecto a un acto que tiene o en el cual se encuentra”⁴⁵.

Esto quiere decir que el principio de la totalidad viviente fundamenta y abraza el *eidós* de cada estrato: es “anterior” al *eidós* de cada estrato. Es el principio íntimo de orden y de vida que rige normativamente la génesis de todos los estratos. El hecho de que los distintos estratos que descubro en mí sean estratos de una misma totalidad autónoma, tiene que ser atribuido a la identidad del principio que me anima y que soy originariamente. En el curso de su ontogénesis el ser vivo despliega a partir de sí el *eidós* del estrato vegetativo y sensitivo. El concepto de alma, por tanto, nada tiene que ver directamente con el de conciencia, psique, etc. Es más, cuando a veces me expreso diciendo que encuentro en mí una conciencia sensible y una conciencia espiritual, en realidad margino el hecho de que sólo hay una conciencia, al igual que sólo hay un sujeto. Los diversos estados o niveles de esta conciencia tienen que ser vistos en la unidad que los condiciona, y que se da más inmediatamente que su distinción.

Con lo dicho queda claro que con la palabra “alma” no queremos designar un ente autónomo o no autónomo, sino un principio de ser, el cual posibilita la interpretación de todo el devenir biológico, fisiológico y psicológico. La actualidad y existencia de la facultad es la del sujeto en que está. A su vez, el sujeto mismo tiene su actualidad por la forma sustancial o alma; en último término la facultad tiene la actualidad y la existencia que le otorga la forma sustancial. “El sujeto de las facultades es o el alma sola —que, según ya hemos notado, puede ser sujeto de accidentes, por cuanto tiene alguna potencialidad— o el sujeto estructurado. Pero el sujeto estructurado está en acto por el

⁴⁵ I, 77, a. 1.

alma. Por tanto, es indudable que todas las facultades, lo mismo si su sujeto es el alma sola que si lo es la estructura, emanan de la esencia del alma como de su principio, ya que, según dejamos dicho, el accidente es causado por el sujeto en cuanto que el sujeto está en acto, y es recibido en él en cuanto que está en potencia”⁴⁶.

Pero, ¿cómo se originan del alma las facultades? No se debe pensar en una transmutación, ni en un movimiento, pues más bien “*fluyen* de la esencia del alma como de un principio de ser”⁴⁷. Las facultades no surgen por vía de eficiencia; si así fuera, surgirían del alma o bien inmediatamente (es decir, sin mediación de otra facultad) o bien mediatamente, por medio de otra facultad. En el primer caso, el alma sería operante por esencia, y ya vimos la imposibilidad de este aserto. En el segundo caso, caeríamos en un proceso al infinito. La única salida posible es admitir que las facultades proceden del alma simplemente, a la manera de una cierta *resultancia* o *emanación*. Lo que ciertamente no debe ser entendido como si la esencia del alma se comunicara formalmente a las facultades; pues de ser así, las facultades serían sustancias de la misma naturaleza específica que el alma misma. Más bien, esta génesis tendría que ser entendida del siguiente modo: jamás puede ser producida una cosa sin que se produzca también aquello sin lo cual no podría existir en absoluto; ahora bien, el alma no puede existir en absoluto sin facultades, pues sin ellas no puede obrar. Las facultades no proceden genéticamente a partir del alma, sino que más bien se dan ya como relación transcendental a las facultades. El alma, por relación a sus facultades, es un “productivum”, un “principium activum” y “finis”; es “radix”⁴⁸ y “principium commune et fontale”⁴⁹. Las facultades no surgen como “productio causalis”, sino como “resultatio”, “emanatio”, “procesio”. Con otras palabras: *lo que el alma humana, según su esencia, es de antemano, viene a ser realizado por la fluxión ordenada de los principios parciales o estratos.*

γ) Hay, pues, en los estratos del hombre un orden *genético-*

⁴⁶ I, q. 77, a. 6.

⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁸ *De Verit.*, q. 11, a. 5.

⁴⁹ II-II, q. 26, a. 3.

temporal: en primer lugar, aparecen los estratos inferiores, después los superiores; este orden es *jerárquico*: el inferior sirve al superior, como a su fin. Un estrato no surge de otro por vía de eficiencia (pues la potencia se encamina a producir un acto, pero jamás una potencia), ni por vía de evolución transformante. Esta originación significa únicamente que el estrato inferior prepara de modo natural la aparición del superior. Por eso, entre los estratos se da una causalidad recíproca: en el orden de la causalidad eficiente, los estratos superiores dependen de los inferiores; en el orden de la causalidad final, los inferiores dependen de los superiores. “La esencia del alma es, con respecto a las facultades, como su principio *activo y final* (1.^a), y también como su principio *receptivo* (2.^a), ya por sí sola y aisladamente, o en unión con el cuerpo.

1.^a Y siendo el agente y el fin más perfectos y, en cambio, el principio receptivo, en cuanto tal, menos perfecto, se sigue que aquellas facultades del alma que, según el orden de naturaleza y perfección son las primeras, son el origen de las demás a modo de fin y de principio activo. Así vemos que la sensibilidad existe por razón del entendimiento, y no al contrario; y siendo también el sentido como una participación incompleta del entendimiento, ha de tener su origen natural del entendimiento, como lo imperfecto de lo perfecto.

2.^a En cambio, si consideramos la línea del principio receptivo, sucede todo lo contrario; pues las facultades más imperfectas son el principio con respecto a las más perfectas; y así el alma, en cuanto dotada de facultad sensitiva, se considera como sujeto y en cierto modo materia del entendimiento. Y por eso sus facultades inferiores son las primeras que aparecen en el proceso de la generación, pues antes es engendrado el animal que el hombre”⁵⁰.

Hay, por tanto, un principio fundamental de sub y supra-ordenación: “videmus enim quod sensus est propter intellectum”. Lo superior no puede encontrar su explicación en lo inferior, pero sí lo inferior en lo superior. Por eso, el respectivo estrato superior, como idea final, es el fundamento óntico y

⁵⁰ I, q. 77, a. 7.

genético del inferior. Lo pático es una etapa del camino que conduce a la autorrealización del logos (*vía del principio activo y final*). Mas en la experiencia aparece la vida biológica como presupuesto de la espiritual (*vía del principio receptivo*). La vía del principio activo y final es la del "orden de sentido". Ambas vías son dos aspectos complementarios de un fenómeno unitario: la autorrealización y autodevenir de un alma que lleva en sí la idea del hombre como ser corpóreo-espiritual. El hombre tiene que despertar y venir a sí; y en cada fase intermedia se ponen los fundamentos para formas superiores de conscienciación y de autorreferencia. A su vez, toda fase intermedia apunta por encima de sí misma.

Hay, por tanto, en la explicación filosófica de los estratos tres leyes que no podemos marginar: 1.^a El ser del estrato inferior es condición *necesaria* del superior; 2.^a El ser del estrato inferior no es condición *suficiente* del superior; 3.^a Una sola alma se *despliega* en el tiempo. Esta alma, como posibilidad ideal, no puede concretizarse mejor en un cosmos material, sino por la estructura de estratos como grados. En este proceso continuo de autorrealización hay que distinguir niveles típicos que conservan su índole eidética propia en medio del correr: los estratos. Estos "son comparables a los colores del arco iris, colores que son reflejados por millares de gotitas. La esencia de los estratos es inmutable como los colores en su determinación cualitativa; siempre nuevos, como las gotitas que continuamente caen, son los actos y funciones que, reproduciéndose en las vías verticales, forman los estratos"⁵¹. Al distinguir Sto. TOMAS un orden de génesis temporal y un orden de dependencia final, aclara completamente la cuestión: "pero, la psicología contemporánea se detiene en el primero de estos órdenes, que proviene de la causalidad material: lo que aparece primeramente en el desarrollo humano estaría como en potencia respecto de lo que vendría después. De aquí la tendencia muy natural de explicar lo superior por lo inferior, los productos más elevados de la cultura: arte, moralidad, religión, por sublimación, idealización de los elementos de otro orden, más ligados a las actividades

⁵¹ S. STRASSER, *Das Gemüt*, Spectrum/Herder, 1956, p. 106.

de base, a las tendencias y a las necesidades biológicas y animales”⁵².

IV. LA HIPOSTATIZACION DEL INCONSCIENTE COMO ESTRATO

1. INTENCIONALIDAD Y CONSCIENCIA. LA PLENITUD DE LA CONSCIENCIA EN SU REFERENCIA AL SER

a) El concepto de “vivencia” (Erlebnis) introduce en el de “vida” (Leben) una nueva categoría; la vida es una realidad mucho más amplia que la vivencia. A los signos esenciales de la vida (autodesarrollo, totalidad, estructura e integración, auto-sostenimiento y adaptación) tenemos que añadir el hecho de que en la vivencia la vida alcanza su estado de vigilia; en ella es como si la vida quedara iluminada, desde dentro, ganando con ello una nueva dimensión.

Ahora bien; este “darse cuenta”, propio de la vivencia, no debe ser interpretado como “conocimiento intencional de objetos”, sino como “descubrimiento de sectores del ambiente bajo la forma de determinados complejos de significación todavía difusos”⁵³. Este concepto de “vivencia” tiene mucho que ver —si es que no llega a identificarse— con el concepto de “sentire” de los escolásticos.

Normalmente se acepta que “conocer” equivale a “conocer intencionalmente”; para captar una cosa con claridad deberíamos estar explícitamente orientados hacia un objeto; toda consciencia debería ser necesariamente consciencia-de un “aliud qua aliud”. Ahora bien, en el nivel de la vivencia, más que de una intencionalidad debe hablarse de *preintencionalidad*. Por ejemplo, aunque hay muchos sentimientos intencionales, hay otros que no comportan una orientación hacia un polo-objeto, que no son consciencia-de; nos referimos a los *temples*, a los

⁵² JOSEPH DE FINANCE, *Animal raisonnable, esprit incarné*, en *De Homine*, vol. I de “Acta VII Congr. Thom. Internat.”, Roma, 1970 (53-72), p. 66.

⁵³ PH. LERSCH, *op. cit.*, p. 14.

“estados de ánimo”. Si me siento abatido, melancólico o alegre puedo a veces dar razones de ello, pero otras veces soy incapaz de hacerlo. En todo caso, el temple no me reenvía, en cuanto tal, a un objeto intencional. Mi abatimiento no es abatimiento-de; es exclusivamente “mi abatimiento”; o sea, es una consciencia de mí mismo y del estado en que me encuentro.

Hemos hecho mención de los prolongamientos afectivos de la consciencia inmediata sólo para romper con el prejuicio intelectualista según el cual todo lo que es psíquico sería intencional por naturaleza.

Así vemos que el temple es un estado *preintencional*: no está diferenciado, ni tiene todavía contorno u orden; pero justamente de este temple vago e impreciso nacen los diversos actos intencionales. El temple puro no es todavía una consciencia en sentido estricto. Esto no quiere decir que el sentimiento del temple coincida simplemente con mi yo, o sea, que la vivencia preintencional se confunda con mi autopresencia (o autoconsciencia consecutaria, como dicen algunos), que es inobjetiva o inintencional.

b) Podemos hablar de “consciencia” cuando en la vivencia aparecen separados claramente dos polos; es decir, cuando el viviente refiere sus vivencias a esa fuente común que es su yo como diferente del mundo, del no-yo. Lo que equivale a decir que el yo no es el no-yo. Estamos, pues, en el dominio de la *intencionalidad*. “Consciencia”, en este aspecto preciso es, al mismo tiempo, consciencia del yo y consciencia del no-yo. En cambio, hablamos de “vivencia”, pero no de consciencia estricta, en el niño recién nacido. Esta vivencia es elemental, preintencional, porque no se da tal separación (entre el yo y lo que nos rodea). El paso de la consciencia elemental a la consciencia estricta se manifiesta en el desarrollo del lenguaje. La vivencia elemental no es conscienciación objetivante de esto o aquello. Precisamente a esta consciencia identificadora llamamos “consciencia *temática*”.

Se da consciencia reflexiva, posicional o *tética* (instancia enjuiciante que toma posiciones), cuando el yo no sólo identifica, sino que toma una posición o actitud crítica respecto de sus vivencias; en ella se nos manifiesta el hombre relacionado consigo mismo. Tal es el caso del recuerdo voluntario, del proceso

del pensamiento consciente y dirigido, de la atención voluntaria en el autodomínio y de la acción encaminada a un fin. La consciencia tética se contrapone a consciencia ingenua, que es la que no toma posición, la que no adopta una actitud crítica frente a las vivencias. De modo que la finalidad de la consciencia tética es dirigir nuestra conducta.

Lo primero que en el hombre aparece es la vivencia elemental; lo segundo, la consciencia identificadora o temática, y, por último, la consciencia reflexiva o tética, cuando hay un cierto grado de madurez. Sin embargo, no hay un *hiatus* ontológico en esta evolución, sino una progresión de sentido, un despliegue o génesis de la conciencia.

Si se toma la vivencia en un sentido genérico como "todo tipo de experiencia psíquica", en ella hay que distinguir los tres niveles apuntados anteriormente: la vivencia elemental, la conciencia temática (en la que lo vivenciado se identifica con esto o aquello) y la consciencia tética (en la que se toma posición respecto a lo vivido y a lo vivenciado). Los tres niveles de la vivencia pueden ser reconocidos cuando nos despertamos de un sueño profundo. Estos niveles se enraizan uno en otro, formando jerárquicamente una pirámide; además, se da entre ellos una ley de continuidad, según la cual no existe una separación o barrera entre ellos, sino que están unidos por una transición imperceptible, paulatina: podríamos decir que en el nivel inferior está ya en potencia lo que en el nivel superior está en acto; que en el hombre la consciencia tética es ya el *eidos* de la vivencia elemental⁵⁴.

c) De toda forma heterorreferencial o intencional debe ser distinguida la *autopresencia* inintencional o mera connotación del yo por sí mismo en todo acto heterorreferencial; en este caso podemos hablar de "sujeto psíquico" en cuanto que es y puede ser soporte de consciencia temática y tética; o sea, de cons-

⁵⁴ En la redacción de este último apartado hemos tenido presente la siguiente bibliografía: sobre la conciencia y la vigilancia en general, D. B. LINDSLEY, *Attention, consciousness, sleep and wakefulness*, en *Handbook of Physiology, Neurophysiology*, vol. III, American Physiological Society, Washington, 1960, pp. 1553-1593. Sobre la consciencia en sentido fenomenológico: ARON GURWITSCH, *Théorie du champ de la conscience*. Desclée de Brouwer, 1957; H. EY, *La conciencia*. Gredos, Madrid, 1967. Sobre todo, el magnífico libro de IGOR A. CARUSO, *Bios, Psique, Persona*. Gredos, Madrid, 1965.

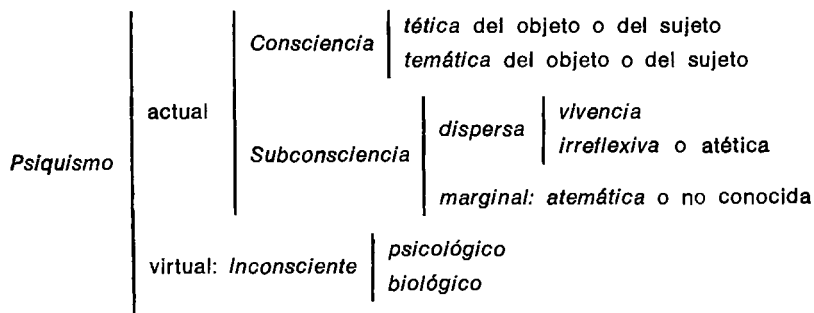
ciencia intencional en su amplio sentido. Si nos remontamos a lo inobjetivo del yo, allí no encontramos tensión interna alguna, exterioridad mutua, sino la unidad perfecta, la presencia perfecta de todo al todo. Esta unidad no tiene caracteres de primitividad —como la de un bloque—, o de pobreza —como la de un punto—. Allí está comprendido todo en un solo acto que se repliega sobre sí mismo y que tiene su fundamento en sí mismo: se trata de la presencia activa a sí mismo, que es la caracterización del espíritu. En cuanto “ego espiritual” no soy exterior a mí, sino interno a mí. Esta autopresencia, esta “reditio completa” carece de extremos externos e internos: “redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in se ipsam”. O sea, esta “reditio” no implica un desdoblamiento de sujeto y de objeto: no es una acción de reflejarse o una consciencia espejo. STO. TOMAS dice que el alma “percipiendo actum suum se ipsam intelligit quandocumque aliquid intelligit”. Este “intelligere” tiene el sentido de *autopresencia* cuando se refiere al “se ipsam” y el de conocimiento objetivo-intencional cuando se refiere al “aliquid”. El ser consciente de sí no se mira en un espejo, sino que se autoposee. En el “aliquid intelligere”, por el contrario, estoy orientado como sujeto hacia un objeto: se da la relación *intencional*. Pues bien, la captación intencional debe su carácter luminoso a la interioridad consciente de sí misma, de donde aquélla nace. La autopresencia (o autoconsciencia inobjetiva) no es un *acto ulterior* fundado en un acto precedente; o sea, no es un acto distinto yuxtapuesto al conocimiento directo; más bien es el mismo conocimiento directo en cuanto transparente a sí mismo.

El conocimiento psicológico de sí (autoconocimiento) no tiene por objeto el pensamiento pensante, sino el pensamiento pensado. Únicamente tiene lugar cuando ciertos actos de la consciencia han pasado del estado de actualidad al de cuasi-objetividad. Un acto psicológico de querer dirigido hacia mí no puede tener por objeto el querer queriente, sino el querer querido; si yo quisiera mi querer, no querría nada, porque el querer-objeto y el querer-sujeto se neutralizan efectivamente.

Decir que la captación intencional debe su carácter luminoso a la interioridad consciente de sí misma, implica que sería imposible un autoconocimiento objetivo si no hubiera una autoconsciencia original, una autopresencia. ¿Qué es lo que me obli-

ga a atribuir primordialmente a mi persona ciertos polos-objetos como polos subjetivos, propios de mí? Sólo la realidad de mi autopresencia permite el conocimiento objetivo de mí en todas sus formas.

Como resumen de lo que llevamos dicho y de lo que se dirá, ofrecemos el siguiente esquema:



Hay, pues, una consciencia *intencional* temática y tética, tanto en el sentido de “consciencia de sí”, como en el sentido de “consciencia de algo”. La consciencia como “consciencia de sí” significa conocimiento objetivo de sí. Es consciente el que reflexiona sobre su propia existencia, sobre su naturaleza y sobre su estado o los hace objeto de actos intencionales. La consciencia como “conocimiento de algo” significa “consciencia objetivante”, consciente de objetos ajenos al yo: captación clara de objetos reales o posibles. De modo que tanto en un caso como en otro, “una cosa es consciente” equivale a “una cosa es captada intencionalmente por una consciencia”. “Inconsciente” es todo lo que no es polo de una orientación interior. Es evidente que la consciencia objetiva de sí es un caso particular de la consciencia intencional en general.

Es preciso ver en el sujeto consciente real —connotado en la autopresencia o autoconsciencia atemática— el concepto más fundamental. El ser consciente tiene consciencia de un objeto real o posible. De ello tiene consciencia por intermedio de su psiquismo (lo psíquico o el conjunto de funciones del sujeto); es decir, por la estructura de sus contenidos que tiende hacia la consciencia o hacia su contrario, y de todas las funciones que hacen posible y que regulan esta génesis de la conciencia.

d) Es de suma importancia la puntualización que sigue sobre la consciencia *tética*. ¿Cuándo tenemos consciencia de un objeto en el sentido propio y preciso del término? En virtud de lo ya adquirido en nuestros análisis, daremos una significación estricta al término "consciencia": *tenemos consciencia de un objeto si podemos hacer de él, en su cualidad de "ente", objeto de actos téticos explícitos*. Y ello por dos razones: primera, porque en cuanto que tendemos a captar como ente lo que *es*, y a rechazar como no ente lo que *no es*, aspiramos conscientemente al conocimiento; segunda, porque comparando objetivamente lo que es *bueno* con lo que es menos bueno o *malo*, pasamos a una selección o elección consciente. Si nos proponemos una meta que corresponde a la situación tal como es realmente, obramos conscientemente. Si en virtud de tales evidencias ontológicas hacemos nacer en nosotros sentimientos que son conformes a ellas, estos sentimientos son "sentimientos conscientes". La orientación hacia el ser penetra siempre con sus rayos el nivel consciente de la vida humana.

Es consciente, en el sentido estricto del término, el que toma posición respecto a la realidad "sub ratione entis", de modo explícito.

No es preciso que esa toma de posición respecto a la realidad sea exacta o exhaustiva. La consciencia de ser es *consciencia de una dirección*. De este modo, el sujeto cognoscente puede estar en presencia del ser aun equivocándolo. Del mismo modo, el necio o el pecador pueden estar orientados en dirección al bien. En la medida en que ellos expresan esta orientación por actos téticos, actúan de modo completamente consciente, incluso cuando en la elección de sus objetos toman un camino torcido. Además, no solo se exige que sea posible una explicitación o una toma de posición, sino que sea *real*, efectiva. Pues la toma de posición del "es así" forma parte del juicio y, si no tiene lugar, el juicio no se ha efectuado plenamente. Tampoco basta que un hombre se comporte de modo positivo o negativo respecto a bienes, para que tengamos la certeza de que obra conscientemente, en el sentido estricto del término (es decir, que toma posición en virtud de un conocimiento *evidente* y auténtico del valor). Así, pues, siempre que un sujeto afronta explícitamente lo que es (por juicio, por valoración, por amor), manifiesta por ello que, presente a sí, está en presencia del ser.

Aquí reside el término principal de la analogía. Si, por el contrario, decimos que “un animal tiene consciencia”, entendemos por esto que toma posición espontáneamente frente a ciertas realidades *como si* hubiera reconocido esas realidades como tales. Lo mismo debemos decir de la “vivencia” estricta de LERSCH y del “sentire” escolástico: no se puede hacer entrar en los términos secundarios de la analogía la captación de entes *como entes*⁵⁵. Más que de un *analogon rationis* deberíamos hablar de un *analogon conscientiae*; o sea, de un *cum-scire*.

2. LA GENESIS DE LA CONSCIENCIA, COMO PROGRESION DE SENTIDO ONTOLOGICO

En un apartado anterior, hablando sobre el “cuerpo animado”, nos veíamos constreñidos a realizar afirmaciones como ésta: nuestros miembros (órganos, potencias, etc.) se comportan también de *modo implícito* frente a lo que es; si así no fuera, si no llevaran incoativamente el sentido de lo superior, el despliegue automático de numerosas funciones fisiológicas y psicológicas sería inexplicable. Sólo nuestro *ego* espiritual tiene la posibilidad de orientarse hacia el ser en virtud de una visión evidente. Pero nuestro *ego* espiritual sólo puede llegar hasta la evidencia explícita por medio del conocimiento implícito; incluso lo implícitamente consciente, “tiene parte” en el comprender explícito del *ego* espiritual⁵⁶. Por ello, el vivenciar o el *sentire* tiene que ser interpretado como un conocer sin conocimiento tético explícito del ser de los entes; de este modo, podremos vencer innumerables dificultades. Si se considera el *intelligere* (conciencia tética) como una “consciencia-de”, entonces el *sentire* o la vivencia no es una “consciencia-de”, sino un medio para tomar consciencia de un objeto. Es, pues, preferible, por una parte, hablar de *consciencia en sentido estricto*, y, por otra, de *analogon conscientiae*. De este modo, el cuerpo entero, los estratos inferiores, son soporte de una consciencia implícita y el medio que permite una plena toma de consciencia.

⁵⁵ Cfr. esta argumentación en S. STRASSER, *Seele und Beseeltes*, loc. cit. p. 182-192.

⁵⁶ *Quaest. Disp. De Anima*, 1, ad. 17.

Incluso durmiendo y soñando soy un ser orientado al ser y presente a mí mismo: mi espiritualidad primordial queda implícita en esos estados. Inversamente, mis ideas claras y distintas no son otra cosa que el último despliegue de la misma situación ontológica originaria. La *realidad primaria* no es, pues, la consciencia, sino la actividad del sujeto, el dinamismo del pensamiento y de la acción, el yo. La consciencia tética es el acabamiento de todas esas fuerzas; pero cada una de estas fuerzas es una aspiración a la consciencia. Mi existencia como ser espiritual se manifiesta esencialmente en este *movimiento* o ascensión laboriosa hacia el más alto grado posible de consciencia. Incluso soñando lucho por el sentido de mi existencia.

La aspiración a la consciencia es un proceso de despliegue. Así como el germen no deja todavía prever la forma de la planta futura, el acto inicial es informe, apenas diferenciado, incompletamente organizado. No obstante, el acto naciente empuja hacia la vida más actual de mi *ego*. Cuanto más se despliega el acto, tanto mejor estructurado y articulado está, tanto mejor regulado está por el objeto.

El punto hacia el que convergen todos mis procesos egológicos no se me da jamás como un objeto. Se puede comparar con el sol: veo gracias al sol, pero no puedo mirarlo. La fuente espiritual de mi yo es invisible no porque sea tenebrosa, sino precisamente por su luminosidad. Eso no me impide saber que existe el sol y conocer su situación: basta seguir la dirección de los rayos luminosos o, si se quiere, la de las sombras; allí donde no puedo ver ya porque la abundancia de luz me ciega, allí se encuentra el sol. De igual modo, yo soy la plenitud (la "entelequia") de todos los procesos de formación ciegos o semiciegos, soy el fin de todas las funciones egológicas. O sea, aunque *no puedo concebirme como un objeto*, puedo concebirme *como un centro*, del cual irradian todas mis donaciones de sentido. En esta *consciencia de una dirección* estriba la autopresencia implicada en cada uno de mis actos.

Aplicado esto a la relación consciente-inconsciente, tenemos que afirmar que no podemos conocer un objeto llamado "el inconsciente", ni indicar un objeto llamado "el consciente"; pero conocemos la *dirección* que conduce desde la plena presencia espiritual de sí a los estados indeterminados del yo, que no poseemos ya realmente.

Por ello, podemos disponer de un concepto del yo-fontal, aunque tal concepto no repose en la captación intencional de algo espaciotemporal, o en la abstracción de un objeto universalizado. El concepto del yo no debe su nacimiento a la consciencia de un dato, sino a la *consciencia de una dirección*. No tiene su fundamento en una aprehensión abstractiva, sino en la efectuación de un movimiento definido del espíritu, cuyo fin es entrevisto, pero jamás tocado. Este concepto del yo-fontal no es formal o vacío, sino más bien insuficiente, inadecuado.

3. EL ESTATUTO ANTROPOLOGICO DEL INCONSCIENTE

Con los elementos analizados hasta ahora podemos emprender la tarea de investigar el ámbito de la vivencia y los sentidos del término "inconsciente", fundamental en la estratigrafía psicoanalítica.

a) En primer lugar, tenemos el inconsciente *no-conocido* (o atemático), que se contrapone a consciencia temática. Hablamos aquí de inconsciente cuando conscienciamos algo que momentos antes había pasado desapercibido por nosotros (por ej., despiste en la calle). Este darnos cuenta supone el paso de lo aperebido desde el plano de la vivencia elemental al nivel de la consciencia identificadora o temática. Estos dos niveles están separados temporalmente; su conscienciación se origina: 1) Por recuerdo espontáneo (sucesión cronológica inmediata); 2) Por reconocimiento consciente (cuando necesitamos de un nuevo reencuentro para conscienciar lo que en el primer encuentro sólo quedó en el nivel de la vivencia elemental); 3) Durante el sueño pueden ser conocidas las impresiones sensoriales que habían quedado inconscientes durante la vigilia; 4) En la hipnosis pueden hacerse patentes ciertas imágenes captadas inconscientemente durante la vigilia.

Podemos, por tanto, llamar "inconsciente no-conocido" a lo que en un principio quedó en el plano de la vivencia elemental, hasta una posterior conscienciación. El contenido de este inconsciente puede ser sensorial (despiste, por ej.) o intelectual (cuando asociamos dos cosas que en sí nada tienen que ver una con otra).

Las causas de este tipo de inconsciente pueden ser fundamentalmente las siguientes: 1) La estrechez del campo de la consciencia; 2) La insuficiencia de intensidad del estímulo; 3) La *represión* o *resistencia* (origen del *inconsciente reprimido* de FREUD): el inconsciente freudiano es un aspecto del inconsciente no-conocido o atemático.

b) En segundo lugar, tenemos el “inconsciente irreflexivo” o atético, por contraposición a consciencia posicional: se trata de los contenidos que han podido ser conscienciados por la consciencia identificadora, mas no por la consciencia reflexiva. Se da cuando nuestro yo no se sitúa en una postura crítica frente a nuestras vivencias o cuando nuestra voluntad no dirige ni controla nuestros actos. GOETHE y NIETZSCHE están de acuerdo en afirmar que nuestros más altos y nobles actos se realizan en momentos inconscientes.

Tanto al “inconsciente no-conocido” como al “inconsciente irreflexivo” —por no ser inconsciente *absoluto*, propiamente dicho— podemos llamarlos *subconsciente* o inconsciente relativo.

De lo dicho se desprende que el psiquismo subconsciente puede presentarse en dos formas: la forma *dispersa* y la forma *marginal*.

La *forma dispersa* tiene lugar en todos los casos en que la *síntesis mental no está todavía constituida* (en este caso, podemos hablar de subconsciencia como “vivencia”, en la terminología de KRÜGER y LERSCH): por ejemplo, el niño no puede prestar atención reflexiva (tética) y recibe pasivamente una multitud de impresiones que es incapaz de coordinar y unificar y que no forman más que una consciencia vaga (= subconsciencia dispersa o vivencia). La forma dispersa tiene también lugar en los casos en que la *síntesis mental se encuentra accidentalmente distendida* (y entonces podemos hablar de subconsciente irreflexivo o atético): como en el psiquismo de la distracción profunda, del ensueño y del sueño, o también en el psiquismo que sigue inmediatamente al despertar o al fin de un síncope (en el estado anormal lo observamos en los casos de histeria y de hipnosis).

La *forma marginal* tiene lugar cuando la *síntesis mental está constituida y mantenida por la voluntad*, de modo que aparece

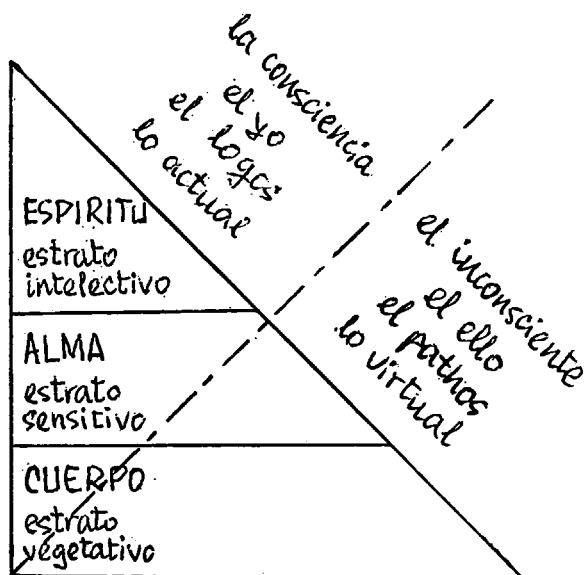
alrededor de la consciencia clara un ámbito de imágenes, de estados afectivos, de tendencias levemente actualizadas en deseos, que la atención a la vida no cesa de reprimir. Todo este halo flota alrededor de lo intentado en el presente por la voluntad. El factor psicológico de la consciencia reside en la *atención* y ésta depende de los intereses presentes de la voluntad. Desde este punto de vista, la consciencia se llama también *vigilancia* (*Wachheit*): corresponde a la existencia de atención selectiva, capaz de flexibilidad en función de las necesidades de adaptación. Hay que entender la atención como una movilización preparatoria de todos los órganos y funciones receptoras a algo que surge en el horizonte de la percepción o se espera que allí aparezca. (Hay así dos tipos de atención: una, involuntaria o pática; otra, voluntaria, dirigida por la consciencia reflexiva o tética.) El contenido total de la vivencia se divide en un *foco* y en una *zona marginal*: en el foco está el objeto de la atención; en la zona marginal lo que no se relaciona al objeto de la atención de una forma directa. Esta franja exterior alrededor del foco tético de la consciencia ejerce, no obstante, presión sobre ésta, pudiendo influir en el comportamiento global o hacer irrupción brusca en la consciencia. El "automatismo", la "distracción", la "consciencia de ausencia" y la "consciencia latente" (la resolución subconsciente de un problema), son los hechos más notables de la subconsciencia marginal, la cual en modo alguno debe interpretarse como un inconsciente absoluto.

c) Finalmente, tenemos el *inconsciente* estricto, que debe ser definido por referencia al conjunto del psiquismo. En efecto, cuando hablamos de *hechos* psíquicos entendemos por tales los *actos* producidos por una de las potencias psíquicas; pero las realidades que no son más que puras *virtualidades*, inferiores como tales al nivel del hecho o del acto, deben justamente ser llamadas *inconscientes* en sentido estricto. Tal es el nivel de las *tendencias y deseos*, de los *recuerdos*, de los *hábitos*, de los *instintos* y de las *disposiciones innatas*.

Antes de entrar en los detalles del contenido del inconsciente, rogaremos al lector que eche un vistazo al esquema adjunto, meramente aproximativo.

Las *tendencias y los deseos* no son actos psicológicos, sino principios de actividad. Como tales, no tienen más realidad que

la *virtual* y sólo pueden conocerse por sus efectos, que son a la vez las emociones que los manifiestan y los actos que los actualizan. El impulso, que sirve para definir las tendencias activas, está más bien del lado del acto que de la potencia. La tendencia, como tal, es inconsciente, por estar debajo del acto.



Por lo que respecta a los *recuerdos*, lo que se conserva no es, propiamente hablando, ni las imágenes ni los mecanismos, sino la *aptitud* o poder de reproducir las imágenes de los objetos anteriormente percibidos. No existe una especie de "sede de las imágenes", porque las *imágenes no son cosas*. Las vivencias "almacenadas" no son objetos o seres vivos que, desde la morada iluminada de las vivencias conscientes, fueran arrinconadas en un oscuro sótano; serían entonces vivencias actuales sin vivenciar, lo cual es contradictorio. Más bien, las vivencias preteritas entran a formar parte del ser viviente, *entrañadas* en la vida, temporalizadas con ella. El material mnémico yace en el viviente de la misma manera que la chispa está potencialmente en la piedra o el sonido en el instrumento. Si la imagen no es una cosa, no existe realmente cuando no está formada en acto. Sólo se puede decir que está en potencia; o sea, en y por el poder

que tenemos de formarla. La conservación de las imágenes no es nada fuera de este poder, de modo que reproducir una imagen no es jamás *hacer renacer* una imagen antigua, existente en un oscuro rincón del psiquismo, sino formar una imagen nueva e inédita. Si percibir es captar el significado de un objeto sensible o una *estructura*, lo que la memoria retiene es precisamente la estructura que define tal significación. Pero *la estructura está del lado de lo virtual*. Desde el punto de vista mental la estructura se definirá como una *virtualidad, permanente e inconsciente*, por oposición a los actos psíquicos, que son sucesivos y conscientes⁵⁷. Las estructuras, al no ser más que disposiciones o virtualidades, no las conocemos sino por *inducción* (tesis favorita del estructuralismo) a partir de los actos y de los comportamientos considerados como "totalidades" organizadas.

También el *hábito* pertenece al ámbito estructural del inconsciente. El hábito implica desarrollo de actividad y es principio de actividad, pero no crea una actividad especial: se aplica a todas para darles un funcionamiento más fácil y regular. El hábito es una estructura, inconsciente, que figura como factor de continuidad, en tanto que por él el presente está unido al pasado que se incorpora, y prepara el porvenir. Sin la estructura del hábito, la actividad psíquica sería totalmente determinada por las estimulaciones del momento y no tendría continuidad ni unidad. El hábito funciona como una naturaleza; es decir, como un nuevo principio de operación añadido a las necesidades y tendencias naturales.

También el *instinto* es una estructura; es decir, una organización inconsciente, innata y hereditaria de imágenes, de tendencias y de emociones que se expresa mediante mecanismos específicos: es y dirige una organización y define mucho más por su carácter formal que por su materia⁵⁸ (no obstante, hay que distinguirlo claramente de los hechos de actividad mental, de los que sólo es el principio, como forma permanente e inconsciente del psiquismo).

⁵⁷ En definitiva aceptamos el estructuralismo, pero remitiendo la noción de estructura al dominio de lo virtual.

⁵⁸ Queremos denunciar la postura de algunos antropólogos, como GEHLEN, que postulan la *Instinktlosigkeit* (ausencia de instintos) en el hombre. Ello es exacto sólo en el nivel del acto, pero no en el de la virtualidad.

Por lo que respecta a las *disposiciones innatas*, todavía no vividas, hay que aceptar que se encontraban ya preparadas en nosotros como posibilidades. A este inconsciente disposicional se reduce el "inconsciente colectivo" de JUNG. Cuando este autor afirma que la libido se sumerge en lo más profundo del inconsciente y reanima allí lo que dormitaba desde los tiempos más remotos, está utilizando una imagen peligrosa. En verdad, la libido no dormita en *nosotros*, porque evidentemente yo no soy tan antiguo: tengo los años correspondientes a mi edad cronológica. A lo sumo, JUNG podrá decir que hay en mí tensiones que actúan hoy exactamente igual a como actuaban en los hombres primitivos. Interpretado lo "arcaico", el "arquetipo" como lo *virtual* humano se evita el velo misterioso con que JUNG recubre toda su psicología. Nada hay de fantástico o misterioso en el hecho de que muchos procesos del hombre actual sean iguales a como eran en tiempos antiguos. El "inconsciente colectivo" debe significar únicamente esta igualdad en el modo de realizarse los procesos de la vida en todos los hombres. Pero no es un "estrato".

También KARUS, KLAGES y PALAGYI han supositalizado este nivel del inconsciente, otorgándole carácter supraindividual, como vida general que se difunde en el cosmos, y en lo que tiene sus raíces toda vida individual. Lo individual no sería más que una manifestación de su esencia; es el origen y el término en donde se sumergen definitivamente la vida individual tras la muerte y, prácticamente, en el sueño. Esta explicación olvida que explicar la conducta individual a base de los procesos individuales no es una norma arbitraria, sino que está fundada en el hecho de que lo único que se ofrece a nuestra observación es el *individuo*. Otra explicación es pura fantasía.

Así, pues, el dominio del inconsciente consta únicamente de virtualidades. Pero lo virtual tiene un radio de proyección inmenso: comprende el conjunto de tendencias que forman el *inconsciente biológico* y el conjunto de estados habituales, de recuerdos, de sentimientos habituales que forma el *inconsciente psicológico*. El orbe del inconsciente *existe*, pero no en acto, sino en potencia o en forma virtual. La dificultad de formarse una idea precisa de estas virtualidades radica en su mismo estatuto ontológico: sólo es posible hacerse una idea precisa *del acto o del ser*. Pero en razón de que lo virtual no es acto, sino

potencia y principio, no se puede concebir en sí mismo, sino por referencia a los efectos y a los actos que de él dimanar.

El inconsciente es una potencia activa, un principio de vida psíquica; y todo lo virtual constituye una atmósfera de la que se alimenta el psiquismo consciente. Atendiendo a la progresión de sentido del ser consciente, hay que decir que el inconsciente, como lo virtual, es el suelo de donde no cesa de brotar la consciencia.

La atención presente, la acomodación de la vida, impide que aflore esta tensión; el sueño afloja esta disciplina de acomodación, de suerte que entonces se desata el dinamismo propio de las virtualidades del inconsciente.

Exceptuando los casos patológicos, el inconsciente está a disposición de la consciencia. Los hechos de *censura* y de *bloqueo* significan conflictos dentro del único yo, pero jamás un conflicto entre dos yo. En el yo unitario confluyen potencias antagónicas que se complementan, las cuales deben ser jerarquizadas.