

E S T U D I O S

INSTANCIAS MODERNAS EN LA ANTROPOLOGIA DE LOS ESTRATOS (SCHICHTEN)

INTRODUCCION

En el diálogo *República* hace PLATON una división del alma en tres partes, o al menos, en tres funciones distintas: *logistikón* o racional, *thymoidés* o irascible, *epithymetikón* o concupiscible (1). Y declara haber llegado a este concepto de alma por analogía con las tres clases en que se divide la sociedad: al elemento concupiscible corresponde la clase inferior (agricultores, artesanos, carpinteros, navegantes, o sea, los oficios y trabajos materiales); al elemento fogoso o irascible corresponde la clase de los guardianes, los cuales velan por la seguridad de la ciudad; al elemento racional, los gobernantes perfectos, que son el cerebro de la ciudad. Finalmente, en el *Timeo* relaciona la división tripartita del alma con la anatomía corporal, asignando un lugar a cada una: el alma racional está alojada en el cerebro y su función es dirigir las funciones superiores del hombre; el alma pasional o irascible reside en el tórax, separada de la anterior por medio del cuello y unida a él por medio de la médula espinal, transmitiendo sus órdenes a través de las venas; el alma concupiscible o apetitiva reside en el abdomen, separada de la pasional por el diafragma, pero se relaciona con la racional por medio del hígado, y de ella provienen los apetitos groseros y las pasiones inferiores (2).

(1) *Rep.*, 608 d,611 c,612 a.

(2) *Timeo*, 44 a,69 c,70 a,72 e-d,69 c,70 b,71 b,73 a.

La tradición antigua y medieval dejó intacto este esquema general, aunque en muchos sectores se trató de darle coherencia y, sobre todo, unidad, ya que el dualismo platónico impedía una concepción unitaria del hombre. En su tratado *Sobre el Alma* establece ARISTOTELES que el alma es una, aunque realiza múltiples funciones y operaciones distintas (nutrición, sensación, apetito, pensamiento). Si en PLATON estas funciones corresponden a tres almas distintas, ARISTOTELES suprime la multiplicidad de almas, sustituyéndola por cinco clases de potencias o principios de operación, diversificados en razón de sus actos y principios: *vegetativa, sensitiva-apetitiva-locomotiva e intelectual* (3).

La gran sistematización de estas ideas, conforme a rigurosos principios fenomenológico-ontológicos, es llevada a cabo por SANTO TOMAS. Para ello toma como punto de partida la idea aristotélica de *bios* como autocinetismo, como "motus ab intrinseco", como operación inmanente. En general, el autocinetismo es susceptible de un doble análisis: *regresivo* uno, *progresivo* otro. Esto se funda en que la vida, por una parte es *autoposesión* ontológica (y así permite un análisis del modo en que el viviente posee la operación inmanente) y, por otra, es *autoproyección* configuradora (y así permite un análisis del modo en que la operación inmanente procede del ser vivo).

1) *Análisis regresivo*:

"Cuanto más alta es una naturaleza, tanto más íntimo es lo que de ella emana. Ahora bien, en todas las

(3) Los tres "grados de vida" se articulan del modo siguiente:

- 1.º *Vida vegetativa*:
 - nutrición y crecimiento (tienden a la conservación del individuo).
 - generación (tiende a la conservación de la especie).
- 2.º *Vida sensitiva*:
 1. Conocimiento sensitivo.
 - a) Sentidos externos (vista, oído, gusto, tacto y olfato): necesitan la presencia inmediata de sus objetos.
 - b) Sentidos internos: sólo requieren la presencia mediata, no actual, de los objetos (sentido común, fantasía, memoria, estimativa).
 2. *Apetito sensitivo*: busca o rehuye, desea o aborrece.
 3. *Facultad locomotiva*: por la que los animales se mueven de lugar.
- 3.º *Vida intelectual*
 1. Conocimiento intelectual (entendimiento activo y pasivo).
 2. *Voluntad*.

cosas los *cuerpos inanimados* ocupan el último lugar y en ellos no se dan otras emanaciones que las producidas por la *acción recíproca*. Pero entre los cuerpos animados el lugar próximo lo ocupan *las plantas*, en las cuales la emanación ya procede del interior, puesto que el humor interno de la planta se convierte en semilla, y ésta, confiada a la tierra, se desarrolla en planta... No obstante, la vida de las plantas es *imperfecta*, porque aunque la emanación procede en ellas del interior, lo que emana, saliendo paulatinamente desde dentro, acaba por *convertirse en algo totalmente extrínseco* (fruto y semilla)... Hay otro grado de vida superior al de las plantas y correspondiente al *alma sensitiva*, cuya propia emanación, aunque *comience en el exterior, termina interiormente*...: lo sensible imprime exteriormente su forma en los sentidos externos, pasa de ellos a la imaginación y después a la memoria. Pero... el principio y el término de esta emanación obedecen a cosas diversas, pues ninguna potencia sensitiva vuelve sobre sí misma (la emanación pasa siempre de un punto a otro)... Y hay un grado supremo y perfecto de vida que corresponde al *entendimiento*, porque éste *vuelve sobre sí mismo y puede entenderse*; no obstante..., aunque el entendimiento humano pueda conocerse a sí mismo, toma del exterior el punto de partida para su propio conocimiento...: la representación sensible" (4).

2) *Análisis progresivo*:

"En los seres dotados de autocinetismo se encuentran tres elementos por este orden: primero, el *fin* que mueve al agente; segundo, el agente que obra por su *forma*...; tercero, la *ejecución* del acto. Ahora bien, hay seres que se mueven a sí mismos, pero no en orden a una forma ni a un fin —que esto se lo da y señala la naturaleza—, sino sólo en cuanto a la *ejecución* del movimiento, y tales son las plantas, que en virtud de una forma infundida por la naturaleza, se mueven a sí mismas, desarrollándose y marchitándose. Otros hay que se mueven no sólo en orden a la ejecución del movimiento, sino, además, para *adquirir la forma* que le da origen: y de esta clase son los animales, que tienen como principio de movimiento una forma, no aneja a la naturaleza, si-

(4) *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 11.

no adquirida por sus sentidos; por lo cual, cuanto más perfectos sean éstos, con tanto mayor soltura se mueven... Sin embargo, no son ellos los que se determinan a sí propios el fin de sus actos o movimientos, sino que esto lo llevan anejo a su naturaleza. Por encima de estos animales están los seres que se mueven también en orden al fin que ellos mismos se fijan, cosa imposible de hacer si no es por medio de la razón y del entendimiento" (5).

La forma suprema de vida en el mundo (el hombre) es la *auto-poseción cabe los principios y los valores* :

"Pero, aunque nuestro entendimiento tenga la iniciativa en orden a conseguir algunas cosas, otras hay, sin embargo, que de antemano le impone la naturaleza, como son los principios, acerca de los cuales no puede cambiar de parecer, y el último fin, que no puede por menos de querer" (6).

La forma, en cada nivel, totaliza e integra los estratos que hay bajo ella. La unidad antropológica está plenamente conseguida.

Más tarde, el cartesianismo hace del alma y del cuerpo estratos irreductibles, desencadenando la égira de las teorías de los estratos en la Antropología contemporánea. Por este motivo, pasaremos a estudiar las distintas instancias que han nutrido a estas teorías.

1. UNA CLAVE INTRODUCTORIA: LA VIVENCIA DE ESCISION O AUTODISTANCIA.

La vivencia privilegiada que puede afianzarnos en la comprensión de la estructura estratificada del hombre es, sin duda, la vivencia cotidiana de una autodistancia; o sea, la experiencia de que en un aspecto soy *sujeto activo* y, en otro aspecto, soy *sujeto pasivo* (7). Expliquemos esto.

(5) *Summa Theol.*, I, q. 18, a. 3.

(6) *Ibidem.*

(7) St. STRASSER, *Das Gemüt*, Spectrum, Herder, Freiburg, 1956, pp. 86-88.

a) Tengo conciencia de ser *origen* de actos, por cuanto que éstos dimanen de mí, me pertenecen, deben su ser a mi movimiento afirmativo consciente. En tales actos, dirigidos y finalizados por mí, me abro a la realidad en relaciones universales, de suerte que mi ser se hace significativo, interrogable con la densidad de una apertura trascendental. En síntesis: me afirmo como *yo-fontal* en actos de intelección y volición conscientes.

b) Hay otros fenómenos *en* mí a los que no puedo atribuir el concepto de *acción* personal; tampoco el de *acontecimiento* impersonal o cósmico. No son totalmente subjetivos (porque de algún modo están distanciados de mí mismo), ni totalmente objetivos (porque de algún modo están y son *conmigo*). Tienen, pues, carácter cuasi-objetivo. No brotan de mí como yo puro, sino de mí como yo-en-el-mundo, en cuanto estimulado, incitado, afectado por otros entes. Ante el yo-fontal (que se caracteriza por ser origen personal *activo*) los fenómenos cuasi-objetivos dan una impresión de *pasividad*. Aquí pasividad no significa inactividad o inercia, pues cuando la pasión me domina ofrezco un aspecto paroxístico; significa, más bien, *receptividad*: yo no podría ser afectado por el mundo y los hombres si no me abiera receptivamente a ellos. En mi pasividad —como receptividad— aparece el no-yo en el yo: no puedo ser afecto a mi capricho, porque en ello soy dependiente de otros entes; su llamada me *afecta*, su moción (o afección) dispara mi emoción (o afectividad). Y así como no puede *originar* espontáneamente —por un "fiat" libre— tales fenómenos, tampoco puedo *dirigirlos* a placer: se sustraen en cierto modo a mi control, obedecen a sus propias leyes. Tampoco me abren al mundo con amplitud trascendental: cuando soy afectado veo las situaciones desde la perspectiva minúscula, limitada de mi afección.

Esta vivencia de autodistancia ha sido magistralmente explicada por G. MARCEL en su fenomenología de "ser" y "tener".

Yo *soy* aquello a partir de lo cual se despliega toda mi existencia personal, pero yo no lo *tengo*. Mi yo primordial es, pues, del dominio del *ser* y no del *tener*:

"En el fondo, todo se reduce a la distinción entre lo que se *tiene* y lo que se *es*. Pero es sumamente difícil expresarlo en forma conceptual, y, sin embargo, tiene que ser posible hacerlo. Lo que se *tiene* presenta evidentemente cierta exterioridad con respecto a sí. Sin embargo, esa exterioridad no es absoluta. En principio,

lo que se *tiene* son cosas... Yo no puedo *tener* en el sentido estricto de la palabra sino algo que hasta cierto punto posea una existencia independiente de mí. En otros términos: lo que yo tengo se añade a mí; es más: el hecho de ser poseído por mí se añade a otras propiedades, cualidades, etc., que pertenecen a la cosa que yo tengo. Yo no *tengo* sino aquello de que de algún modo y dentro de ciertos límites puedo disponer, o dicho de otro modo: en la medida en que yo puedo ser considerado como una potencia, como un ser dotado de poderes. No hay transmisión posible sino de lo que se tiene... Si verdaderamente es válida la categoría de ser es porque en la realidad hay lo intransmisible" (8).

Resumamos: 1) Poseo una existencia (cuasi-objetiva) hasta cierto punto independiente de mí; 2) Lo que *tengo* posee una exterioridad por relación a mí; 3) Puedo tener en la medida en que lo que tengo posea el carácter de objeto ("cosa") 4) Puedo disponer, dentro de ciertos límites, de lo que tengo; 5) Sólo hay transmisión de lo que se tiene; 6) Yo puedo *a priori* "tener" una infinidad de seres autosubsistentes; yo sólo puedo *a priori* "ser" un único ser autosubsistente. De modo que mi yo fontal no es yo porque lo tenga: es lo que yo soy primordialmente. En cuanto yo fontal soy el mismo en todo momento de mi existencia.

Con este planteamiento se nos abre la posibilidad de ver al yo-fontal u originario y al yo-tenido u cuasi-objetivo como niveles o estratos del hombre, asignándoles distintos nombres, según las distintas escuelas psicológicas. Es lo que hace ROTHACKER en su *Die Schichten der Persönlichkeit*: "espíritu-cuerpo", "yo-ello", "consciencia-inconsciente", "tractorracional-ritmo vital", "lo que es formal-lo que tiene contenido", "lo activo-lo pasivo", "la tensión-la distensión", "la personalidad-el carácter", "el logos-el pathos", etc. (9).

Por lo pronto abandonaremos cualquier terminología de escuela, ciñéndonos a una terminología estrictamente estructural: estrato superior y estrato inferior. El estrato superior significa al libre y gobernado actuar; el estrato inferior, al pasivo ser-afectado. Por estrato inferior entendemos lo cuasi-objetivo, el ser afectado

(8) G. MARCEL, *Diario Metafísico*, Losada, B. Aires, 1957, p. 302 (16-III-23).

(9) H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, 1966, 7.^a ed., 14-20.

de un modo receptivo e involuntario y, en general, todos los movimientos o estados que muestran carácter de cuasi-objetividad, receptividad y relativa involuntariedad. Sólo resta determinar la relación entre el estrato superior y el estrato inferior. Para ello debemos tener presentes dos puntos:

1.º La diferencia entre ambos tipos de realización es tan grande que *no pueden ser atribuidos a un mismo sujeto al mismo tiempo y por el mismo respecto*: el yo de las acciones libres no es el yo de los afectos involuntarios; el yo espontáneo no coincide con el yo receptivo; el sujeto que dispone de su acción no puede identificarse por el mismo respecto con el sujeto en el que transcurren procesos. Son, pues, dos extractos irreductibles —fenomenológicamente bien fundados—.

2.º Los enunciados que competen a ambos niveles pueden ser *válidos al mismo tiempo, pero no por relación a lo mismo*: algo en mí es voluntario y algo es en mí involuntario; en una dimensión actúa espontáneamente, en otra dimensión soy movido; de un modo afecto, de otro modo soy afectado; domino muchas de mis realizaciones, no domino otras. O sea, una verdad parcial no desfigura a la otra.

El hecho de que tengamos que explicar estos fenómenos con la expresión: "en una dimensión... en otra dimensión" muestra que el sujeto de predicados opuestos no es simple, sino membrificado, estructurado. Una misma *physis*, pues, admite una estratificación en su ser y en su actuar.

2. LA INSTANCIA FISIOLÓGICA, ONTOGENESIS Y FILOGENESIS.

La comparación del cerebro humano con el del animal, muestra en aquél un extraordinario crecimiento y elevación de la parte frontal y parietal; esto significa que la diferencia anatómica entre el hombre y el animal estriba esencialmente en el incremento de ciertas partes del cerebro, justamente las relacionadas con las facultades intelectuales. Por ejemplo, los monos carecen de la región motórica del lenguaje. La progresiva cerebralización del hombre condiciona su desarrollo intelectual por encima del animal. Tanto desde el punto de vista ontogenético como filogenético hay un orden de estructuración de las actividades psíquico-espiritua-

les. A la ejecución de las acciones estructurales a lo largo de la vida individual, cooperan en subordinación jerárquica ciertos aparatos transmitidos filogenéticamente, al evolucionar las especies:

"La fase más primitiva en la escala genética está constituida por los reflejos "aneurales", por las reacciones propias de la sustancia viva a estímulos exteriores sin el concurso de ningún sistema nervioso, como los "reflejos idiomusculares". Sobre ellos se forma luego, en el curso de la vida embrionaria o filogenia, el arco reflejo medular, y sucesivamente, los centros reflejos del bulbo, del tronco encefálico, el gran centro antiguo de integración del mesencéfalo y el más reciente del diencéfalo, con sus fórmulas instintivas ya prefijadas, hasta que, finalmente, lo cubren todo las funciones de la corteza cerebral. Tenemos así un sistema completo de "arcos o círculos de acción" superpuestos, de estructura cada vez más complicada, como sus reacciones motoras a estímulos del mundo exterior o del interior" (10).

El recién nacido carece, al venir al mundo, de vida intelectual. Sus expresiones vitales están limitadas al reflejo. Pero paulatinamente se va ampliando esta vida de reflejos por la maduración de la gran corteza cerebral. "La vida anímica del hombre es, en primer lugar, preponderantemente una vida de afectos y de sensaciones, determinada por fugaces impresiones sensibles. Esta vida afectiva no está controlada ni inhibida, y cambia tan rápidamente como las sensaciones... Incluso las pulsaciones, los instintos, las tendencias, los sentimientos, los afectos pueden ser localizados anatómicamente en el tronco cerebral, cuyo influjo en la conducta humana está jerárquicamente encauzado por las tardías partes corticales de todo el cerebro. En este sentido, Friedrich KRAUS ha propuesto su famosa distinción de *persona cortical* y *persona profunda*. Esta última conecta la superestructura intelectual a la regulación de la vida vegetativa" (11). Así, pues, tanto la constitución como el desarrollo del sistema nervioso se concibe como logro merced a una superposición de capas: sobre el reflejo medular se asienta el mesencefálico y, sobre él, los reflejos cerebrales. En el cerebro se distingue un *palencéfalo* —o cerebro antiguo— y

(10) E. KRETSCHMER, *Psicología médica*, Barcelona, Labor, 1954, p. 51-52.

(11) E. ROTHACKER, *op. cit.*, p. 3.

un *telencéfalo* —o cerebro nuevo—. Si se atiende a la anatomía comparada sobre la evolución del cerebro, se observa que en la serie ascendente de los animales vertebrados, empezando por el tiburón, el telencéfalo recubre al palencéfalo. En líneas generales, el palencéfalo está compuesto —en progresión ascendente— por el *mielencéfalo* o médula oblonga (12), el *metencéfalo* (13), el *mesencéfalo* (14), el *diencéfalo* (15), y el *rinencéfalo* (16). Este fenómeno se ajusta a la *ley de migración de funciones hacia el polo frontal*: las funciones que por vez primera se presentan en la serie de animales vertebrados, quedan localizadas en el polo frontal, pues sólo aquí existe el mayor y mejor espacio para la inserción de la nueva sustancia nerviosa. El telencéfalo —es decir, la corteza con sus fibras de conexión— se desarrollan más pujantemente en el hombre, recubriendo por completo al palencéfalo. Si en el palencéfalo se encuentran los centros nerviosos que gobiernan los procesos vegetativos (impulsos, afectos, actividades psíquicas elementales), en cambio, al telencéfalo están ligados todos los procesos nerviosos superiores y las funciones psíquicas con ellos relacionadas (asociación, reproducción, conciencia, sentimientos humanos, voluntad, etc.). La *telencefalización* —o centralización de las funciones motoras— se hace más rigurosa a medida que en la escala

(12) En la estructura de las pirámides, las olivas y la parte posterior de la fosa romboidea, tiene por función: conducir las vías sensibles y motoras que van hasta los centros superiores o vienen de ellos; mantener funciones vegetativas de respiración, circulación y metabolismo; poner en marcha reflejos de posición, de deglución, de vómito, etc.

(13) En la estructura del Puente de Varolio, de la parte posterior de la fosa romboidea y del cerebelo, es un importante centro de *integración* del sentido del tacto y de la cenestesia, pues en él se reúnen los estímulos particulares para configurar una imagen interdependiente; trabaja como centro de *control* de la motórica extrapiramidal, en la regulación de tono, fuerza y coordinación musculares.

(14) En la estructura de los tubérculos cuadrigéminos, del tegmentum y de los pedúnculos cerebrales, contiene los centros integrativos de las funciones visual y auditiva y los centros de la motórica extrapiramidal.

(15) En la estructura del tálamo es el más importante centro subcortical de integración de la sensibilidad general, de la función de la visión y del olfato, conectando con la motórica extrapiramidal; asimismo, en la estructura de la región hipotalámica, la sustancia gris central contiene los centros superiores del sistema nervioso autónomo: centro de regulación del agua, de la temperatura, de la circulación, del metabolismo, del sueño y de la vigilia; el diencéfalo es el más importante órgano de regulación hormonal y neural.

(16) Con especiales fibras corticales; centro de control de las reacciones emocionales en la estructura de las conexiones centrales de los nervios olfatorios.

el cerebro desempeña un papel más importante (17). En este proceso, los estratos superiores no abolen las funciones de los inferiores, sino que las afinan y especializan. C. V. MONAKOW y R. MOURGUE ven el palencéfalo como oprimido por el telencéfalo (18), en cuya corteza se orientan todas las funciones psíquicas diferenciadas. Análoga idea encontramos en las tesis fisiopatológicas de HUGKLIN y JACKSON: en la enfermedad se desintegran y liberan los niveles más inferiores (19). E. KRETSCHMER resume a este propósito las leyes que rigen la formación de los centros nerviosos en el curso de la evolución:

1.º *Persistencia escalonada de los centros inferiores.* Los centros inferiores o arcos de acción más antiguos bajo el aspecto filogenético no se extinguen a medida que se constituyen los centros superiores (más recientes), sino que continúan trabajando a sus órdenes... pero no es posible ya discernirlos en un sistema nervioso.

2.º *Traslación funcional hacia los centros superiores.* Los centros subordinados no conservan su tipo funcional primitivo en la escala filogénica, sino que ceden partes esenciales de sus funciones anteriores... a los nuevos centros que van superponiéndose a ellos. Por ejemplo, la rana privada... de sus funciones cerebrales y reducida exclusivamente a los centros medulares, puede aún ejecutar actos muy complicados y bastante racionales, como el "reflejo de enjugamiento"... La coordinación de tan complicadas funciones

(17) En los casos de obliteración del cerebro, el gato puede recuperar la estabilidad y la marcha a las pocas horas de la operación; en cambio, el mono no recupera en absoluto la función de andar y sólo muy mal recobra la estabilidad; por fin, el hombre queda reducido a las formas más bajas del automatismo y del reflejo defensivo.

A este respecto es impresionante la comparación que EDINGER y FISCHER hacen entre un niño nacido sin cerebro y un perro también nacido sin cerebro. En los tres años que vivieron, el perro aprendió a andar y a saltar una valla; el niño quedó inmóvil hasta su muerte; ni siquiera intentó enderezarse o sostenerse con las manos. El perro aprendió a comer; el niño tuvo que ser alimentado (cfr. *Ein Mensch ohne Grosshirn*, "Arch. f. d. ges. Physiologie", 132, 1913. En las experiencias de MAGNUS con animales superiores se pueden apreciar las síntesis motoras de los diversos planos del sistema nervioso: si se separa de la médula espinal todo el encéfalo, el animal no puede tenerse en pie; si se le dejan unidos la médula cervical y el bulbo, puede mantenerse en pie; si se le deja unido todo el mesencéfalo, el animal puede incorporarse con precisión refleja.

(18) En *Biologische Einführung in das Studium der Neurologie und Psychopathologie*, Stuttgart y Leipzig, 1930.

(19) Una bibliografía sucinta, en ROTHACKER, *op. cit.*, p. 2-3.

corresponde ya en el hombre, generalmente, al cerebro y, en particular, a su corteza, y, una vez interrumpida la conducción, no puede ser realizada por la médula... que no funciona ya sino de un modo muy primitivo.

3.º *Emancipación de los centros inferiores.* Cuando un centro superior se debilita o se separa (por conmoción, enfermedad o traumatismo) de los centros subordinados, no sólo cesa totalmente la función del aparato nervioso correspondiente, sino que se emancipa la entidad subordinada y pone de manifiesto los elementos de su tipo funcional filogenético que todavía conserva (20).

No es, pues, de extrañar que para ROTHACKER "la conducta humana —en la medida en que transcurre fácticamente como totalidad— tiene que ser comprendida únicamente por jerarquización a través de una *teoría* genético-histórica de los *extractos* y *centros* de la *personalidad total*. Pues la persona profunda —de la que el niño vive— no se transforma por completo rectilíneamente en una persona cortical; no es *sustituída* por ésta, sino que ésta se *superpone* a aquélla. Tal superposición se realiza ciertamente con el fin de una fecunda colaboración de los distintos estratos. Mas por ello, esta colaboración no es todavía algo dado sin más, sino que es ante todo una tarea, cuyos resultados más o menos fracasados forman el tema de la Psicopatología" (21).

3. LA INSTANCIA PSICOANALITICA: CONSCIENTE E INCONSCIENTE.

DESCARTES había reducido el ámbito del *psiquismo* al de la conciencia, de modo que "ser psíquico" equivalía a "ser consciente". Conciencia era el campo presente y claro de nuestra actividad mental, en el que el yo se pone en contacto con las cosas y las refiere a sí mismo. Fenómeno consciente era, así, todo acontecimiento que hiciera referencia a un yo, esto es, que fuera *subjetivo*. Como la característica de *subjetividad* era la única exigida para que un hecho fuera psíquico, de aquí que "fenómeno psíquico" equivaliera a "fenómeno consciente". Si la psicología clásica reconocía una zona inconsciente, ésta era considerada como un elemento puramente estático, sin energía. Inconsciente, pues, era sinónimo de

(20) *Op. cit.*, pp. 52-53.

(21) *Op. cit.*, p. 7.

no-psíquico. El fenómeno que no podía ser referido al yo, era automáticamente no-psíquico o inconsciente. Precisamente el mérito de FREUD estriba en haber señalado que ciertos fenómenos no conscientes pueden considerarse como psíquicos, ya que intervienen, como aquellos, en la vida psíquica total. Si tenemos en cuenta los distintos procesos psíquicos y su estratificación tanto en su aspecto estructural como en su aspecto funcional, podemos hacer el siguiente esquema: (22)

<u>Aspecto dinámico</u>	<u>Clases de procesos psíquicos</u>	<u>Aspecto estructural</u>
<i>acto</i>	<i>conscientes</i>	} <i>yo</i>
<i>idea</i> (dinámica)	<i>no- conscientes:</i>	
<i>necesidad</i>	— <i>preconscientes</i> : accesibles a la evocación voluntaria	
	— <i>inconscientes</i> : inaccesibles a la evocación voluntaria :	
	— <i>represores</i>	
<i>instinto</i>		<i>superyo</i>
<i>pulsión</i>	<i>contrapulsión</i> — <i>reprimidos</i>	<i>ello</i>

Para FREUD el consciente es el conjunto de ideas, nociones, imágenes, recuerdos, representaciones que el individuo es capaz de evocar voluntariamente, y que por ello puede controlar, reanimar, hacer aparecer y desaparecer. El inconsciente es —bajo las ideas claras y actos controlados— el mundo de fuerzas oscuras, poderosos instintos insatisfechos o desviados de su fin, energías fundamentales. Contiene las fuerzas que nunca han sido conscientes o que quizá en un tiempo lo fueron y que más tarde fueron empujadas hacia esta zona. El hombre no puede evocar voluntariamente estos contenidos. Para FREUD, la consciencia pierde importancia ante este gran descubrimiento. El inconsciente es incluso ahora responsable de la unidad psíquica del hombre: en estados transitorios, como el sueño y la hipnosis, no puede decirse que el consciente debilitado siga dando la unidad al individuo; lo que permanece como fenómeno estable es sin duda el inconsciente, fundamento de esta unidad, la cual no puede ser obra de una conciencia sujeta a eclipses. Estas fuerzas o contenidos, aunque no volun-

(22) Inspirado en DALBIEZ, R., *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, 2. vols. Ed. Desclée, Paris, 1935, I, p. 642.

tariamente evocable, pugnan por llegar a la consciencia. Finalmente, el preconsciente es una zona superficial del psiquismo; sus contenidos pueden ser atraídos al consciente con un cierto esfuerzo mental (como cuando decimos de algo que "lo tenemos en la punta de la lengua").

Prueba FREUD la validez de su doctrina estudiando tres tipos de actos: el acto sintomático, el acto perturbado y el acto reprimido (23).

El acto sintomático es realizado automáticamente por el individuo, sin darse cuenta, sin concederle importancia por parecerle como hecho por azar, sin control (tocarse la nariz, jugar con un objeto personal —pañuelo o botón—, etc.). Tales actos, en apariencia anodinos y sin significación, son expresión de procesos psíquicos inconscientes. En los actos fallidos o perturbados hay una interferencia entre una motivación consciente y una motivación inconsciente. Así, en las equivocaciones (confusiones de lectura, errores auditivos) y en los lapsus (decir "se cierra la sesión", en vez de "se abre la sesión") hay una presencia del inconsciente: a veces leemos u oímos lo que inconscientemente queremos leer u oír.

Finalmente, los actos reprimidos. La represión actúa como un agente que inhibe o hace volver al inconsciente los contenidos que querían penetrar en la conciencia. El olvido activo, por ejemplo, no tiene lugar por una deficiencia de la memoria, sino por la inhibición ejercida por una contrafuerza.

Resumiendo: en el acto sintomático la tendencia del inconsciente tiende a expresarse libremente, sin el menor obstáculo; en el acto perturbado existe la influencia de una censura parcialmente incompleta: la tendencia del inconsciente se halla parcialmente frenada por la interferencia de una motivación voluntaria y consciente; en el acto reprimido existe una gran fuerza que impide la salida de las tendencias. El inconsciente, para FREUD, es un recipiente de fuerzas activas que pueden orientar ciertas acciones y ciertos comportamientos humanos. La vida psíquica de un individuo implica, a la vez, mecanismos conscientemente controlados y mecanismos inconscientes. Estas fuerzas incontroladas por la consciencia no están sometidas al tiempo o a la realidad exterior; forman un conjunto indiferenciado de potencial energético, no ligado

(23) En *Psicopatología de la vida cotidiana*, Bib. Nueva, Madrid, 1922.

directamente a un objetivo particular; tienen una gran movilidad y posibilidades de ulterior diferenciación (24). La característica principal de todos estos procesos inconscientes es la de estar sometidos al *principio del placer*, es decir, de las tendencias y necesidades, huyendo siempre de la insatisfacción: los criterios "moral" o "inmoral" no son conocidos por el inconsciente. A su vez, estas fuerzas del inconsciente son independientes, no se da lucha entre ellas aun cuando sus fines se opongan.

En el contenido básico del inconsciente hay una herencia de experiencias de la humanidad, que de algún modo viene a llenar la escasez de experiencias personales del individuo. Los contenidos básicos del inconsciente son las *pulsiones* y las *contrapulsiones*.

La *pulsión* y el instinto traducen el fin de la vida orgánica en forma de *necesidad*. Al principio y a la base están los instintos y las pulsiones. La necesidad y el instinto son representados por la *idea*, la cual es susceptible de ser el punto de partida de un acto (conforme a esta cadena: instinto-necesidad-idea-acto). Las *contrapulsiones* constituyen el segundo gran material. No es material base, porque se adquiere en el curso de la vida individual. Su función es la de oponerse a las pulsiones, representando las exigencias de la vida real, del mundo exterior; son como los límites sociales en la satisfacción de las necesidades.

Una vez que la idea (que es una acción en potencia) ha surgido en el inconsciente, tiende, en virtud de su dinamismo, a traducirse en acto. El acto puede llevarse a cabo de manera consciente, dando así eficacia a la idea; pero en ningún momento podrá el sujeto ser consciente de la idea misma; por ello, cualquier explicación que busque a su acto tendrá que ser elaborada, será justi-

(24) También a través del estudio de los sueños ha llegado FREUD a la afirmación del inconsciente. En todo sueño hay un contenido manifiesto y un contenido latente. Todo sueño es expresión de un deseo; los sueños claros y coherentes traducen sin ambigüedad los deseos, pero la mayoría de nuestros sueños son oscuros, incoherentes, absurdos. El verdadero sentido de estos últimos está latente, disfrazado. Justamente el trabajo del sueño consiste en este disfrazamiento, condensando varios elementos en uno solo. De esta suerte, el acento psíquico queda desplazado: lo que carece de interés aparece en primer lugar. Este trabajo tiene una finalidad; pues la conciencia vigil jamás aceptaría ciertos deseos, ni los dejaría expresarse en un lenguaje claro. El disfrazamiento inconsciente es el único camino por el que los deseos pueden escapar a esa censura.

ficación consciente *a posteriori* (a lo que FREUD llama proceso de *racionalización*).

Los instintos derivan de formas antiguas de comportamiento; su fin es la acción de descarga o satisfacción; su objeto es el instrumento por medio del cual la pulsión puede lograr su fin; su fuente es el estado físico-químico desencadenado por un estímulo sensorial al producir una excitación. Todos tienen un tinte sexual. FREUD llama *libido* al conjunto de estos instintos.

En cambio, para JUNG la libido se amplía, convirtiéndose en fuerza instintual originariamente indiferenciada, capaz de revestir diversas formas. Esta fuerza es idéntica en cada uno de nosotros, no porque sea el resultado de experiencias individuales semejantes, sino porque es una disposición *innata* y virtualmente *estructurada*.

JUNG llama a esta fuerza "inconsciente colectivo"; sus estructuras son los *arquetipos*. Lo importante aquí es que tanto para FREUD como para JUNG existe un inconsciente y un consciente diferentes y aun opuestos que se integran en un conjunto organizado (25).

La primera estructura de la psique es el *consciente*, que tiene como función ayudar al individuo a adaptarse a la realidad; el *yo* se sitúa en su centro: es el "sujeto" del consciente.

La segunda gran estructura de la psique es el *inconsciente*, con sus dos grandes flexiones: el personal y el colectivo. 1) El inconsciente *personal* es algo que se hace progresivamente, como adquisición individual. Abarca los contenidos psíquicos que no han podido ser captados y asimilados por el sobrecargado consciente y, además, los procesos olvidados o reprimidos. Coincide, pues, en parte con el preconsciente freudiano. 2) El inconsciente *colectivo* contiene procesos no personales del individuo y que no han sido adquiridos por él. Proviene de una transmisión heredada, étnica, de recuerdos y comportamientos típicos. No se trata de una herencia de ideas como tales, sino de potencialidades de esas ideas. Mientras el inconsciente personal tiene carácter ontogénico, el colectivo lo tiene filogenético. En el inconsciente colectivo se dan tres especies de contenidos: las *pulsiones y emociones*, sus-

(25) C. G. JUNG, *El yo y el inconsciente*, Miracle, Barcelona, 1955, pp. 60-80.

ceptibles de ser controladas; los *contenidos autónomos*, que brotan del inconsciente mismo y, en general, no pueden ser captados por el consciente cuando aparecen (siempre disfrazados); las *fuerzas inconscientes puras*, que no pueden hacerse conscientes. Así, pues, en JUNG la parte reprimida pierde importancia, pues acentúa los contenidos heredados del inconsciente colectivo. Los contenidos del inconsciente son indiferenciados y representan *potencialidades no estructuradas*, reacciones universales, que corresponden a los orígenes y a la evolución del ser humano y de su medio. Por tanto, la consciencia es una función completamente individualizada, que opera de modo personal en cada individuo, en su adaptación al mundo. En cambio, el inconsciente no está ligado al mundo exterior y sólo obedece a sus propias leyes internas. Son dos instancias *irreductibles* (26).

JUNG detecta el inconsciente a través de los *síntomas*, de los *complejos*, de los *sueños*, de las *fantasías* y de los *arquetipos*. Fijémonos especialmente en los complejos y en los arquetipos.

Los *complejos* son "conglomerados de representaciones ideoaffectivas que muestran su existencia a través de perturbaciones típicas de la experiencia". El complejo es un sistema de vías de reacción de tendencias entreveradas por obra de asociaciones más o menos estrechas. Cuando las reacciones, dirigidas a dos objetos han formado complejo, nuestra reacción afectiva a uno de ellos ha de ser más violenta de lo que este objeto exigiría, porque en realidad será la suma de dos reacciones. Los complejos son *redes* de tendencias. Hay complejos *personales*, de carácter ontogenético, formados en el decurso de nuestra vida individual; y complejos *comunes a la humanidad* (colectivos), de carácter filogenético; en-

(26) A este respecto, conviene recordar que las concepciones de FREUD y de JUNG se oponen. Para FREUD el sueño es signo o alegoría: al oponer el contenido latente al contenido manifiesto y al considerar a éste como una imagen de aquél, reduce toda construcción onírica a mero signo. Ello implica que el inconsciente tiene un *contenido objetivo*, susceptible de descripción directa. Entonces, el inconsciente freudiano no es tal por naturaleza: es inconsciente de modo accidental, como conversión de lo que fue consciencia. En cambio, para JUNG el sueño no es signo, sino símbolo: aunque reenvía a algo distinto de sí mismo, lo simbolizado no puede ser conocido directamente, pues carece de existencia objetiva. Sólo se deja presentir a través del símbolo. El arquetipo es esencialmente inconsciente. La imagen consciente se opone al arquetipo como lo definido a lo indefinido, como el acto a la potencia. El arquetipo es una posibilidad de representación. No hay (contra FREUD) una "representación inconsciente". Para FREUD, la imagen onírica es máscara; para JUNG, es rostro.

tre estos últimos cabría citar el "complejo de Edipo", y el "complejo de mutilación" y el "complejo de Narciso". Todo complejo personal se injerta en un complejo primitivo. El yo tiene todavía que ver con los complejos personales, mientras que es ajeno a los complejos primitivos, cuyo asiento es el inconsciente colectivo. El complejo funciona de modo completamente autónomo, interfiriendo en los procesos conscientes de modo negativo o positivo (a veces puede estimular toda la vida psíquica).

Los arquetipos son precisamente los complejos de la humanidad, estructuras de la imagen del mundo, de tipo universal, comunes a todos los hombres, figuraciones ancestrales, patrimonio de representaciones, depósito de posibilidades transmitidas hereditariamente. Son innatos, instintivos y colectivos; provocan comportamientos conscientes que responden a motivaciones psíquicas inconscientes. Existen en número limitado, pues responden a las experiencias esenciales y a las situaciones primordiales de la humanidad (demonio, mago, curandero, padre, ballena, serpiente, dios, virgen, etc.). Aunque tienen una significación universal, ejercen una acción individual. El hecho de que el hombre se halle abierto a lo arquetípico y colectivo es garantía de unidad personal.

En definitiva, tanto para FREUD como para JUNG, el inconsciente es un estrato, primario en el orden ontogenético y filogenético.

4. LA INSTANCIA KANTIANA DE LO OBJETIVO Y DE LO TRANSOBJETIVO

Para KANT existen conceptos del entendimiento e ideas de la razón. Los primeros (categorías) son la forma intelectual y científica de toda experiencia: hacen posible el conocimiento de objetos y determinan a los objetos mismos. Las segundas (mundo, alma, Dios) están desconectadas de toda experiencia, pero se refieren a lo que engloba a la experiencia: son transcendentales.

Todos los fenómenos (psíquicos) de la experiencia interna nos aparecen bajo la forma de tiempo; pero esta forma no conviene a la cosa misma, al yo conocido, sino al yo cognoscente (mente que lo piensa). Por tanto, el "yo" o el "alma" jamás aparece como una cosa en sí o noumeno), sino como un fenómeno empírico: del yo puro nada podemos saber. El juicio "yo pienso" es vehículo de to-

dos los conceptos, incluso de los trascendentales (27), por tanto, es igualmente transcendental. Aunque carece de elementos empíricos, sirve para distinguir dos clases de objetos por la naturaleza de nuestra facultad de representación (sentido interno y sentido externo): el *yo empírico* y el *cuerpo*:

"Yo, como pensante, soy objeto del sentido interior y me llamo alma. Lo que es objeto de los sentidos externos, se llama cuerpo. Por consiguiente, el término yo, como ente pensante, significa ya el objeto de la psicología" (28).

La ciencia del alma sólo es concebible como "ciencia empírica"; como fisiología del sentido interno. No hay que identificar, por consiguiente, el yo-sujeto (el yo determinante) con el yo-objeto que se me da en la experiencia interna; pues lo que constituye el objeto no es la conciencia del yo determinante, sino sólo la del yo determinable, es decir, de mi intuición interna. Lo que se nos da en la intuición interna se puede llamar "alma", "yo empírico" o "yo psicológico". A él se opone la síntesis pura, la apercepción pura, la conciencia transcendental de sí, el "yo pienso". Este tiene en sí mismo las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo, pero jamás puede ser objeto de actos de conocimiento.

Así, pues, encontramos en KANT la siguiente estratificación gnoseológica (que corresponde a su vez a la estratificación psicológica): 1) Objeto del sentido interno: "yo empírico" o *psique*; 2) Objeto del sentido externo: *cuerpo*; 3) Conciencia transcendental o apercepción pura (o entendimiento): yo determinante, pues contiene en sí las condiciones de posibilidad de toda intuición (externa e interna).

Los epígonos kantianos vieron que el dominio de la "conciencia en general" o de la "autoconciencia pura" (espíritu), se sitúa

(27) Este yo es un sujeto transcendental de todos los pensamientos, una X que "sólo se conoce por los pensamientos que son sus predicados" y de la que nunca podemos tener por separado el mínimo concepto. "De ahí que nos movamos en un círculo perpetuo en derredor de él, puesto que para juzgar algo sobre él necesitamos hacer uso ya de su representación, lo cual es una incomodidad inseparable de él, porque la conciencia en sí no es tanto una representación distinta de un objeto particular cuanto que una *forma de ella*", *Crítica de la Razón Pura*, Losada, B. Aires, 1961, II, p. 83.

(28) *Ibidem*, p. 80-1.

sobre una plataforma metafísica distinta del plano de la experiencia interna y externa.

En RICKERT, especialmente, se ve una apelación explícita a un "yo" *de nadie*, como punto de arranque de una aclaración *concreta* del existente humano. RICKERT ve una oposición entre *la* conciencia y el *contenido* de la conciencia. La conciencia no es *mi* conciencia, no es personal, individual-concreta, sino "conciencia en general" de un *sujeto de conocimiento*. Esta conciencia no se caracteriza por vivencia alguna concreta o contenido de conciencia singular. Es el concepto correlativo de un sujeto, sobre el cual sólo puede enunciarse que tiene conciencia de un contenido. Este concepto de sujeto excluye todo lo que puede ser objeto: es un concepto límite. De suerte que todo hecho psíquico individual (todo lo que "la" conciencia hace mío) debe ser considerado como formando parte del mundo de los objetos. La "conciencia en general" no tiene caracteres objetivables. Ni siquiera puede hablarse de un sujeto individual de percepciones, de sentimientos, de sentimientos o de voliciones, pues toda relación a algo individual es incompatible con el concepto de "sujeto de conocimiento". El percibir y lo percibido, el sentir y lo sentido, el amor y lo amado forman parte de contenidos concretos de conciencia, es decir, de objetos. RICKERT critica todas las doctrinas que conciben el conocimiento como una "relación de", relación entre el sujeto y un objeto trascendente, independiente de aquél. Conocer no es reproducir o intuir reproductivamente un mundo del ser existente en sí, sino que *conocer es juzgar*. La verdad no es una "coincidencia o adecuación". La representación y la cosa representada son ambas objetos y contenidos de conciencia y, por esto, su relación no es la que habría entre un sujeto y una realidad trascendente, sino la que existe entre dos objetos de pensamiento :

c o n c i e n c i a

representación-cosa representada	
(objeto)	(objeto)

s u j e t o

La medida y la verdad del conocimiento (su objeto) no es la realidad externa. Conocer es *valorar* (reconocer un valor). No se trata de la *valoración sensible* del sentimiento de placer, pues su

valor vale para un yo individual en un momento dado; se trata de la *valoración judicativa*: su valor *debe-valer* para todos los tiempos. En el juicio se supone algo que vale eternamente. La necesidad que se me impone en el juicio no es *causal* (del tipo de representaciones), sino *ideal*: un imperativo, un deber-ser en el cual consiste la verdad del juicio. El juicio tiene carácter de necesidad incondicionada. No se puede decir de un juicio que es verdadero porque expresa lo que es. El juicio que expresa algo es verdadero por un deber-ser, trascendente a toda conciencia empírica individual: pues la conciencia en general es una conciencia anónima, universal, impersonal, a la que toda conciencia individual se reduce al expresar un juicio válido. Esta conciencia es lógica y ética (29).

Pues también en la esfera práctica hay un "deber trascendental", un "querer indeterminado".

Pero no "nuestro" pensar y obrar, sino *el* pensar y obrar sin más, la "conciencia en general", es lo que se halla sometido a normas y presupuesto en éstas. "Nuestra conciencia" (la mía, la tuya) es ya un objeto pensado, según las normas del pensar.

En consecuencia, la esfera del sujeto del conocimiento (con su conocimiento impersonal y su querer indeterminado) es distinta del sujeto como alma y del sujeto como cuerpo.

Resumiendo, la instancia gnoseológica del kantismo ha distinguido tres esferas absolutamente heterogéneas, tanto que no sabemos ya por qué se habla de una sola persona.

5. LA INSTANCIA ROMANTICO-VITALISTA

En la última filosofía de SCHELLING (en sus *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1809), el Absoluto —sustituto de la "conciencia en general" kantiana— se convierte en voluntad. Hay en el Absoluto una voluntad racional y una voluntad irracional, fuente ésta del mal y de la culpa. Hay, pues, un desgarramiento original en el Absoluto, el cual abarca luz y tinieblas. La voluntad "clara" lleva el sentido de lo universal, de la organización totalizadora, ordenadora, finalizante; la voluntad

(29) H. RICKERT, *Vom System der Werte*, en "Zeitschr. Logos", 3, 1912.

"ciega" es particularizante, tenebrosa, irracional, dispersa, rebelde al orden. La historia no es más que la lucha de la luz y de las tinieblas, de la voluntad universal y de la voluntad particular. La voluntad va objetivándose, en marcha ascensional, desde la fuerza de la gravedad hasta la autoconciencia y la libertad.

Indudablemente tal concepción da pie para pensar el mundo en estratos de voluntad. La filosofía posterior se encargaría de ello.

En el umbral de la obra *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819, 3.^a ed. 1859) afirma SCHOPENHAUER que "el mundo es mi representación": el mundo que nos rodea sólo existe como representación, o sea, en relación con el ser percipiente; no conozco un sol, ni una tierra, sino únicamente un ojo que ve el sol y una mano que siente el contacto con la tierra. Pero no sólo conocemos el mundo en este sentido, como un toque periférico de fenómenos: también lo vivimos, pues junto a la representación está la voluntad, por la cual entramos en contacto viviente con el mundo en sí. Por voluntad entiende SCHOPENHAUER el querer, el desear, el esperar, el odiar, el resistir, el llorar, el pensar; toda nuestra vida es voluntad. Y el cuerpo mismo no es más que una objetivación de la voluntad: el pie es la voluntad de andar; la mano es voluntad de agarrar; el estómago, voluntad de digerir; el cerebro, voluntad de pensar. La voluntad es el núcleo de todo. La voluntad es ciega, inconsciente. "Al salir de la noche de la inconsciencia para despertar a la vida, se siente como individuo dentro de un mundo sin fin ni fronteras, en medio de otros innumerables individuos, todos anhelando, penando, errando; y como después de un ensueño angustioso, se refugia de nuevo presurosa en la antigua inconsciencia" (30). Esta voluntad es irracional, carente de sentido.

En la capacidad de *compasión* ve la prueba de que los individuos proceden de un fondo vital común indiferenciado. El principio espacio-temporal de individuación es roto por la compasión, mediante la cual adquirimos conciencia del fondo unitario de una vida común indiferenciada. También el *éxtasis* rompe las barreras del principio de individuación, de suerte que llegamos a experimentar la existencia vital como dotada de una extensión sin fin y sin límites. Nuestro intelecto como "facultad de representación" está siempre enturbiado y mediatizado por los espejismos de la in-

(30) *Op. cit.*, II, cap. 46.

clinación. El intelecto se parece a la superficie especular del agua y ésta a la voluntad, cuya agitación destruye la pureza de aquél espejo. De este modo, intelecto y voluntad no están en el mismo plano; la segunda está en un estrato inferior, pero es más potente que aquél.

Esta estructuración dicotómica del hombre es recogida por J. J. BACHOFEN en su libro *Mutterrecht und Urreligion* (1861), en donde trata la historia del mundo como una lucha entre la luz y las tinieblas, el cielo y la tierra, el nacimiento y la muerte, lo masculino y lo femenino. Las existencias masculina y femenina son dos polos de la vida. El sexo femenino se manifiesta como el principio telúrico, representado en la tierra, en la vida dionisiaca, oscura e inconsciente; por el contrario, el sexo masculino se presenta como el principio apolíneo, manifestado en el sol, en la claridad de la forma, en el orden y en la conciencia (31). Conforme a esta concepción metafísico-antropológica, distingue BACHOFEN tres fases en el desarrollo de la sociedad: el *heterismo* (indisciplinado, ubérrimo, dionisiaco: figurado en la vegetación salvaje de la madre tierra y en la generación de las regiones pantanosas, de modo que la mujer queda en trance constante de ser fecundada y el hombre pasa a un segundo lugar anónimo de fecundador ocasional), el *matriarcado* (el orden matrimonial con preeminencia de lo femenino-telúrico) y el *patriarcado* (en que el espíritu se libera de las tenazas de la naturaleza: al principio de la noche sigue el principio del día). No se trata, pues, de una polaridad horizontal, sino estratificacional, jerárquica.

También E. VON HARTMANN afirma un fondo inconsciente como versión del Absoluto cósmico, del espíritu universal, de la sustancia. Los atributos del inconsciente son la voluntad (que es impulso irracional) y la representación o intelecto (que carece de fuerza) (32). Afirma, pues, la primacía de lo irracional o inferior y la impotencia de lo superior. Este pensamiento influiría más tarde en KLAGES y SCHELER. El amor sexual es para HARTMANN un retorno de la vida a sí misma, a su originaria espontaneidad, de la que se había distanciado en el proceso de creación de seres particulares. La vida tiende así a eliminar los límites del ego.

(31) *Mutterrecht und Urreligion*, Selección publ. por Kröner-Verlag, 1927, p. 50.

(32) *Die Philosophie des Unbewussten*, 1.ª ed. 1869, 12.ª ed. 1923.

Hasta aquí, pues, se ha mantenido la distinción de SCHOPENHAUER entre el "mundo como voluntad" y el "mundo como representación". El "mundo como voluntad" es acogido por NIETZSCHE en su concepto de lo *dionisiaco*, como desenfrenada y ebria afirmación de la vida en todas sus manifestaciones. Y el "mundo como representación" es recogido en su concepto de lo *apolíneo*, como expresión de la forma, de la medida, de la individuación que frena y desgarrar a la vida. Pero lo dionisiaco impera sobre lo apolíneo. En su *Zarathustra* y *Más allá del bien y del mal*, lo dionisiaco, la voluntad de dominio es el camino para nuevos valores: el superhombre es su creador. En *El origen de la tragedia* afirma NIETZSCHE que "bajo el místico grito de júbilo de Dionisio es aniquilado el anatema de la individuación y queda abierto el camino que conduce a las matrices originarias del ser", por encima de las fronteras del yo. En el éxtasis dionisiaco (donde el alma está con el dios en trance de "enthousiasmós" o arrebató) se manifiesta la causa primitiva óptica de la vida. Por eso, la actitud antidionisiaca es un puro intelectualismo. Por ello, "toda obra perfecta es precisamente inconsciente e involuntaria; la conciencia expresa un estado personal imperfecto y morboso". El hiato entre conciencia e inconsciente, entre apolíneo y dionisiaco es aquí evidente.

C. G. CARUS intenta encontrar en la región del inconsciente la clave para el conocimiento de la vida psíquica. En el prólogo a la obra de CARUS: *Psyche, zur Entwicklungsgeschichte der Seele* (1846, ed. Klages, 1926), escribe KLAGES: "El inconsciente, las raíces de la conciencia y en este sentido aquello que a cada ser viviente aislado se le comunica de la vida general del universo, en la que con cierta periodicidad se sumerge en estado de sueño y definitivamente en la inevitable muerte, es lo que, dicho con frase gráfica, constituye el pensamiento en el que está basada la psicología de Carus y que le acreditará de una manera imperecedera y fecunda". Y un poco después: "Para Carus, el fundamento de la realidad y del mundo está formado por un inconsciente universal de que se desprenden pasajeramente tanto las formas que carecen de conciencia, como las que la poseen. Estas formas que retornan inevitablemente a su origen disolviéndose de nuevo en el inconsciente son manifestaciones de su esencia, de tal modo que pretender dilucidarlas con el pensamiento sería tan infructuoso como temerario". La vida inconsciente envuelve y conecta a los procesos vitales indivi-

duales. "El inconsciente es el órgano vital general y generalizador que enlaza, tanto a unos individuos con otros, como a éstos con el paisaje, el clima, la tierra, etc." (33).

Miradas en su conjunto, todas estas teorías son una protesta contra la reducción cartesiana del hombre a la conciencia. En esta línea se encuentra también la obra de M. PALAGYI, el cual separa la vivencia sensorial de la conciencia de la vivencia: "Nuestra conciencia perceptiva o bien fluye sincrónicamente con el proceso sensitivo, o existe discordancia entre una y otro. En el primer caso, debería ser nuestra capacidad sensorial de una finura sin límites, lo que está en pugna con todos los hechos de nuestra percepción. No hay más remedio, por lo tanto, que negar a nuestra conciencia perceptiva el carácter flúido de la continuidad" (34). Hay, pues, una vivencia en constante fluir (caracterizada por la discontinuidad y la inconsciencia) y, por encima de ella, unos actos conscientes, discontinuos, cognoscentes. En el sueño y en el desmayo sigue fluyendo la vivencia, mientras el ritmo consciente se interrumpe.

Este hiato, esta dicotomía ha sido acentuada sobre todo por KLAGES. Según él, la vida debe ser tomada en el sentido dionisiaco, del que habla NIETZSCHE. El "eros cosmogónico" (35), lo orgiástico, la vasta y fecunda tierra palpitan en la vida del *alma*. El alma es inconsciente, pasiva, lúdica, ensoñadora. Pero la vida inconsciente, el juego del corazón, lo materno y femenino, el pathos sentimental han sido distorsionados por la conciencia, la cabeza, el intelecto, el deber, lo varonil-activo, en definitiva, por el *espíritu*. "El espíritu 'es', la vida pasa. El espíritu juzga, la vida se vive. El juicio es una acción, la vivencia es una pasión (pathos). El espíritu aprehende el ser, la vida el acontecer" (36). Por el espíritu nos orientamos abstracta y artificialmente en el gobierno de nuestra existencia; por el alma accedemos al mundo animado en su realidad y esencia. De aquí la oposición razón-sentimiento, cabeza-corazón. A través del alma llega inmediatamente la realidad a nosotros. El espíritu, en cambio, como pensamiento conceptual-formal

(33) *Op. cit.*, p. X y XVI.

(34) *Wahrnehmungslehre*, 1924, p. 19.

(35) Es el título de uno de sus libros, quizás el más bello: *Vom kosmogonischen Eros*, 1.ª ed. 1922, 6.ª ed. 1963.

(36) *Der Geist als Widersacher der Seele*, 3 vols., 1929-32, I, 68 s.

(con su afán de dominar y poseer) desfigura la imagen real del mundo, extraviándonos en nuestra configuración personal. El espíritu es ligadura y estrangulación de la vivencia psíquica, es "verdugo o enemigo" (*Widersacher*) del alma. Del fondo del alma brotan las emociones y tendencias que afectan y sobrecogen al hombre, determinando su conducta y su estilo. El fondo anímico tiene un carácter *pático*. Decimos que nos *domina* el miedo, que somos *afectados* por la ira, que estamos *sojuzgados* por el odio, que estamos *arreatados* por la admiración, etc. La voluntad espiritual se destaca de este carácter pático: por ella el hombre se siente como yo central consciente, unitario, moviente. "Por la voluntad es un instrumento meramente formal que no crea nada: es "un peculiar mecanismo de dirección".

Las imágenes vitales del alma tienden a exteriorizarse, a expresarse. Justamente la esencia del histérico consiste en aparentar más de lo que es anímicamente: el histérico quiere producir impresión, sea suscitando admiración, sea "provocando los sentimientos apropiados de la antipatía, del asco, de la repugnancia, del terror e incluso del desprecio" (38). Pero el histérico carece de esa fuerza de configuración, de engendrar imágenes expresivas e impresionantes, pues su sustancia psíquica (su vida, su alma) está seca, empobrecida. Por ello se dedica a emitir lo que en la vida de los demás tiene fuerza expresiva. El histérico sería como un reflector que sólo proyecta las luces exteriores y vive imitando vidas ajenas.

Para KLAGES, pues, "no hay vivencia consciente y ninguna conciencia puede vivenciar nada" (39). El reino del alma es mucho más rico y profundo de lo que aparece en la conciencia. Lo paradójico de estas expresiones estriba en la psicologización de la vida sin conocimiento y sin posible experiencia. Incluso dentro de una teoría de los estratos es posible admitir que la vida antecede ónticamente a la realidad de lo psíquico y por lo mismo no es interpretable con categorías tomadas de aquello.

KLAGES no admite expresamente la estratificación del hombre, dada su concepción del espíritu como antagonista y verdugo del

(37) *Handschrift und Charakter*, 24.ª ed., 1956, p. 14.

(38) En *Die Grundlagen der Charakterkunde*, 1926; 11.ª ed. 1951.

(39) *Der Geist als Widersacher der Seele*, I, 229.

alma. Pero implícitamente recurre a una estratificación, sobre todo, en el capítulo "Contribución a la metafísica de las diferencias de la personalidad" (40). Distingue allí: 1) estrato anímico fundamental, próximo al cuerpo —sensaciones, impulsos, sentimientos animales—; 2) Estrato anímico en sentido restringido —imágenes instintivas, tensiones, sentimientos específicamente humanos—; 3) Estrato espiritual: pensar y querer como funciones del yo. KLAGES valora la idea de los estratos desde el punto de vista diagnóstico: la distinción de zona inferior, media y superior en la escritura refleja evidentemente la respectiva diferenciación de estratos: cuerpo (impulso), alma (sentimiento), espíritu (lo ideal).

También BERGSON, al interpretar el ser como "impulso vital", hace que el estrato de la vida (que es crecimiento orgánico, interior, cualitativo) no pueda ser comprendido por el entendimiento (sometido a la presión de los esquemas, de la abstracción, de la cuantificación). Sólo por la intuición sintonizamos con el estrato vital. Lo material es mera vida petrificada, por lo que lo inferior sólo puede entenderse por lo superior (41). En esto está muy lejos de E. v. HARTMANN.

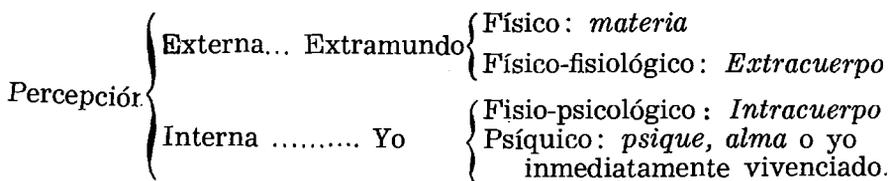
6. LA INSTANCIA FENOMENOLOGICA: ACTOS Y FUNCIONES

La instancia del kantismo se ha prolongado de algún modo en la Fenomenología. Recordemos la antropología de MAX SCHELER, para el que el hombre se estratifica conforme a criterios de *objetivación*: cuerpo (conocido por la objetivación propia de la experiencia interna y externa), alma o psique (conocida por la objetivación propia de la experiencia interna) y espíritu (captable de modo no-objetivo). El objeto de la percepción interna es "el yo". Ahora bien, contra KANT postula SCHELER la idea de que el yo no es exigido a título de condición de posibilidad por la exigencia de los objetos: el yo es un objeto entre los objetos.

(40) En *Die Grundlagen der Charakterkunde*.

(41) Cfr. "De la significación de la vida. El orden de la naturaleza y la forma de la inteligencia", cap. III de *La evolución creadora*, ed. Aguilar, OE, 1963, pp. 660-738.

La percepción puede tomar dos direcciones: hacia el exterior o hacia el interior. El siguiente esquema ahorrará prolijas explicaciones:



El ámbito barrido por la percepción es objetivo y condicionado. Justamente, en Max SCHELER la *reducción* fenomenológica o *epokhé* tiene el sentido de prescindir de todo aquello que es condicionado, objetivado, para lograr lo incondicionado, fuente de la objetividad. Al desaparecer la corporalidad y el yo bajo el mordiente de la reducción quedan únicamente los diferentes *actos*, en su naturaleza original de actos. Estos actos —tan distintos como el entender, el sentir y el amar— requieren, en virtud de su esencia, un ejecutor: la *persona*. La persona no es una realidad psíquica, ni una realidad física: es psicofísicamente indiferente. La persona viene exigida únicamente por la esencia de los diversos actos intencionales; la persona hace posible esos actos y su legalidad. "La persona es la unidad concreta y esencial de actos de la esencia más diversa, que en sí antecede a todas las diferencias esenciales de actos (y en particular a la diferencia de percepción exterior e íntima, querer exterior e íntimo sentir, amar, odiar, etc., exteriores e íntimos). *El ser de la persona "fundamenta" todos los actos esencialmente diversos*" (42). La persona no es una sustancia que permanezca a través del tiempo en las diversas vivencias del yo, sino que más bien efectúa su existencia viviendo sus propios actos posibles. No es posible objetivarla o captarla en los actos que está en trance de vivir. La persona no puede ser jamás objeto de acto intencional alguno: por su misma esencia no está *dada* en modo alguno. Sólo la persona opera actos, no el yo. En el ámbito del yo y de la corporalidad sólo hay *funciones*:

La persona es forma de	actos	}	<i>funciones</i>
El yo es forma de	<i>vivencias</i>		
La corporalidad es forma de ...	<i>sensaciones orgánicas</i>		

(42) *Ética*, trad. H. Rodríguez Sanz, Rev. Occidente, Madrid 1942, II, p. 175.

1.—*Persona*. SCHELER distingue cuidadosamente actos y funciones. Estas no pertenecen al plano de la persona, sino al del yo: las funciones son psíquicas, los actos son no-psíquicos. Las funciones se efectúan de modo impersonal, proyectadas en el ámbito de la corporalidad y del perimundo; en cambio los actos son efectuados personalmente, proyectados no a un perimundo, sino a un mundo. Mientras que los actos brotan de la persona atravesando el tiempo, las funciones pertenecen al plano del tiempo fenoménico. Al ser los actos psicofísicamente indiferentes, pueden tener por objetos a realidades físicas y psíquicas. Así, pues, la persona vive y existe únicamente en la efectuación de actos intencionales, excluyendo por su propia esencia el ser "objeto". Si por la persona se manifiestan las estructuras objetales, si es unidad concreta de actos relacionados a un mundo, si es psicofísicamente indiferente e inobjetivable, entonces no puede ser derivada a partir de la vida, por maduración o evolución. Sólo se es persona en la parte central y superior del hombre: el *espíritu*, que se define por las notas de *trascendencia* (capacidad de ir más allá de sí mismo y de toda vida), *intencionalidad* (facultad de apertura dinámica a lo otro como tal, sean esencias o valores), *actualidad* (es la esfera total de los actos y forma concreta de todo existir personal), *perfectibilidad* (capaz de revelar nuevas esencias —aspecto ontofánico— y capaz de revelar a Dios en el mundo —aspecto teofánico—), *individualidad* (no es trascendental-universal), *personalidad* (abierto a los demás) y *concreción* (no es espíritu-razón o lógico). Tres esferas de actos definen al espíritu: *sentir* (como acceso a las esencias alógicas o valores), *conocer* (como acceso a esencias significativas) y *querer* (como relación con el mundo concreto).

2.—*Psiquismo*. Está caracterizado por la *inclusión mutua en el yo* de los hechos o funciones que allí tienen lugar. Lo psíquico es *inextenso*, a diferencia de los fenómenos físicos. El yo es la "inclusión mutua" de los fenómenos internos: forma unificante de la diversidad psíquica; no es, pues, una sucesión o yuxtaposición de hechos psíquicos en el espacio-tiempo. Sólo por el efecto disociante de la corporalidad tiene lugar una "exclusión mutua" en el psiquismo. Aunque está en relación con el mundo externo (extramundo), no está regido por una ley causal-natural. No obstante, los fenómenos psíquicos forman un encadenamiento de tipo especial, regido exclusivamente por una *motivación interior*. Lo que

permanece entonces del mundo de las vivencias es efectivamente un conjunto de fenómenos inmanentes que se incluyen mutuamente. Lo psíquico (*das Seelische*) es simplemente el objeto de la percepción interna, es decir, el yo con la diversidad de fenómenos ajenos al cuerpo propio; los fenómenos psíquicos no "duran", ni están "localizados" espacialmente. El yo, como forma de las vivencias, no es un principio inmutable, fijo e inalterable detrás de las vivencias: no es un yo sustancia o un yo-cosa. Tampoco se identifica con la corriente psíquica, ni es una suma de experiencias: toda experiencia interna supone un yo que experimenta la vivencia. No es una función unificadora o identificadora de objetos (como quería KANT: el yo de la apercepción trascendental). Los objetos poseen por sí mismos una identidad y unidad originarias y es esa estructura objetual unitaria e idéntica la que regula la orientación de los actos. El yo no es condición de posibilidad de todos los objetos, pues él mismo es un objeto. Siendo el yo esencialmente objetivable, queda excluido como constituyente de la persona espiritual.

3.—*Corporalidad*. Es la esfera más alejada del centro espiritual de los actos; está regida por la causalidad psicofísica empírica. El cuerpo propio es objeto de una *objetivación* científica.

La corporalidad (*Leiblichkeit*) es un dato intuitivo inmediato, como *totalidad* hecha de constituyentes materiales: no es una suma. Por ser la dimensión más alejada del centro espiritual, está en relación con el *perimundo* (perimundo=selección de contenidos determinados del mundo como tal, seleccionados en función de un significado para una unidad propio-corporal). Se da "antes" (no en sentido temporal, sino en el de la constitución) de toda percepción *externa* (que tiene como correlato el *extracuerpo*) e *interna* (que tiene como correlato el *intracuerpo*); se da antes de toda sensación orgánica: es el trasfondo consciente de todas las sensaciones orgánicas. El fenómeno de la *Leiblichkeit* no es físico, ni psíquico; se da en estricta independencia de la percepción externa o interna. Sólo posteriormente se subdivide en objeto físico (extracuerpo) y psíquico (intracuerpo).

Por la percepción interna captamos la presencia y existencia de la corporalidad como vivenciada desde el interior anímico (intracuerpo). Por la percepción externa captamos la "existencia objetiva" del mismo (extracuerpo). Pero existe una identidad funda-

mental de la corporalidad como objeto de intuición inmediata y primitiva. La corporalidad no es el producto de una combinación posterior o de un ajuste aditivo de intracuerpo y extracuerpo, puesto que la experiencia primitiva del cuerpo como tal precede y posibilita aquella posterior bifurcación.

En resumen: la corporalidad es *forma* de las sensaciones orgánicas. El tipo de relación que guarda con esas sensaciones no es la de un *todo* con sus partes, ni la de un *conjunto* de relaciones con sus fundamentos, sino la de una *forma con sus constituyentes*.

En lo que concierne a la relación que liga al cuerpo propio la diversidad del yo, sólo existen dos respuestas posibles: a) La del *asociacionismo o atomismo psicológico*, según la cual el cuerpo asocia realidades elementales anímicas, originariamente separadas entre sí, para constituir formas unitarias, llegando a la asociación vinculativa del "yo": el yo se identifica entonces con un conglomerado de procesos unívocamente ligados a estímulos del cuerpo. b) La de SCHELER, según la cual hay una diversidad psíquica que representa una auténtica "inclusión mutua en el yo", un ser auténtico de la vivencia "en" el yo y no fuera de él. La corporalidad no asocia una supuesta atomización de elementos, sino que "disocia" la "inclusión mutua del yo". El papel de la corporalidad no consiste en reunir, sino en disociar y dividir esta diversidad, incluida en el yo, en piezas separadas constituidas por cada una de las vivencias psíquicas. Por tanto, el cuerpo no tiene función asociante, sino fragmentante respecto de las unidades primitivas del yo.

SCHELER afirma que hay un contacto del espíritu con las cosas, el cual no se hace por medio de la organización ensorial de nuestro cuerpo; contacto que es originario y unitario, frente a la multitud de las funciones sensibles: "Los sentidos sólo descomponen (*zerlegen*) de múltiples maneras ese contacto de nuestro espíritu. No son creadores, sino sólo analizadores de la intuición total unitaria, espiritual, del mundo dado" (43). "La teoría del conocimiento humano encuentra que los sentidos, condicionados corporalmente, no dan el constituyente positivo de la intuición del mundo, sino que sólo seleccionan con un sentido finalista para ser-

(43) *Vom Ewigen im Menschen* (Gesammelte Werke, Band 5), Francke, Bern, 1954, p. 196.

vir al organismo" (44). De aquí se desprende que el cuerpo cumple para la vida psíquica la cuádruple función de *mediador* (gracias a él se da la percepción externa e interna), *analizador* (fragmenta y específica las vivencias que integran la percepción interna), *catalizador* (una emoción cuya exteriorización expresiva se inhibe, pronto se disipa) y *limitador* (circunscribe el área de lo efectivamente vivido e incluso la vida misma en cuanto fenómeno cósmico). Sólo por la inserción en la corporalidad, la corriente intuitiva unitaria se ramifica en los actos de percepción sensorial, recuerdo, expectación.

SCHELER hace su más importante aplicación de esta teoría estratificacional en la clasificación de los *fenómenos afectivos* (45).

En primer lugar, estudia los *sentimientos sensoriales*, como fenómenos de transición entre la sensación y los sentimientos propiamente dichos. Los "sentimientos sensibles" (K. STUMPZ) están encardinados a determinados órganos o partes de la superficie corporal y vienen acompañados de sensaciones características, no dirigidas a un polo intencional. No pertenecen directamente a la persona, ni la transverberan tan inmediatamente como la tristeza, la melancolía y la felicidad. No se mezclan con la conciencia corporal en general, pues sólo se experimentan como estado-situación de una parte del cuerpo: son expresión de un fenómeno actual, puntual, momentáneo. Finalmente, no tienen "continuidad de sentido" en el comportamiento, como la tiene el fenómeno retrospectivo de arrepentimiento.

Los *sentimientos vitales* se refieren a la corporalidad. No se relacionan con determinados órganos o partes del cuerpo. Representan la conciencia sentimental del cuerpo. De este modo, la corporalidad tiene siempre un determinado tono: placentera-molesta, vigorosa-débil, sana-débil. Tampoco pertenecen estos sentimientos directamente a la persona, como se puede apreciar si comparamos la tristeza (personal) y la debilidad (vital). Se distinguen de los sentimientos sensibles por no darse en "exclusión espacial": forman una vivencia unitaria de la propia corporalidad. Siempre muestran una dirección temporal: significan un "incremento" o un "descenso" de la fuerza vital. Tampoco son "puntuales": im-

(44) *Ibidem*, p. 212.

(45) *Etica*, II, 24-37.

plican el transcurso histórico del existente humano en cuanto corporal. Un fuerte agotamiento perdura *todavía* (retrospectivamente), mientras se prepara *ya* (prospectivamente) un nuevo despliegue de la vitalidad.

Los *sentimientos anímicos* o psíquicos son afecciones del yo. En estos sentimientos se da inmediatamente como objeto la propia situación o estado del yo. Este nivel tiene, frente al del sentimiento vital, una innegable —aunque relativa— autonomía. En los sentimientos vitales existe una cierta "veleidad"; pero el hombre maduro alcanza una cierta autonomía frente a ellos, siendo determinado principalmente por sus sentimientos anímicos. Están motivados estos sentimientos por la comprensión de valores supravitales. Son sentimientos intencionales, en sentido propio. El valor es el correlato objetivo del sentir intencional.

Los *sentimientos espirituales* se refieren a la persona. En ellos desaparece cualquier resto de "estado" o "afección", o sea, el yo y sus estados psicofísicos se esfuman. Sentimientos como la felicidad y la desesperación, atraviesan todos los contenidos vivenciales particulares. Pueden aparecer en conexión con una motivación determinada; pero los motivos mismos tienen carácter secundario: ningún valor, excepto el de la propia persona, puede motivarlos. No estamos desesperados de la misma manera que estamos contentos. La desesperación es expresión profunda de nosotros mismos. Los sentimientos espirituales son sentimientos metafísicos y religiosos del propio sí-mismo. No hay en ellos una orientación intencional de la persona hacia un ámbito del ser; su único correlato es el ser mismo de la persona. Representan la plenitud emocional más céntrica del hombre. La conciencia sentimental del propio valor determina la dirección moral del propio carácter adquirido. O sea, el valor de la persona y su plenitud emocional atraviesan y hacen dependientes de ellos a todos los sentimientos que acompañan a los actos. De aquí que la máxima clásica: "quien tiene una buena voluntad, es bienaventurado", tiene que ser invertida: "Sólo la persona bienaventurada puede tener una buena voluntad; sólo la persona desesperada puede ser mala en sus acciones".

Entre un sentimiento de felicidad, otro de contento y otro de bienestar hay diferencias profundas, esenciales, o sea, diferencias de estrato. Varios de estos sentimientos pueden coexistir en el mismo acto de conciencia, de modo que a veces posean características

distintas, positivas y negativas: una profunda felicidad en el nivel espiritual puede estar acompañada en niveles inferiores por un dolor corporal. De ahí la *autonomía de los estratos*. Los sentimientos de rango superior o inferior no son entre sí ni distintos ni iguales, sino *incomparables*: a cada especie de actos sentimentales corresponde un estrato. De ahí también la *profundidad* jerárquica de los estratos: los superiores transverberan las demás regiones del existente. Finalmente, hay una relación de *fundamentación* entre los estratos: el ser del grado inferior es un supuesto necesario, pero no suficiente, del ser del inmediatamente superior, aunque el superior es independiente, por esencia, del inferior.

La teoría de SCHELER es estrictamente fenomenológica; se abstiene de hablar sobre un soporte material u orgánico de los estratos y describe sólo lo que se *da objetivamente* en la propia vivencia del sujeto. Así, pues, la teoría de los tres niveles humanos está ligada a la idea de "objetivación": si una cosa puede ser objetivada, se aleja entonces del centro espiritual del hombre; y cuánto más sea objetivada, tanto más alejada estará. La persona es la esencia a la que se ligan todos los actos del ser humano y es inaccesible al conocimiento teórico-objetivante. Este punto de partida no tiene el carácter de una gran hipótesis o de un concepto metódico, sino el de un *supuesto apriorico-material* de toda Antropología fenomenológica. Las funciones humanas no descansan todas sobre un mismo nivel, sino que fluyen de distintos centros estratificados de la personalidad total.

Con innegable influencia de RICKERT y SCHELER ha elaborado J. ORTEGA Y GASSET de modo bastante difuso una teoría tripartita de los estratos: *vitalidad, alma y espíritu* (46).

La *vitalidad* es la porción de psique infusa en el cuerpo. En ella se funden y de ella emanan y nutren lo corporal y lo espiritual. El cuerpo del hombre se conoce de dos maneras: una por fuera (el extracuerpo), otra por dentro (el intracuerpo). El intracuerpo es el paisaje interno que a cada cual le ofrece su propio cuerpo.

El *alma* se caracteriza porque sus fenómenos no ocupan tiempo: sentimientos y emociones, deseos, impulsos y apetitos. Nacen y mueren con nosotros, pero no dependen de nuestro yo. No es un yo, sino un mí: se trata de una esfera dilatada, dentro de la cual

(46) En *El espectador*, Bibl. Nueva, Madrid 1966, pp. 703-753.

nacen sentimientos y deseos. El mí corporal es aún más extenso, pues constituye una película adherida, de un lado, a la esfera del alma, y del otro, a la forma del cuerpo material.

El *espíritu* está constituido por el conjunto de actos íntimos de que cada uno se siente autor y protagonista. No es un mí, sino un yo, un centro de actividad responsable, pues se halla representado por la voluntad y por el pensamiento. Los fenómenos espirituales no duran, son actos puntuales, discontinuos. El yo espiritual tiene carácter puntual, pues no se pueden tener dos voluntades a un mismo tiempo.

7. LA INSTANCIA ONTOLOGICA

Por su parte, SCHELER cree en la unidad metafísica de la vida en todos sus aspectos. Pero el espíritu no es el producto de una evolución biológica, ni una sublimación de la vida. El cuerpo y la vida son únicamente condiciones de existencia de la persona y, al mismo tiempo, la materia de su organización exterior. Ahora bien, sólo una *relación dinámica* —pero no sustancial— une el elemento espiritual al elemento corporal del hombre. El hiato infranqueable entre espíritu y vida tiene un papel determinante en las obras últimas de SCHELER. En *El puesto del hombre en el Cosmos* esta oposición es la de *potencia de impulsión* (Drang) e *impotencia espiritual* (Geist). El *Drang* es una especie de impulso afectivo, potencia irracional que está en el corazón de la vida. Estas potencias inferiores y no espirituales son las que mantienen al ser humano. Es un error pensar que "las formas del ser, cuanto más altas son, más aumentan no sólo en sentido y valor, sino también en fuerza y poder" (47). El espíritu es impotente: carece de eficacia y aptitud para ser un principio de realización; no puede por sí mismo realizar las ideas y los fines que concibe: tal poder sólo puede recibirlo de las tendencias. "Originariamente, lo inferior es poderoso, lo superior es impotente" (48). "El 'no' que el espíritu opone a la realidad efectiva... le confiere aptitud y energía para exteriorizarse. El espíritu como tal, en su forma pura, no tiene origina-

(47) *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Francke-Verlag, Bern-München, 1962, p. 64-65.

(48) *Ibidem*, 66.

riamente potencia alguna, ni fuerza, ni actividad. Para poner en su haber el mínimo grado de actividad necesita esa ascésis, esa represión de las tendencias y una sublimación concomitante" (49). La voluntad espiritual no es una fuerza positiva de realización, la cual reside en los factores no espirituales. "Un querer auténtico, considerado como causa, se reduce siempre a un *non-fiat* o a un *non-non-fiat*" (50), pero frente a la realización no puede pronunciar un *fiat* que se le atribuye como efecto. "La corriente de las fuerzas y la eficiencia, única que puede poner la existencia y los modos accidentales de ser, no corre, en este mundo que habitamos, de arriba abajo, sino de abajo arriba" (51). Esta es la idea ontológica que N. HARTMANN recogió.

N. HARTMANN hace preceder al análisis de las categorías que rigen los distintos estratos una teoría ontológica de la "posibilidad" y de la "necesidad". En la necesidad quedan incluidos los otros modos del ser —efectividad y posibilidad—, negándolos como tales. La necesidad se identifica con la realidad actual o efectividad. Una cosa sólo es posible cuando están presentes todas sus condiciones. Pero es claro que no sólo será posible, sino también *real* y *necesaria*. El modo de la efectividad es el fundamental: "la imposibilidad A significa que A no *puede-ser*; su posibilidad significa que A *puede-ser*; su necesidad, que A *debe-ser*. Así, el no-poder, el poder y el deber, se refieren a un ser que es un fundamento y su núcleo fundamental" (52). La realidad efectiva se caracteriza por una completa, absoluta y necesaria *determinación*. HARTMANN se aplica a descubrir las formas y las leyes de la determinación en los análisis categoriales de su *Aufbau*. Las categorías son principios inmanentes en el mundo y formas de su determinación necesaria. El supuesto del análisis categorial es la *estratificación* del mundo en una serie de planos. "No basta para ser un *estrato* ser un miembro de una serie gradual; le es inherente también el destacarse de los estratos vecinos —en la medida en que existen sobre o bajo él—, si no por un hiato, sí por la diversidad de las categorías instauradas por él. Siempre le es inherente, pues,

(49) *Ibidem*, 56-57.

(50) *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, Der neu Geist-Verlag, 1926, p. 164.

(51) *Die Stellung*, p. 65.

(52) *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Walter de Gruyter, Berlin, 1937, Sect. II, cap. 7, b.

una cierta sustantividad, pero siempre también la dependencia respecto del estrato inferior que lo sustenta" (53). Hay tres cortes en la gradación del mundo real, los cuales dan lugar a cuatro estratos: corte entre lo orgánico y lo psíquico (54), corte entre la naturaleza inorgánica y la naturaleza orgánica (55), corte entre el ser del espíritu y el de los actos psíquicos (56). Los cuatro estratos tienen en común las siguientes categorías: *temporalidad, procesualidad (devenir), determinación o nexo causal y acción recíproca*. Mientras que la *espacialidad* afecta a lo anorgánico y a lo orgánico, en cambio lo psíquico y lo espiritual son *inespaciales*. En el estrato anorgánico inhieren las categorías de relación matemática, sustancialidad material, causalidad (en el sentido de movimiento, alteración, ley natural, fuerza y complejo dinámico); sus estructuras no se reproducen, sino que sólo se regulan por oscilación en torno a un equilibrio previamente establecido. En el estrato de lo orgánico encontramos las categorías de formatividad y procesualidad (lo que da lugar a las categorías de asimilación, autorregulación, regeneración y reproducción), así como la de sustancialidad material (secundariamente, la de relación matemática). En el estrato de lo psíquico está la *conciencia individual* o todo lo que es objeto del darse (mediato) interiormente el yo a sí mismo; aquí hay vida psíquica interior, conciencia y autodeterminación activa; la corriente de la conciencia es un *continuum* (periódicamente interrumpido), pero hacia fuera está absolutamente cerrada. Vemos, pues, en lo psíquico un corte radical, en el que se suprimen la espacialidad, la sustancialidad material, las leyes naturales, la relación matemática. La conciencia sólo afirma su unidad (de percepción, imaginación, memoria, emociones, tendencias, etc.) dentro de una vida humana, surgiendo de nuevo en ca-

(53) *Der Aufbau der realen Welt*, Walter de Gruyter, Berlin, 1939, II parte, Sect. I, cap. 20, e.

(54) "Lo orgánico... sigue siendo una estructura espacial y material; los procesos y contenidos psíquicos, por el contrario, son algo expresamente inespacial e inmaterial. Y a esta oposición responde la diversidad de la manera de darse: el darse exterior de las cosas localizadas en el espacio interior de los actos psíquicos como pertenecientes al sujeto"; *ibidem*, d.

(55) "Con el comienzo de las funciones vitales se instauran necesariamente leyes propias de estas funciones"; *ibidem*.

(56) "Es un descubrimiento tardío el de que tiene realidad todo lo temporal, aun cuando no sea ni espacial, ni material. De hecho están los diversos dominios de la vida del espíritu muy distantes de tener un mero ser ideal: el lenguaje, el saber, el derecho, la costumbre, todos ellos tienen su surgir y perecer histórico-temporal"; *ibidem*.

da individuo; no se trata del interior de un complejo que pueda concebirse partiendo de sus elementos; tampoco se trata de la unidad predeterminativa de un ente que se regula y dirige por sí mismo, como es el caso con el organismo. Se trata de un mundo interior inespacial, inmaterial, en medio de la naturaleza espacio-material, dinámica y orgánica, pero cerrada frente a ella como esfera sin posibilidad de abrirse. El interior psíquico es un para-sí, cerrado a todo lo demás. Finalmente, en el estrato de lo espiritual están los contenidos que *trascienden la vida individual* (lenguaje, saber, valoración, derecho, etc.); se caracteriza por la inmaterialidad, la comprensión de los valores, la libertad, el arrojo, la previsión y la actividad teleológica. El espíritu une allí donde la conciencia separa: es la parte del ser por la que penetran los valores, zona de contacto de lo humano con lo ideal (57).

La división dada con los tres cortes en la fábrica del mundo real "tiene algo de inmediatamente evidente... Aquí no se trata de caracteres difícilmente apresables de los dominios o de los datos, sino de diferencias corrientes que son tan bien conocidas del pensar práctico de la vida diaria como del pensar crítico de la ciencia" (58).

Existen entre los estratos diferencias tan radicales que hacen imposible toda concepción unitaria del tipo de la evolutiva, sea en el sentido de la "evolución creadora" de BERGSON, sea del tipo finalista que subordina la totalidad del ser a la realización de su plano más alto. La legalidad categorial que estructura lo real se basa en cuatro axiomas, de los cuales se desprenden otros tantos grupos de leyes.

1.—*Axioma de vigencia*: "Las categorías sólo son lo que son en cuanto principios de algo; sin su *concretum* no son nada, al igual que éste nada es sin ellas" (59). El valor de una categoría de la realidad es una determinación necesaria y todo plano del ser está perfectamente determinado en su plenitud y concreción por las categorías que lo presiden. De aquí las cuatro leyes siguientes (60).

(57) *Das Problem des geistigen Seins*, Walter de Gruyter, 1962, pp. 45-50.

(58) *Der Aufbau...*, II parte, Sect. I, cap. 28 § e.

(59) *Ib.*, III parte, Sect. I, cap. 42, § c.

(60) *Ib.*, III parte, Sect. I, caps. 43 y 44.

1.1. *Ley del principio*: El ser de una categoría se agota en ser principio.

1.2. *Ley de la validez en el estrato*: El poder determinante de una categoría no admite excepciones, dentro de los límites en que ella rige. Por tanto, su validez es necesaria.

1.3. *Ley de pertenencia a un estrato*: La correspondencia del estrato se refiere a los límites en que se efectúa la determinación categorial, confinados al *concretum* correspondiente (61).

1.4. *Ley de predeterminación del estrato*: La vigencia de una categoría no sólo es necesaria, sino también suficiente; todo lo que hay en lo *concretum* con carácter de principio está íntegramente predeterminado por las categorías de su estrato.

2. *Axioma de coherencia*: Las categorías "no existen aisladamente, por sí mismas, sino sólo vinculadas con el estrato de categorías: están enlazadas y codeterminadas por él" (62).

2.1. *Ley de vinculación*: Las categorías que determinan un *concretum* actúan juntas y no por separado, formando, de este modo, la "unidad de determinación".

2.2. *Ley de la unidad del estrato*: Las categorías de una capa ontológica constituyen una unidad indisoluble, por estar vinculadas entre sí.

2.3. *Ley de la totalidad del estrato*: Esa unidad tiene carácter estructural, y no puede consistir en la suma de elementos independientes entre sí, sino en un todo que es previo a ellos (63).

2.4. *Ley de implicación*: Dentro de un estrato, cada categoría implica las restantes; la totalidad del estrato retorna en cada miembro.

(61) "Quien pretende explicar la vida orgánica por fuerzas y conexiones causales mecánicas, quien pretende concebir la conciencia por medio de procesos fisiológicos o el *ethos* del hombre por medio de las leyes de los actos psíquicos peca contra esta ley... Todavía hay mayor extravío cuando se interpreta el ser material y físico a la manera del organismo, o incluso teleológicamente por analogía con la conciencia activa"; *ibidem*, III, Sect. I, cap. 44 § b.

(62) III parte, Sect. I, c. 42 § c. Para las leyes de coherencia, cfr. III parte, Sect. II, caps. 45 y 46.

(63) "No hay ninguna ley de totalidad de todas las categorías; hay sólo la ley de totalidad de cada uno de los estratos de categorías... Si no fuese así, tendría que haber también en el movimiento mecánico finalidad, previsión, previa determinación, etc."; *ibidem*, cap. 46 § c.

3. *Axioma de estratificación*: "Las categorías del estrato inferior están contenidas en los estratos superiores; pero no a la inversa, es decir, éstos en aquéllas" (64).

3.1. *Ley del retorno*: Las categorías de un estrato pueden retornar a otro superior, aunque dentro de él pierdan poder determinante. Las categorías superiores, en cambio, no se repiten o retornan a las inferiores: la dirección del retorno es, por tanto, irreversible (65). Existe *sobreconformación* cuando en el plano superior se conservan todas las categorías del plano inferior; existe *sobreconstrucción* cuando el plano superior asume sólo algunas de las categorías del plano inferior (66). Ahora bien, por encima de lo psíquico no hay relaciones de sobreconformación; el ser espiritual no está en relación de sobreconformación con lo psíquico, sino en una relación de sobreconstrucción (67).

3.2. *Ley de variación*: Las categorías inferiores modifican su naturaleza al ingresar en un estrato más alto, de modo que, en general, dejan de ser principios determinantes para convertirse en elementos de la estructura superior.

3.3. *Ley del novum*: La categoría superior tiene carácter estructural, por lo que no se agota en la suma de los elementos que la componen, es decir, los de los estratos más bajos. La novedad de cada capa óptica impide la reducción de una a otra y la transición continúa entre ellas. Lo orgánico no puede comprenderse por lo físico, ni lo psíquico por lo orgánico.

3.4. *Ley de la distancia de los estratos*: El paso de un nivel a otro se produce por saltos.

4. *Axioma de dependencia*: "Dependencia sólo existe unilateralmente como dependencia de las categorías superiores respec-

(64) III parte, Sect. I, c. 42; para las leyes de estratificación, cfr. III parte, Sect. III, caps. 50-54.

(65) "Es perfectamente cierto que no puede existir ser espiritual sin vida psíquica, pero de aquí no se sigue de ninguna suerte que retornen los procesos psíquicos dentro del orden de contenidos de la vida del espíritu"; *ibidem*, c. 51, § b.

(66) "Las formas espaciales y los procesos espacio-temporales de lo orgánico no entran como "materia" en la vida psíquica, no siendo "sobreconformados" por los actos y contenidos psíquicos. La relación es aquí otra: el ser psíquico se eleva sin duda sobre el orgánico, pero sólo como una "sobreconstrucción que abandona el material del grado inferior. Sus contenidos son el resultado de dar forma a otra materia"; *ibidem*, § d.

(67) "Los actos psíquicos no son elementos de los contenidos espirituales, sino sólo sostenes de éstos"; *ibidem*, § e.

to de las inferiores; pero es una dependencia meramente parcial que deja un amplio espacio libre a la autarquía propia de las categorías superiores" (68). De suerte que la conciencia está sustentada por el organismo y el espíritu por la estratificación entera.

4.1. *Ley de la fuerza* (ley fundamental): "Las categorías superiores suponen siempre una serie de inferiores, sin estar por su parte supuestas en éstas. La dependencia categorial impera, pues, exclusivamente de las inferiores a las superiores, pero no a la inversa. Si se designa el ser fundante o ser condición propia de una categoría como su "fuerza" y el ser condicionado o el ser dependiente como su "debilidad", puede formularse brevemente la ley así: las categorías inferiores son en la relación de los estratos siempre las más fuertes, las superiores siempre las más débiles. Esta relación impera irreversiblemente en toda la estratificación. Fuerza y altura se hallan en razón inversa en todo el reino de las categorías". El grado superior tiene siempre un fundamento óptico (69).

4.2. *Ley de la indiferencia*: "El estrato inferior de categorías es sin duda base del superior, pero no se agota en ese ser base. Aun sin el estrato superior es un estrato de principios autárquicamente predeterminantes. También en su totalidad está condicionado sólo *desde abajo*, no *desde arriba*. Es indiferente a todo lo superior. El ser inferior no tiene en sí ningún destino a llegar al superior; se conduce como indiferente a toda sobreconformación y sobreconstrucción. En esto consiste su autarquía como estrato". El espíritu carece de fuerza (70).

4.3. *Ley de la materia*: "Dondequiera que en la estratificación existe retorno y sobreconformación es la categoría inferior sólo "materia" para la superior. Aunque sea la más "fuerte", va la dependencia de la superior respecto de ella sólo hasta restringir la índole peculiar de la materia el espacio disponible para la conformación superior. La categoría superior no puede conformar con la materia inferior todo lo que quiera, sino sólo lo que es posible en tal materia".

(68) III parte, Sect. I, c. 42; para la formulación de las leyes de la dependencia, cfr. III parte, Sect. IV, c. 55 § d.

(69) "Siempre está el grado superior de ser sustentado por el inferior, no flotando jamás para sí en el vacío, sin fundamento óptico"; *ib.* c. 56 § a.

(70) "Lo inferior, lo alejado de todo sentido, valor y espíritu, es lo más fuerte, independiente y fundamental"; *ib.*, c. 57 § d.

4.4. *Ley de la libertad*: "Si las categorías superiores sólo están condicionadas por las inferiores en cuanto a la materia (o incluso sólo en cuanto al fundamento), son, a pesar de su debilidad, necesariamente "libres" (autónomas) en su *novum* frente a las inferiores. Lo *novum* es justo una conformación de índole nueva, de contenido superior. Esta superioridad constituye el ser más alto, lo mismo si los elementos más bajos están sobreconformados que si están sobreconstruídos. Libertad la tiene exclusivamente lo más débil frente a lo más fuerte por ser lo más alto. No tiene por lo tanto su libre espacio "en" lo más bajo, sino "sobre" ello. Pues como lo más bajo sólo es elemento de lo más alto y en cuanto tal permanece indiferente a su sobreconformación (o sobreconstrucción), es necesariamente ilimitado por encima de ello el espacio de lo más alto". Aunque pueda hablarse —y con razón— de una intervención de lo superior en lo inferior desde el punto de vista de la actividad (el espíritu interviene tanto en la vida orgánica —criando plantas y animales, etc.— como en el mundo psíquico —educando la vida impulsiva, creando hábitos, etc.—, no obstante cabe preguntarse si se da una intervención de la conformación superior en lo que hay con carácter de *principio* en la inferior. Para HARTMANN, esto no puede ser (71).

8. LA INSTANCIA ESTRUCTURAL-FUNCIONAL DE LA PSICOLOGIA ANTROPOLOGICA

Las escuelas psicológicas que han optado por admitir una estratigrafía en el hombre pretenden integrar —a nuestro juicio, de modo poco crítico— una instancia fenomenológica, una instancia estructural-totalizante (en polémica contra el atomismo psicológico), una instancia filo-ontogenética, una instancia sustractiva (al estilo kantiano), una instancia psicoanalítica y una instancia ontológica.

a) La instancia *fenomenológica* veíamos que estaba fundada en la vivencia de autodistancia, o sea, de un yo espontáneo-activo

(71) "Intervenir en un estrato del ser es algo enteramente distinto de intervenir en sus leyes y estructura categorial. El espíritu... no tiene poder de ninguna especie sobre la conformación categorial inferior"; *ib.*, c. 60 § a.

y un yo receptivo-pasivo. Fenomenológicamente es aceptable la distinción de un estrato activo y un estrato pático en el sujeto. El estrato pático "lleva en sí el sello de lo ajeno al Yo. En los movimientos afectivos somos sojuzgados por algo; en los instintos y tendencias somos impulsados o atraídos y llamados por algo. Las tendencias y los sentimientos proceden de un fondo psíquico que está fuera de los límites de la introspección... A diferencia de esto, en el pensamiento y en la voluntad se percibe el Yo como punto de partida e iniciador de los procesos psíquicos. Merced a la voluntad el hombre se siente centro consciente unitario del Yo, no impulsado y gobernado de un modo pático, sino dirigiendo activamente: no como movido, sino como moviente. Del mismo modo, el pensamiento es también sentido como proceso activo del Yo consciente" (72). Estas palabras de LERSCH llevan ya una instancia sustractiva (lo pático como "lo ajeno al yo"); pero si miramos la descripción como una vivencia de autodistancia, nada tendremos que objetar.

b) La instancia *estructural-totalizante* ha sido introducida en polémica con la defectuosa fundamentación de la antigua psicología (la llamada "psicología de salón"), de corte cientista; ésta manifestaba en su clasificación de la vida psíquica una limitación fundamental, al disponer en *un sólo plano horizontal* las sensaciones, las representaciones, los pensamientos, los sentimientos, los deseos y las voliciones. Kurt STRUNZ, en su obra *Ueber die 'vertikale' Ordnung der seelischen Dispositionen* (73), expresó la necesidad de añadir a la disposición horizontal otra vertical de las funciones y disposiciones psíquicas, diferenciando las inferiores (más profundas) de las superiores (más elevadas). Por una parte, los miembros de un estrato no están situados uno al lado del otro, formando mosaico, sino que presentan una articulación, una estructura (relación entre los miembros de una totalidad no-aditiva, sino integrativa —en nexo funcional interno—, en cuanto que están ordenados jerárquicamente en supra y subordinación; todo lo contrario, pues, de una asociación). Los estratos son, así, *estruc-*

(72) Ph. LERSCH, *La Estructura de la Personalidad*, Barcelona, Scientia, 1959, II, pp. 463-64.

(73) "Ztschr. f. Psychologie", 154, 1943. Del mismo también: *Ueber den dreifachen Sinn des psychologischen Schichtenbildes und seine pädagogische Bedeutung*, en "Ztschr. f. pädagog. Psycholog.", 44, 1943.

turas de miembros. Mas, por otra parte, los miembros en cada estructura o estrato se sitúan a la misma "altura", formando una articulación relativamente independiente y precisa. La instancia estructural, pues, proyecta una "integración horizontal" (de la que resultan *miembros*, no partes) y una "integración vertical" (de la que resultan una *jerarquía*, no indistinción de planos).

Expuesta en estas líneas generales, la instancia estructural-totalizante puede ser mirada hoy como algo obvio y fecundo. "En realidad, los impulsos, las tendencias, los movimientos emocionales, las representaciones, los pensamientos, las voliciones, los actos de atención *no están en el mismo nivel*; no están juxtapuestos, sino que fluyen de muy *distintos* centros —y precisamente de centros diversos superpuestos unos a otros—, a saber, los *estratos* de la personalidad total" (74). Pero ya el mismo K. STRUNZ llamó la atención sobre los distintos sentidos en que pueden tomarse las expresiones jerárquicas "profundo" y "elevado": lo *antiguo* y lo *nuevo* desde el punto de vista *filogenético*; lo *antiguo* y lo *nuevo* desde el punto de vista *ontogenético* (ambas series no pueden ser correlativas, porque, por ejemplo, el sexo aparece tardíamente en la ontogénesis, mientras que es primero —condición previa de la vida— en la filogénesis); lo *interior* y lo *exterior* (en el camino recorrido por un impulso de acción desde lo más íntimo del alma hasta los estratos periféricos); disposiciones *hereditarias* y disposiciones *adquiridas*; lo *inconsciente* y lo *consciente*. STRUNZ se desespera ante tal mezcla de ideas y exige una urgente unificación, que sólo podría conseguirse renunciando a muchas de las formulaciones utilizadas. A este respecto estamos convencidos de que la instancia fenomenológica y la estructural son las más sensatas (compatibles incluso con el aristotelismo).

c) La instancia *filo-ontogenética* toma sus argumentos del punto de vista psicoevolutivo, siguiendo el desarrollo de la vida anímica, en primer lugar, en la escala filogenética y, en segundo lugar, en la escala ontogenética (desde el recién nacido hasta el adulto). De este modo aparece, en vez de una yuxtaposición, una sucesión. El proceso de superposición del telencéfalo sobre el palencéfalo no se verifica sólo en la filogénesis, sino también en el desarrollo ontogenético. No todas las fuerzas y funciones anímicas

(74) E ROTHACKER, *Die Schichten der Persönlichkeit*, loc., cit., p. 6-7.

que se pueden comprobar en el adulto existen ya al nacer. En un principio, sólo una pequeña parte de ellas se puede actuar, mientras que las restantes se desarrollan con el tiempo (75). En consonancia con la maduración tardía del telencéfalo, las exteriorizaciones vitales del recién nacido son aún de tipo primitivo-reflejo. No obstante, hay serias objeciones en contra de una correspondencia biunívoca de la filogénesis con la ontogénesis; recordemos el ejemplo de la aparición y maduración del sexo.

d) La instancia *sustractiva* es un resabio de la instancia kantiana que convierte el yo en algo puntual, en una relación formal, sin contenido objetivo. La instancia fenomenológica nos ha enseñado —con palabras de G. MARCEL— a distinguir el *yo que somos* del *yo que tenemos*. Pero esta peculiar capacidad del hombre de tenerse y de serse no debemos interpretarla como *escisión cuantitativa*: mi yo-objetivo no está separado de mí(yo). Si comenzamos el proceso de separación o sustracción de lo que "tenemos", podemos prescindir del temperamento, de la fantasía, de la memoria, memoria, de la capacidad de pensar, etc., hasta privar al yo de todo su contenido. El yo quedará reducido así a un punto matemático de referencia, una cosa abstracta, vacía de contenido, o sea, a un *yo-resíduo*. A nuestro entender, este es el sentido en que LERSCH, ROTHACKER, HOFFMANN y otros utilizan el concepto de "yo". ROTHACKER se expresa del siguiente modo:

"Me siento ante mi mesa de trabajo y me recojo reflexionando sobre una tarea determinada. Con ello mis actos intelectuales transcurren en cierto modo a partir de mi yo-puntual. Repentinamente surge un ruido en la habitación contigua. En seguida aparecen movimientos involuntarios no en el yo-puntual, sino fuera del mismo, en una esfera más voluminosa, la cual rodea al yo-puntual. Tales movimientos involuntarios tienen un punto de origen apreciablemente algo apartado del propio yo-puntual. Y entonces podemos seguir apreciando in-

(75) Sin embargo, muchos fenómenos son inexplicables con este modelo. K. LORENZ asegura que *lo moral* está ya dibujado en el ámbito del comportamiento instintivo. Incluso las potencias subcorticales poseen elementos de dirección. K. MIERKE (en *Directions— und Motivationskräfte in Leistungsvollzug*, "Ztschr. f. exp. und angew. Psychologie", 1954), sostiene que la acción "instintiva fija", los procesos motóricos de elaboración —procesos que son automáticos—, las tendencias determinantes, poseen una especie de "inteligencia palencefálica".

mediatamente cómo mi yo-puntual o bien se mantiene en su lugar precedente para no dejarse distraer, o bien puede eventualmente penetrar en los movimientos involuntarios para ponerlos, por ejemplo, "en calma". En este último caso se conjugan el yo-puntual y el punto originario de los movimientos involuntarios" (76).

Este párrafo es de PFANDER, pero ROTHACKER lo aprovecha literalmente.

"Hay que comparar al yo con un caballero que se confía sobre el caballo (animal) del "ello"... El yo es una instancia de control" (77).

Ph. LERSCH afirma al respecto:

"Mediante los procesos de la aprehensión intelectual y de la voluntad se constituye lo que pudiéramos llamar núcleo del yo... Este no se halla ligado a determinados contenidos, por lo menos dentro de amplios límites. Puede darse la orden de querer, de elaborar con el pensamiento esto o aquello. Pero la fijación del contenido de lo que se piensa o se quiere no es de la incumbencia del yo. El yo es en este aspecto una instancia puramente formal. Sólo la temática de las vivencias endotímicas proporciona a la personalidad humana su riqueza y concreción de contenido" (78).

Sin embargo, creemos que esta división cuantitativa falsea la situación efectiva: el hecho de que podamos mirar como separado mucho de lo que hay en nosotros, es cosa muy distinta de considerarlo como una *parte*, sustraída al yo. Este yo cuantitativo no existe. Adelantando un punto de solución podríamos decir que no soy absolutamente mi yo-objeto, porque lo *tengo*, y no lo tengo absolutamente, porque lo *soy*.

A la presente instancia sustractiva va ligada la teoría de BACHOFEN y KLAGES sobre la enemistad del espíritu con la vida, junto con la sobrevaloración de ésta. En ROTHACKER, LERSCH, HOFFMANN, THIELE, KLEIST y otros es clarísima esta acentuación, con la terminología de fondo endotímico (LERSCH), ánimo o estrato de los sentimientos impulsores (HOTHACKER), timopsique (KLEIST),

(76) *Op. cit.*, p. 14-15.

(77) *Ib.*, p. 15.

(78) *Op. cit.*, p. 465-6.

etc. Resumiendo lo hasta aquí aportado por las instancias fenomenológica (fen.), estructural (est.), filo-ontogenética (fil-ont.) y subtractiva (sust.), en cuanto están integradas por la psicología antropológica de los estratos, podemos ver el siguiente paralelismo:

Fen.	Est.	Fil-Ont.	Sust.	
Lo activo	Lo superior o elevado	Telencéfalo	Forma	Espíritu
Lo pático	Lo inferior o profundo	Palencéfalo	Contenido	Vida

e) La instancia *psicoanalítica* ha sido también integrada en este esquema. Esto lo vemos, por una parte, en la dinámica de la conciencia y el inconsciente y, por otra, en la dinámica de la vigilia y del sueño (como principales aportaciones del psicoanálisis). En el esquema de la teoría de los estratos "empezamos a hablar de 'conciencia' cuando las vivencias quedan relacionadas en su retrospectiva con un centro común, el yo, en el que su multiplicidad queda sintetizada en una unidad formal" (79). "Llamamos inconsciente a todo comportamiento que no es acompañado y dirigido con conciencia despierta; es inconsciente todo proceso psíquico en el que la conciencia no es participante o dirigente" (80). La conciencia es sinónimo de "vigilia" (*Wachheit*): "Estamos intensamente despiertos durante la atención tensa, durante la actividad voluntaria tensa, en la reflexión tensa, que nos obliga a escudriñar y vigilar todas las circunstancias especiales de nuestra situación con un control fijo, claro y vigilante" (81). Inconsciente es lo no regido por la voluntad: se trata de la esfera de la persona profunda o *ello*. El núcleo fundamental del inconsciente está en los instintos y móviles.

Por lo que respecta a los sueños —en la dinámica del yo y del ello—, cabe decir que para LERSCH es el fondo endotímico el que se destaca en ellos: "lo que procedente del fondo endotímico debería ser vivido, pero no puede serlo porque la estructura superior de la personalidad le niega ese derecho y por eso es reprimido, recibe de la naturaleza la posibilidad de una compensación en el mundo de los sueños. En los sueños... la estructura superior de la

(79) Ph. LERSCH, *op. cit.*, p. 562.

(80) E. ROTHACKER, *op. cit.*, p. 7.

(81) *Ib.*, p. 10.

personalidad se halla debilitada en favor de la dinámica endotímica. Por ello los sueños adquieren un especial valor como vías de manifestación, hallazgo y realización de sí-mismo, como oportunidad del fondo endotímico de ponerse de relieve como una parte del total que es la personalidad" (82). En esta hipostatización del fondo endotímico, cabe preguntar si tal fondo jamás se cansa. ¿Acaso no duerme también? LERSCH se justifica distinguiendo entre dormición profunda (en que todos los estratos regeneran energía) y el sueño (como estado intermedio, próximo a la vigilia). Pero a todas luces es insuficiente esta respuesta. Porque si la dormición profunda es "aquél estado en el que la existencia ha retornado desde la vigila de toda vida psíquica hasta la capa del fondo vital", cuando duerma el fondo vital, ¿dónde caeremos?

En la idea de estratificación "lo nuevo se superpone a lo viejo, como un segundo y tercer pisos con respecto al primero" (83). En las reacciones de shock —como pánico y cólera— hay una desconexión transitoria de la persona cortical, de suerte que se disparan las formas subcorticales de expresión. El psicoanálisis denomina este fenómeno "regresión": retroceso de un estadio anterior ya superado. La teoría de los estratos asume, así, las instancias psicoanalíticas.

Ahora bien, el psicoanálisis contemporáneo —por ejemplo, el de V. FRANKL y el de I. CARUSO— ha llamado la atención para no confundir la conciencia y el inconsciente con simples estratos. También los contenidos espirituales pueden ser inconscientes. El hombre puede imponer silencio y reprimir la voz de su conciencia. Es decir, no sólo lo anímico, sino también lo espiritual puede ser inconsciente; por tanto, es urgente replantearse de nuevo el problema del consciente y del inconsciente, para ver si se trata o no de estratos. Desde este punto de vista, el mismo JUNG representa un sustancial avance sobre FREUD. La diferencia entre el inconsciente freudiano y el inconsciente jungiano no es solamente la de lo *estático-determinado* y de lo *dinámico-indefinible*; es, sobre todo, la de lo *accidental* y de lo *esencial*, de lo *individual* y de lo *colectivo*, de lo *pasado* y de lo *futuro* (84). FREUD ve en el inconsciente un psiquismo antes consciente y reprimido después en la oscuridad;

(82) *Op. cit.*, p. 522.

(83) ROTHACKER, *op. cit.*, p. 4.

(84) Cfr. nota 26.

JUNG, en cambio, sostiene que el inconsciente es tal por naturaleza: ni siquiera tiene la misma situación temporal que el de FREUD, pues lo principal del inconsciente es el aspecto *proversivo*, el nudo de virtualidades no desplegadas de la psique. FREUD, en cambio, ve el aspecto *retroversivo*: el sistema de contenidos psíquicos revueltos. ¿No podrá ser visto entonces el dominio del inconsciente como lo *habitual* o *virtual* (como la potencia ordenada al acto) con dos legalidades que retornarían en cada estrato: la ley de lo habitual por constitución hereditaria y la ley de lo habitual por adquisición ontogenética?

f) La instancia *ontológica* (de SCHELER y HARTMANN) ha repercutido también en la forjación de la psicología antropológica de los estratos: ROTHACKER (85), REMPLÉIN (86), LERSCH (87), etc. aceptan con aplauso la visión ontológico-estratificacional que de la realidad ofrece N. HARTMANN. Con lo cual, lo superior queda como impotente, mientras que lo inferior es privilegio en todas estas teorías. El contenido de la vida humana "kommt von unten": Son siempre las vivencias endotímicas las que proporcionan a la vida humana su contenido y profundidad, su colorido y su brío, las que le dan el material de su vida interior y son la base de su plenitud. De ellas recibe la vida psíquica su dinamismo creador. La función del pensamiento es la de esclarecer, ordenar y estructurar el mundo captado en el reflejo de las vivencias endotímicas" (88).

Según todo lo dicho, se nos hará ahora comprensible cada uno de los intentos encaminados a establecer una tópica stratigráfica de la psique.

Mencionábamos antes a F. KRAUS, que distingue entre *persona profunda* (inervada por el palencéfalo) y *persona cortical* (dependiente de la corteza cerebral). Las funciones espirituales están ligadas a la corteza; la función directiva de ésta es un *control y disciplina* de los estratos inferiores; por tanto, tiene la función de *reprimir* y frenar los impulsos que parten de ellos. En virtud de

(85) *Op. cit.*

(86) *Entwicklungsstufen und Entwicklungschichten*, Pädagog. Psycholog. Institut des Münchner Lehrervereins, 1948.

(87) *Op. cit.*

(88) LERSCH, *op. cit.*, p. 499.

este carácter meramente *formal y negativo*, la corteza ha sido llamada órgano de represión y control (89).

K. KLEIST distingue tres estratos: *somatopsique* (vida vegetativo-animal), *timopsique* (sentimientos e impulsos humanos), *autopsique* (autodominio consciente) (90).

R. TNIELE distingue un estrato *somatopsíquico* (vital), un estrato *timopsíquico* (vida emocional y sentimental) y un estrato *poiopsíquico* (voluntad consciente y pensamiento) (91).

También la división de Ph. LERSCH concuerda con los anteriores: *fondo vital* (realidad corporal-orgánica), *fondo endotímico* (apetitos y tendencias vivenciados) y *superestructura personal* (pensamiento y voluntad conscientes).

Algo más complejo es el esquema de ROTHACKER, aunque coincide sustancialmente con el esquema bipartito al que todas las teorías pueden reducirse :

- | | | |
|--|----|---|
| <p><i>Persona profunda</i>
o
estrato del Ello.</p> | } | <ol style="list-style-type: none"> 1. Estrato vital (vitalidad en general). 2. Estrato vegetativo (la planta en mí: procesos biológico-vegetativos de alimentación, circulación, respiración, secreción, etc.). 3. Estrato animal (el animal en mí: instintos y emociones animales). 4. Estrato emocional-humano (el niño en mí). |
| <p><i>Estrato personal</i>:</p> | 5. | <p>Costumbres y maneras de pensar adquiridas.</p> |

Sobre estos estratos está situado, como autoridad reguladora, el *yo*, que, con conciencia clara y despierta, interviene reprimiendo y guiando el acontecer de la persona profunda. Así, pues, el *yo*, con su función de control y dirección, organiza entre sí mismo y la persona profunda "un estrato anímico amplio y fácticamente superior: el estrato personal. "Muchos impulsos, comportamientos y modos de orientación están ya prefigurados en el Ello; incluso el pensar transcurre "primariamente de modo inconsciente". Casi todas las funciones psíquicas pertenecen a un doble estrato: en unos aspectos pertenecen a la persona profunda, en otros, al

(89) *Allgemeine und spezielle Pathologie der Person*, Leipzig, I, 1919, II, 1926.

(90) *Gehirnpathologie*, Leipzig, 1934. La anterior división está recogida en su artículo: *Die gegenwärtigen Strömungen in der Psychiatrie*, "Allg. Ztschr. Psychiatr.", 82, 1925.

(91) *Person und Charakter*, Leipzig, 1940.

estrato personal. No obstante, las capas tienen autonomía propia, hasta tal punto que llega a hablar de *personoides*, es decir, de elementos autónomos incluidos en la personalidad total. Cada capa tiene un centro regulador privativo y un ritmo propio en conexión con determinados círculos del exterior (92).

Resulta con ello —al igual que en todos los tratadistas apuntados— un mundo de hipóstasis y objetivaciones. Ya REMPLÉIN llama nuestra atención con el fin de no dejarnos engañar por la imagen de "estrato", tomada de la *Geología*: "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...; por el contrario, en el sector de la vida los miembros particulares están determinados por el todo superior del organismo" (93). Pero estas palabras, más que resolver el problema, lo colocan en su candente ambigüedad.

En la teoría de los estratos hay, sobre todo, cuatro problemas que requieren una solución urgente:

- 1.º Las relaciones de estratificación, como problema de objetivación.
 - 2.º El alma como estrato y como principio.
 - 3.º El problema genético-ontológico de los estratos.
 - 4.º La hipostatización del inconsciente como estrato.
- De ellos nos ocuparemos en otra ocasión.

DR. JUAN CRUZ CRUZ
Universidad de Navarra

(92) Parece que en ROTHACKER —como en casi todos los demás— podemos apreciar una confusión entre la estratificación lógica de las notas esenciales y la estratificación genética. En el estrato vital se desarrolla la vida de las células aisladas "sobre cuya estructura metafísica se plantea la lucha del vitalismo" (p. 21); en dicho estrato tiene lugar el contacto inmediato, la comunicación de los sentimientos, la comprensión de los sentimientos expresivos, etc. En el estrato vegetativo-animal se incluye los instintos y el conjunto de la herencia de la especie. Ahora bien, ¿acaso no hay herencia en el estrato vital? He aquí un punto débil de la teoría.

(93) *Tratado de psicología evolutiva*, Barcelona, Labor, 1965, p. 83.

En la obra de conjunto *Perspektiven der Persönlichkeitstheorie* Huber, Bern, 1959 (hay traducción castellana, *Teorías de la personalidad*, Eudeba, B. Aires, 1969) editada por BRACKEN y DAVID, hay dos aportaciones a la teoría de los estratos, que en esencia dejan el problema tal como lo hemos planteado. Se trata del artículo de A. GILBERT, *Das Schichtenmodell der Persönlichkeit* (pp. 180-195); y del artículo de Ph. LERSCH, *Schichten der Seele* (pp. 173-179).