

Bosquejo de una teoría de las emociones

Jean-Paul Sartre

Introducción

Psicología, fenomenología y psicología fenomenológica

La psicología es una disciplina que pretende ser positiva, o sea, extraer sus recursos exclusivamente de la experiencia. Ciertamente es que no nos hallamos en la época de los asociacionistas, y que los psicólogos contemporáneos no se niegan a interrogar y a interpretar. Sin embargo, pretenden situarse ante su objeto como un físico ante el suyo. Ahora bien, al hablar de la psicología contemporánea es preciso delimitar este concepto de experiencia, pues, en definitiva, puede haber una infinidad de experiencias distintas; por ejemplo, puede ser necesario tener que decidir si existe o no una experiencia de las esencias o de los valores, o una experiencia religiosa. El psicólogo se propone utilizar tan sólo dos clases de experiencia perfectamente definidas: la que proporciona la percepción espacio-temporal de los cuerpos organizados y la que suministra ese conocimiento intuitivo de nosotros mismos llamado experiencia reflexiva. Cuando surgen, entre psicólogos, discusiones sobre métodos a seguir, éstas se refieren casi exclusivamente al siguiente problema: ¿son complementarios estos dos tipos de información?, ¿debe subordinarse uno a otro? ¿o debe descartarse decididamente uno de ellos? Sin embargo, todos están de acuerdo en un principio esencial su investigación ha de arrancar ante todo de los hechos. Si nos preguntamos qué es un hecho, vemos que su definición reside en que, por una parte, debe hallarse en el transcurso de una investigación y que, por otra, se presenta siempre como un enriquecimiento inesperado y una novedad en relación con los hechos anteriores. No debe, pues, contarse con que los hechos se organicen por sí mismos en una totalidad sintética que revele por sí misma su significado; o sea, que si se da el nombre de antropología a una disciplina que se proponga definir la esencia del hombre y la condición humana, la psicología – incluso la psicología del hombre – no es, y nunca podrá ser, una antropología. No se propone definir y limitar a priori el objeto de su investigación. La noción de hombre aceptada por la psicología es totalmente empírica: existen en el mundo unos cuantos individuos que ofrecen a la experiencia caracteres análogos. Además, algunas otras ciencias, como la sociología y la fisiología, nos enseñan que existen ciertos lazos objetivos entre estos individuos. Ello basta para que el psicólogo acepte – con prudencia y como hipótesis de trabajo – el limitar provisionalmente sus investigaciones a este grupo de individuos. En efecto, los medios de información de que disponemos acerca de ellos son más fácilmente accesibles, ya que viven en sociedad, poseen un lenguaje y dejan testimonio de sí mismos. Pero el psicólogo no se compromete: ignora si la noción de hombre es arbitraria o no. Puede ser demasiado amplia: no hay nada que demuestre que el hombre primitivo australiano pueda incluirse en la misma clase psicológica que el obrero norteamericano del año 1939. Puede ser demasiado estrecha: no hay nada que demuestre que haya un abismo entre los monos superiores y un hombre. Sea como fuere, el psicólogo se niega absolutamente a considerar a los hombres que le rodean como sus semejantes. Esta noción de similitud, a partir de la cual podría tal vez edificarse una antropología, le parece irrisoria y peligrosa. Sí admitirá – con las salvedades más arriba mencionadas – que él es un hombre, es decir, que forma parte de la categoría provisionalmente aislada. Pero estimará que este carácter de hombre ha de serle conferido a posteriori y que él no puede, como miembro de esta categoría, constituir un objeto de estudio privilegiado, a no ser para mayor comodidad de los experimentos. Se enterará pues por los demás de que es un hombre, y su naturaleza de hombre no le será revelada de modo especial con el pretexto de que él mismo es el objeto de su estudio. La introspección sólo proporciona en este caso, al igual que en la experimentación «objetiva», unos hechos. Si ha de aparecer en el futuro un concepto riguroso de

hombre – lo cual también resulta problemático – este concepto sólo podrá constituir el colofón de una ciencia ya hecha; o sea, su aparición queda aplazada indefinidamente, Y aún así, sólo sería una hipótesis unificadora inventada para coordinar y jerarquizar la infinita serie de hechos puestos ya de manifiesto. Es decir, que si alguna vez llega a cobrar un significado positivo la idea de hombre, ésta sólo podrá ser una conjetura tendente a restablecer unas conexiones entre unos datos dispares, y su verosimilitud sólo será una consecuencia de su éxito. Pierce definía la hipótesis como la suma de los resultados experimentales que permite prever. Así pues, la idea de hombre no podrá ser sino la suma de los hechos averiguados que aquélla permita unir entre sí. Sin embargo, si algunos psicólogos utilizaran determinado concepto del hombre antes de que tal síntesis fuera posible, sólo podrían hacerlo a título rigurosamente personal y como guía o, mejor, como idea en el sentido kantiano de la palabra; y su primer deber sería no perder nunca de vista que se trata tan sólo de un concepto regulador.

El resultado de tantas precauciones es que la psicología, en la medida en que pretende ser una ciencia, sólo puede proporcionar una serie de hechos heteróclitos, la mayoría de los cuales no guardan relación alguna entre sí. ¿Hay algo más distinto, por ejemplo, que el estudio de la ilusión estroboscópica y el del complejo de inferioridad? Este desorden no es casual sino que procede de los mismos principios de la ciencia psicológica. Esperar el hecho es, por definición, esperar lo aislado; es preferir, por positivismo, lo accidental a lo esencial, lo contingente a lo necesario, el desorden al orden; es rechazar, por principio, lo esencial hacia el porvenir: «será para más adelante, cuando hayamos reunido bastantes hechos». Los psicólogos no se dan cuenta, en efecto, de que resulta tan imposible alcanzar la esencia acumulando accidentes como llegar a la unidad añadiendo indefinidamente números a la derecha de 0,99. Si su única meta consiste en acumular conocimientos fragmentarios, nada hay que objetar; sólo que no vemos el interés de esta labor de coleccionista. Pero si, en su modestia, les anima a los psicólogos la esperanza loable en sí, de que más adelante, basándose en sus monografías, llevarán a cabo una síntesis antropológica, se hallan en total contradicción consigo mismos. Pueden objetarnos que ése es precisamente el método y la aspiración de las ciencias de la naturaleza. Contestaremos que las ciencias de la naturaleza no se proponen conocer el mundo sino las condiciones de posibilidad de ciertos fenómenos generales. Hace tiempo que esta noción de mundo se ha esfumado bajo la crítica de los metodólogos precisamente porque no cabe aplicar los métodos de las ciencias positivas y esperar a la vez que éstos nos permitan un día descubrir el sentido de esa totalidad sintética llamada mundo. Ahora bien, el hombre es un ser del mismo tipo que el mundo; puede incluso, como cree Heidegger, que las nociones de mundo y de «realidad-humana» (Dasein) sean inseparables. Este es precisamente el motivo por el que la psicología ha de resignarse a no alcanzar la realidad humana, si es que ésta existe.

¿Qué resultado darán los principios y los métodos del psicólogo aplicados a un ejemplo particular, como el estudio de las emociones, por ejemplo? En primer lugar, nuestro conocimiento de la emoción se sumará desde fuera a los demás conocimientos acerca del ser psíquico, La emoción se presentará como una novedad irreductible con respecto a los fenómenos de atención, memoria, percepción, etcétera. Por mucho que, en efecto, examinemos estos fenómenos y la noción empírica que nos formamos de ellos según los psicólogos, por más que les demos vuelta una y otra vez a nuestro antojo, no descubriremos en ellos el menor lazo esencial con la emoción. El psicólogo admite, sin embargo, que el hombre tiene emociones porque la experiencia se lo enseña. Así pues, la emoción es, ante todo, y por principio, un accidente. Los tratados de psicología suelen dedicarle un capítulo que sigue a otros capítulos, como el calcio en los tratados de química sigue al hidrógeno o al azufre. Al psicólogo le parecería inútil y absurdo estudiar las condiciones de posibilidad de una emoción, o sea, preguntarse si la misma estructura de la realidad humana hace posibles las emociones y cómo las hace posibles: ¿de qué sirve preguntarse acerca de la posibilidad de la emoción, si precisamente es? El psicólogo recurrirá también a la experiencia para establecer los límites de los fenómenos emotivos y su definición. A decir verdad, llegado este punto, podría darse cuenta de que ya tiene una idea de la emoción puesto que, tras un examen de los hechos, trazará una línea divisoria entre los hechos de emoción y los que no lo son: ¿Cómo podría, en efecto, la experiencia proporcionarle un principio de división si no lo tuviera ya desde antes? Pero el psicólogo prefiere atenerse a la creencia de que los

hechos se han agrupado por sí mismos ante su mirada. De lo que se trata ahora es simplemente de estudiar estas emociones que acaban de ser aisladas. Para ello, se decidirá crear situaciones emocionantes o dirigirse a esos sujetos particularmente emotivos que nos ofrece la patología. Nos dedicaremos entonces a determinar los factores de este complejo estado, aislaremos las reacciones corporales – que podremos, por cierto, establecer con la máxima precisión –, las conductas y el estado de conciencia propiamente dichos. A partir de ahí, podremos formular nuestras leyes y proponer nuestras explicaciones; es decir, trataremos de enlazar estas tres clases de factores en un orden irreversible. Si soy partidario de la teoría intelectualista, por ejemplo, estableceré una sucesión constante irreversible entre el estado íntimo considerado como antecedente y los trastornos fisiológicos considerados como consecuentes. Si, por el contrario, pienso, como los partidarios de la teoría periférica, que «una madre está triste porque llora», sólo me limitaré, en el fondo, a invertir el orden de los factores. Sea como fuere, lo que sí es seguro es que buscaré la explicación o las leyes de la emoción, no en unas estructuras generales y esenciales de la realidad humana, sino, por el contrario, en los procesos de la misma emoción, de tal modo que ésta, incluso debidamente descrita y explicada, siempre seguirá siendo un hecho entre otros, un hecho cerrado sobre sí mismo que no permitirá nunca ni comprender algo que esté fuera de él, ni aprehender, a su través, la realidad esencial del hombre.

Fue por reacción contra las insuficiencias de la psicología y del psicologismo por lo que apareció, hará unos treinta años, una disciplina nueva, la fenomenología. A su fundador, Husserl, le llamó primero la atención la verdad siguiente: hay inconmensurabilidad entre las esencias y los hechos, y quien empiece su indagación por los hechos no logrará nunca hallar las esencias. Buscando los hechos psíquicos que constituyen la base de la actitud aritmética del hombre que está contando y calculando, nunca lograré reconstituir las esencias aritméticas de unidad, número y operaciones. Sin renunciar, sin embargo, a la idea de experiencia (el principio de la fenomenología es ir «a las cosas mismas» y la base de su método es la intuición eidética), es preciso al menos flexibilizarla y dejar un puesto a la experiencia de las esencias y los valores; es preciso reconocer incluso que sólo las esencias permiten clasificar y examinar los hechos. Si no recurriéramos implícitamente a la esencia de emoción, nos, resultaría imposible distinguir en el cúmulo de los hechos psíquicos el, grupo particular de los hechos de la emotividad. Dado que se ha recurrido implícitamente a la esencia de la emoción, la fenomenología prescribirá recurrir a ella explícitamente y establecer de una vez para siempre, mediante unos conceptos, el contenido de esa esencia. Se concibe que para ello la idea de hombre no pueda ser un concepto empírico, producto de las generalizaciones históricas; por el contrario, para proporcionar, una base sólida a las generalizaciones del psicólogo necesitamos utilizar sin confesarlo la esencia «a priori» de ser humano. Pero, además, la psicología, ciencia de determinados hechos humanos, no puede ser un comienzo porque los hechos psíquicos con que topamos no son nunca hechos primeros, sino, en su estructura esencial, reacciones del hombre contra el mundo; presuponen, pues, al hombre y al mundo, y sólo pueden cobrar su verdadero significado dilucidando antes estas dos nociones. Si queremos fundar una psicología, habrá que remontarse más allá de lo psíquico, más allá de la situación del hombre en el mundo, hasta los orígenes del hombre, del mundo y de lo psíquico: la conciencia trascendental y constitutiva a la que llegamos mediante la «reducción fenomenológica» o «puesta del mundo entre paréntesis». Esta conciencia es la que hay que consultar, y lo que da valor a sus respuestas es que es precisamente mía. Así pues, Husserl sabe sacar provecho de esta absoluta proximidad de la conciencia con respecto a sí misma, proximidad que el psicólogo no ha querido aprovechar. Saca partido de ella con discernimiento y con total garantía, puesto que toda conciencia existe en la medida exacta en que es conciencia de existir. Pero tanto en este caso como en el anterior, Husserl se niega a consultar a la conciencia sobre hechos: en ese caso encontraríamos de nuevo en el plano trascendental el desorden de la psicología. Lo que tratará de describir y de establecer por medio de conceptos son precisamente las esencias que presiden el desarrollo del campo trascendental. Habrá pues, por ejemplo, una fenomenología de la emoción que, tras haber «puesto el mundo entre paréntesis», estudiará la emoción como fenómeno trascendental puro; y no dirigiéndose a unas emociones particulares, sino tratando de alcanzar y dilucidar la esencia trascendental de la emoción como tipo organizado de conciencia. De esta absoluta proximidad del indagador y del objeto indagado partirá también otro fenomenólogo: Heidegger. Lo que diferenciará cualquier indagación sobre el hombre de los demás tipos de

investigación rigurosa, es precisamente el hecho privilegiado de que la realidad humana es nosotros mismos: «El ente cuyo análisis es nuestro problema somos nosotros mismos – escribe Heidegger –. El ser de este ente es mío». Ahora bien, no resulta indiferente que esta realidad humana sea yo porque, precisamente para la realidad humana, existir es siempre asumir su ser; es decir, ser responsable de él en vez de recibirlo desde fuera como lo hace una piedra. Y como «la realidad humana» es esencialmente su posibilidad, este ente puede en su ser «elegirse a sí mismo, ganarse y también perderse». Esta «asunción» de uno mismo que caracteriza a la realidad humana implica una comprensión, por oscura que sea, de la realidad humana por sí misma. «En el ser de este ente, éste se refiere él mismo a su ser». En efecto, la comprensión no es una cualidad que le llegue desde fuera a la realidad humana; es su propia manera de existir. Así, la realidad humana – que es yo – asume su propio ser comprendiéndolo. Esta comprensión es la mía. Soy, pues, un hombre que comprende más o menos oscuramente su realidad de hombre, lo que significa que me hago hombre comprendiéndome como tal. Puedo, pues, hacerme preguntas y, sobre las bases de estas preguntas, llevar a buen fin un análisis de la «realidad-humana» que podrá servir de base a una antropología. Tampoco aquí, naturalmente, se trata de introspección: en primer lugar, porque la introspección sólo halla el hecho, y luego porque mi comprensión de la realidad humana es oscura e inauténtica. Ha de ser explicitada y corregida. Sea como fuere, la hermenéutica de la existencia podrá fundar una antropología, la cual servirá de base a toda psicología. Nos hallamos pues en la situación inversa a la de los psicólogos, ya que partimos de esa totalidad sintética que es el hombre y establecemos la esencia del hombre antes de dar nuestros primeros pasos en la psicología.

Sea como fuere, la fenomenología es el estudio de los fenómenos, no de, los hechos. Y por fenómeno debe entenderse «lo que se muestra por sí mismo», aquello cuya realidad es precisamente la apariencia. «Y el mostrarse no es un mostrarse cualquiera... el ser de los entes es lo que menos puede ser nunca nada tras de lo cual está aún algo que no aparezca». En efecto, existir para la realidad-humana es, según Heidegger, asumir su propio ser en modo, existencial de comprensión; existir para la conciencia es aparecerse a sí mismo, según Husserl. Puesto que la apariencia es aquí lo absoluto, es la apariencia lo que hay que describir e interrogar. Desde este punto de vista, en cada actitud humana – en la emoción, por ejemplo, puesto que antes la mencionamos –, Heidegger piensa que volveremos a encontrar el todo de la realidad-humana, ya que la emoción es la realidad-humana que se asume a sí misma y se «dirige-emocionada» hacia el mundo. Husserl, por su parte, piensa que una descripción fenomenológica de la emoción pondrá de manifiesto las estructuras esenciales de la conciencia, puesto que una emoción es precisamente una conciencia. Y, recíprocamente, se planteará un problema que el psicólogo ni siquiera sospecha: ¿pueden concebirse unas conciencias que no incluyan la emoción dentro de sus posibilidades, o debe verse en ella una estructura indispensable de la conciencia? Así, pues, el fenomenólogo interrogará la emoción acerca de la conciencia o del hombre; le preguntará no sólo lo que es, sino también lo que tiene que enseñarnos sobre un ser, una de cuyas características es precisamente la de ser capaz de emocionarse. Y, a la inversa, interrogará la conciencia, la realidad humana, acerca de la emoción: ¿qué debe ser, pues, una conciencia para que la emoción sea posible e incluso acaso necesaria?

Ahora podemos comprender los motivos de la desconfianza del psicólogo hacia la fenomenología. La precaución inicial del psicólogo consiste en efecto en considerar el estado psíquico de tal forma que le despoje de toda significación. Para él, el estado psíquico es siempre un hecho y, como tal, siempre accidental. Este carácter accidental es incluso lo que al psicólogo más le importa. Si preguntamos a un científico: ¿por qué se atraen los cuerpos según la ley de Newton?, éste contestará: no lo sé; porque es así. Y si le preguntamos: ¿y qué significa esa atracción?, contestará que no significa nada, que es. Asimismo, el psicólogo, consultado acerca de la emoción, responderá muy ufano: «Es ¿Por qué? No lo sé. Es una simple constatación. Ignoro si posee alguna significación.» Por el contrario, para el fenomenólogo, todo hecho humano es por esencia significativo. Si le despojáis de su significación, le despojáis también de su naturaleza de hecho humano. La tarea del fenomenólogo consistirá, pues, en estudiar la significación de la emoción. ¿Qué hemos de entender con ello?

Significar es indicar otra cosa; e indicarlo de tal manera que al desarrollar la significación se halle precisamente lo significado. Para el psicólogo, la emoción no significa nada porque la estudia como un hecho, es decir, aislándolo de todo lo demás. Será, pues, desde el origen no-significante. Ahora bien, si realmente todo hecho humano es significativo, para el psicólogo la emoción es, por naturaleza, muerta, no psíquica, inhumana. Si queremos, como los fenomenólogos, hacer de la emoción un verdadero fenómeno de conciencia, tendremos por el contrario que considerarle primero como significativo. Es decir, que afirmaremos que en la estricta medida en que significa. No nos perderemos primero en el estudio de los hechos fisiológicos porque precisamente, tomados en sí mismos y aisladamente, no significan casi nada: son, eso es todo. Pero, por el contrario, al desarrollar la significación de las conductas y de la conciencia emocionada, trataremos de explicar lo significado. Sabemos desde el principio lo que es este significado: la emoción significa a su manera el todo de la conciencia o, si nos situamos en el plano existencial, de la realidad-humana. La emoción no es un accidente porque la realidad-humana no es una suma de hechos; expresa con un aspecto definido la totalidad sintética humana en su integridad. No quiere decirse con ello que es el efecto de la realidad humana. Es esa realidad-humana misma realizándose bajo la forma de «emoción». Resulta, pues, imposible considerar la emoción como un desorden psico-fisiológico. Tiene su esencia, sus estructuras particulares, sus leyes de aparición, su significación. No puede proceder desde fuera de la realidad-humana. Es el hombre, por el contrario, el que asume su emoción; por consiguiente la emoción es una forma organizada de la existencia humana.

No es nuestro propósito llevar aquí a cabo un estudio fenomenológico de la emoción. Este estudio, si hubiera de esbozarse, trataría de la efectividad como modo existencial de la realidad humana. Pero nuestras ambiciones son más limitadas. Quisiéramos tratar de ver en un caso preciso y concreto – el de la emoción – si la psicología pura puede extraer un método y unas enseñanzas de la fenomenología. Seguimos coincidiendo en que la psicología no pone al hombre en tela de juicio ni al mundo entre paréntesis. Toma al hombre en el mundo, tal y como se manifiesta a través de una multitud de situaciones: en el café, en familia, en la guerra. De un modo general, lo que le interesa es el hombre en situación. Como tal, la psicología, ya lo hemos visto, está subordinada a la fenomenología, ya que un estudio realmente positivo del hombre en situación debería dilucidar primero las nociones de hombre, de mundo, de ser-en-el-mundo, de situación. Pero, en fin, la fenomenología acaba de nacer y todas estas nociones distan mucho de estar definitivamente dilucidadas. ¿Debe aguardar la psicología a que la fenomenología haya alcanzado la madurez? No lo creemos. Pero si no espera la constitución definitiva de una antropología, no debe perder de vista que esta antropología es realizable, y que si un día se realiza todas las disciplinas psicológicas habrán de buscar en ella su fuente. Por ahora, más que tratar de recoger los hechos, debe interrogar a los fenómenos, o sea, precisamente los acontecimientos psíquicos en la medida en que son significaciones y no hechos puros. Admitirá, por ejemplo, que la emoción no existe como fenómeno corporal, ya que un cuerpo no puede emocionarse, por no poder conferir un sentido a sus propias manifestaciones. Buscará inmediatamente un más allá a los trastornos vasculares o respiratorios, siendo este más allá el sentido de la alegría o de la tristeza. Pero como este sentido no es precisamente una cualidad dada desde fuera sobre la alegría o la tristeza, como sólo existe en la medida en que se aparece a sí mismo, es decir, en que es «asumido» por la realidad-humana, interrogará a la conciencia misma, ya que la alegría sólo es alegría por el hecho de que se aparece a sí misma como tal. Y precisamente porque no busca los hechos sino las significaciones, abandonará los métodos de introspección inductiva o de observación empírica externa para tratar solamente de aprehender o fijar la esencia de los fenómenos. También ella se presentará, pues, como una ciencia eidética. Pero, a través del fenómeno psíquico, no apuntará hacia lo significado como tal, es decir, precisamente la totalidad humana. No dispone de los medios suficientes para emprender este estudio. Lo que sólo le interesará es el fenómeno en tanto que éste significa. Puedo asimismo tratar de aprehender la esencia del «proletariado» a través de la palabra «proletariado». En tal caso, haré sociología. Pero el lingüista estudia la palabra proletariado en tanto que significa proletariado y le preocuparán las vicisitudes de la palabra como portadora de significación. Semejante ciencia es perfectamente posible.

¿Qué le falta para ser real? Haber demostrado su validez. Hemos dicho que la razón de que la realidad-humana haya sido considerada por el psicólogo como una serie de datos heteróclitos, es que el psicólogo se ha situado voluntariamente en el terreno en que esta realidad había de aparecerse como tal. Pero ello no implica necesariamente que la realidad-humana sea algo más que una serie. Lo que hemos demostrado sólo es que no puede aparecer de otra forma ante el psicólogo. Queda por saber si soporta una indagación fenomenológica a fondo, es decir, si la emoción, por ejemplo, es verdaderamente un fenómeno significativo. Para cerciorarnos de ello, sólo hay un medio: el que preconiza, por cierto, el fenomenólogo, «acercarse a las cosas mismas». Sírvase el lector considerar las siguientes páginas como una experiencia de psicología fenomenológica. Trataremos de situarnos en el terreno de la significación y de estudiar la emoción como un fenómeno.

Bosquejo de una teoría de las emociones

1. Las teorías clásicas

Son de sobra conocidas las críticas suscitadas por la teoría periférica de las emociones. ¿Cómo explicar las emociones sutiles? ¿Cómo explicar la alegría pasiva? ¿Cómo admitir que unas triviales reacciones orgánicas puedan dar cuenta de unos estados psíquicos cualificados? ¿Cómo unas modificaciones cuantitativas y, por ende, casi continuas en las funciones vegetativas pueden corresponderse con una serie cualitativa de estados irreductibles entre sí? Por ejemplo, las modificaciones fisiológicas que corresponden a la ira sólo difieren por su intensidad de las que corresponden a la alegría (ritmo respiratorio un tanto más rápido, ligero aumento del tono muscular, incremento de los intercambios bioquímicos, de la tensión arterial); y, sin embargo, la ira no es una alegría más intensa, sino otra cosa, al menos en tanto que se presenta ante la conciencia. No serviría de nada mostrar en la alegría una excitación que predispone a la ira, ni citar a esos subnormales que pasan continuamente (balanceándose en un banco, por ejemplo, y acelerando su balanceo) de la alegría a la ira. El subnormal que está encolerizado no está «ultra alegre». Incluso si ha pasado de la alegría a la ira (y nada permite afirmar que no haya intervenido mientras tanto una multitud de acontecimientos psíquicos) la ira es irreductible a la alegría.

Creo que el fondo común a todas estas objeciones podría resumirse de la manera siguiente: W. James distingue en la emoción dos grupos de fenómenos: un grupo de fenómenos fisiológicos y otro de fenómenos psicológicos, al que, como él, llamaremos estado de conciencia; lo esencial de la tesis de W. James es que el estado de conciencia llamado «alegría, ira, etc.», no es más que la conciencia de las manifestaciones fisiológicas, su proyección en la conciencia, por así decirlo. Ahora bien, todos los críticos de James, al examinar sucesivamente «el estado» de conciencia «emoción» y las manifestaciones fisiológicas concomitantes no reconocen en aquél la proyección, el esbatimiento de éstas. Encuentran algo más y – conscientemente o no – otra cosa. Algo más. Por mucho que se extremen, imaginariamente, los trastornos corporales, no se comprende por qué la conciencia correspondiente habría de ser una conciencia aterrorizada. El terror es un estado sumamente penoso, insoportable incluso, y resulta inconcebible que un estado corporal aprehendido por sí mismo y en sí mismo aparezca ante la conciencia con ese carácter atroz. Otra cosa. En efecto, incluso si, objetivamente percibida, la emoción se presenta como un trastorno fisiológico, como un hecho de conciencia, no es un trastorno ni un caos totalmente puro. Tiene un sentido, significa algo. Y con ello no sólo queremos decir que se presenta como una cualidad pura: se afirma también como una determinada relación de nuestro ser psíquico con el mundo. Y esta relación – o mejor dicho, la conciencia que nos hacemos de ella – no es un lazo caótico entre el yo y el universo; es una estructura organizada y susceptible de descripción.

No me parece que la sensibilidad córtico-talámica, recientemente inventada por los mismos

que dirigen estas críticas a James, permita dar una respuesta satisfactoria a la cuestión. Primero, la teoría periférica de James presentaba una gran ventaja: sólo tenía en cuenta los trastornos fisiológicos directa o indirectamente averiguables. La teoría de la sensibilidad cerebral recurre de un trastorno cortical de imposible comprobación. Sherrington realizó experimentos sobre los perros, y no cabe duda de que es de alabar su habilidad como operador. Pero estos experimentos en sí mismos no demuestran absolutamente nada. Del hecho de que una cabeza de perro prácticamente aislada del cuerpo dé aún señales de emoción, no me parece que se pueda sacar la conclusión de que el perro experimente una emoción completa. Además, suponiendo incluso que estuviera demostrada la existencia de una sensibilidad córtico-talámica, habría de nuevo que preguntarse previamente: ¿puede un trastorno psicológico, sea cual fuere, dar cuenta del carácter organizado de la emoción?

Aunque lo expresó con poca fortuna, Janet lo comprendió muy bien cuando dijo que James, en su descripción de la emoción, había fallado en lo que respecta a lo psíquico. Al situarse en un terreno exclusivamente objetivo, Janet sólo quiere tener en cuenta las manifestaciones exteriores de la emoción. Pero, incluso tomando sólo en consideración los fenómenos orgánicos que pueden describirse y descubrirse desde fuera, estima que estos fenómenos son inmediatamente susceptibles de ser clasificados en dos categorías: los fenómenos psíquicos o conductas, y los fenómenos fisiológicos. Una teoría de la emoción que quisiera restituir a lo psíquico su papel preponderante habría de hacer de la emoción una conducta. Pero, como James, Janet es sensible, pese a todo, a la apariencia de desorden que presenta toda emoción. Hace, pues, de la emoción una conducta peor adaptada, o, si se prefiere, una conducta de desadaptación, una conducta de fracaso. Cuando la labor es demasiado difícil y no podemos mantener la conducta superior que se adaptaría a ella, la energía psíquica liberada se escapa por otra vía: se mantiene una conducta inferior, que necesita una menor tensión psicológica. Aquí tenemos, por ejemplo, a una muchacha a quien su padre acaba de anunciar que tiene dolores en el brazo y que siente cierto temor a quedarse parálítico. Cae al suelo presa de una violenta emoción. A los pocos días se repite la misma escena con igual violencia, lo que la obliga finalmente a pedir ayuda a los médicos. Durante el tratamiento, confiesa que la idea de cuidar a su padre y de llevar una vida austera de enfermera le había parecido de pronto insoportable. La emoción representa aquí una conducta de fracaso; constituye la sustitución de la «conducta-de-enfermera-que-no-puede-ser-mantenida». Asimismo, en su obra sobre *L'Obsession et la Psychasthénie* [La Obsesión y la Psicastenia], Janet cita el caso de varios enfermos que, habiendo acudido a él para confesarse, no pudieron acabar su confesión y terminaron prorrumpiendo en sollozos y a veces incluso sufriendo un ataque de nervios. Aquí también la conducta que ha de mantenerse es demasiado difícil. Los lloros y el ataque de nervios representan una conducta de fracaso que sustituye a la primera por derivación. ¿Para qué insistir? Sobran los ejemplos. ¿Quién no recuerda haber permanecido tranquilo en el intercambio de bromas con un compañero mientras estaba en igualdad de condiciones con el adversario y haberse irritado en el preciso momento en que ya no sabía qué contestar? Así, pues, Janet puede jactarse de haber reintegrado lo psíquico en la emoción: la conciencia que cobramos de la emoción – conciencia que, por lo demás, sólo es aquí un fenómeno secundario – ya no es el simple término correlativo de unos trastornos fisiológicos: es la conciencia de un fracaso y de una conducta de fracaso. Esta teoría resulta atractiva: es, efectivamente, una tesis psicológica y sigue siendo de una sencillez totalmente mecanicista. El fenómeno de derivación no es más que un cambio de vía para la energía nerviosa liberada.

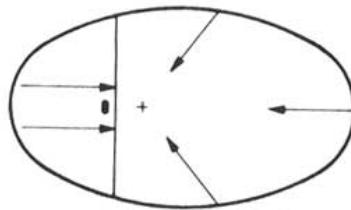
Y, sin embargo, ¡cuántas zonas oscuras en estas nociones, aparentemente tan claras! Tras un estudio más detenido, nos daremos cuenta de que Janet sólo logra aventajar a James a costa de utilizar implícitamente una finalidad que su teoría rechaza explícitamente. En efecto, ¿qué es una conducta de fracaso? ¿Debe verse sólo en ella el sustituto automático de una conducta superior que no podemos llevar a cabo? En tal caso, la energía nerviosa se descargaría al azar y siguiendo, la ley del mínimo esfuerzo. Pero entonces el conjunto de las reacciones emotivas sería menos una conducta de fracaso que una carencia de conducta. Se produciría una reacción orgánica difusa en vez de una reacción adaptada, un desorden. Pero ¿no es precisamente lo que dice James? ¿No se presenta, según él, precisamente la emoción en el momento de una brusca

desadaptación, y no consiste esencialmente en el conjunto de desórdenes que aquella ocasiona en el organismo? Ciertamente es que Janet hace más hincapié que James en el fracaso. Pero ¿qué ha de entenderse con ello? Si consideramos objetivamente al individuo como un sistema de conductas, y si la derivación se hace automáticamente, el fracaso no es nada, no existe; simplemente se produce la sustitución de una conducta por un conjunto difuso de manifestaciones orgánicas. Para que la emoción tenga la significación psíquica de fracaso, la conciencia ha de intervenir y conferirle esta significación, ha de contemplar la posibilidad de una conducta superior y aprehender la emoción precisamente como un fracaso con respecto a esta conducta superior. Pero esto equivaldría a atribuir a la conciencia un papel constitutivo, cosa a la que Janet se niega absolutamente. Si se quisiera que la teoría de Janet siguiera teniendo sentido, habría lógicamente que adoptar la posición de Henri Wallon. En un artículo publicado en *Revue des Cours et Conférences*, Wallon propone la siguiente interpretación: Según él, existe en el niño un circuito nervioso primitivo. El conjunto de las reacciones de un recién nacido ante el cosquilleo, el dolor, etc., está siempre regido por este circuito (escalofríos, contracciones musculares difusas, aceleramiento del ritmo cardíaco, etc.), constituyendo así una primera adaptación orgánica, naturalmente heredada. Más adelante aprendemos nuevas conductas y llevamos a cabo nuevos montajes, o sea, nuevos circuitos. Pero cuando, colocados ante una situación nueva y difícil, no podemos hallar la conducta adaptada conveniente, se produce, afirma Wallon, un retroceso hacia el circuito nervioso primitivo. Vemos que esta teoría representa la trasposición de las ideas de Janet al terreno de conductismo puro, ya que, a fin de cuenta, las reacciones emocionales no se presentan como un puro desorden, sino como una adaptación menor: el circuito nervioso del niño, primer sistema organizado de reflejos defensivos, resulta inadecuado con respecto a las necesidades del adulto, pero es, en sí mismo, una organización funcional, análoga al reflejo respiratorio, por ejemplo. Pero también vemos que esta tesis sólo se diferencia de la de James por la hipótesis de una unidad orgánica que uniría entre sí todas las manifestaciones emotivas. Ni que decir tiene que James hubiera aceptado sin la menor dificultad la existencia de semejante circuito si ésta hubiera sido demostrada. Habría concedido escasa importancia a esta modificación de su propia teoría por ser de orden estrictamente fisiológico. Así, pues, si nos atenemos a los términos mismos de su tesis, Janet se halla mucho más cerca de James de lo que él mismo admite; ha fracasado en su intento de volver a introducir lo «psíquico» en la emoción; no ha explicado tampoco por qué existen varias conductas de fracaso, por qué ante una brusca agresión puedo tener una reacción de miedo o de ira. Además, los ejemplos que cita son casi todos, trastornos emocionales poco diferenciados (sollozos, ataque de nervios, etc.), mucho más próximos al choque emocional propiamente dicho que a la emoción en sí.

Sin embargo, parece existir en Janet una teoría subyacente de la emoción – y de las conductas en general – que recurre de nuevo, sin nombrarla, a la finalidad. En sus exposiciones generales sobre la psicastenia o la afectividad, insiste, como ya hemos dicho, en el carácter automático de la derivación. Pero en muchas de sus descripciones da a entender que el enfermo adopta la conducta inferior para no sostener la conducta superior. Aquí, es el mismo enfermo el que proclama su fracaso, antes incluso de emprender la lucha, y la conducta emotiva viene a disimular la imposibilidad de mantener la conducta adecuada. Volvamos al ejemplo antes citado: Una paciente acude a Janet; quiere confiarle el secreto de sus trastornos, describirle minuciosamente sus obsesiones. Pero no puede: es una conducta social demasiado difícil para ella. Entonces se pone a sollozar. Ahora bien, ¿solloza porque no puede decir nada?, ¿son sus sollozos vanas tentativas de actuación, una difusa conmoción que representaría la descomposición de una conducta demasiado difícil? ¿o se pone a sollozar precisamente para no decir nada? La diferencia parece a primera vista escasa entre estas dos interpretaciones: en ambas hipótesis existe una conducta imposible de mantener; en ambas hipótesis hay sustitución de la conducta por unas manifestaciones difusas. Por eso Janet pasa con facilidad de una a otra: de ahí la ambigüedad de su teoría. Pero, en realidad, un abismo separa estas dos interpretaciones. En efecto, la primera es puramente mecanicista y – ya lo hemos visto – bastante parecida en el fondo a las ideas de James. Por el contrario, la segunda aporta realmente algo nuevo: es la única que merece verdaderamente el título de teoría psicológica de las emociones, la única que considera la emoción como una conducta. Y, en efecto, si volvemos a introducir aquí la finalidad, podemos concebir que la conducta emocional no es en absoluto un desorden: es un sistema organizado de

medios que tienden hacia una meta. Y se recurre a este sistema para disimular, sustituir, rechazar una conducta que no se puede o no se quiere mantener. Al mismo tiempo, la explicación de la diversidad de las emociones queda así facilitada: cada una representa un medio diferente de eludir una dificultad, una escapatoria particular, una trampa especial. Pero Janet nos ha proporcionado lo único que podía darnos. Su posición es demasiado insegura, y lucha entre un fin alismo espontáneo y un mecanicismo de principio. No será a él a quien pidamos que exponga esa teoría pura de la emoción-conducta. La encontramos, por el contrario, esbozada en las obras de los discípulos de Kohler, en particular en las de Lewin y Dembo. Sobre este tema, P. Guillaume escribe lo siguiente en su *Psychologie de la Forme*:

Tomemos el ejemplo más sencillo: se le propone al sujeto que alcance un objeto colocado en una silla, pero sin pisar fuera de un círculo trazado en el suelo; las distancias están calculadas para que esa tarea le resulte muy difícil o imposible de una manera directa; sin embargo, el problema puede resolverse por medios indirectos... Aquí la fuerza orientada hacia el objeto cobra un significado claro y concreto. Por otra parte, existe en estos problemas un obstáculo para la ejecución directa del acto, obstáculo que puede ser material o moral, como, por ejemplo, una regla que se compromete uno a observar. Así, en nuestro ejemplo, el círculo que no ha de franquearse forma en la percepción del sujeto una barrera de la que emana una fuerza dirigida en sentido contrario a la primera. El conflicto entre ambas fuerzas engendra, en el campo fenomenal, una tensión... El hallazgo de la solución, el éxito del acto pondrían fin a esa tensión... Existe toda una psicología del acto de sustitución o de reemplazo, del *Erzatz*, a la que la escuela de Lewin aporta una interesante contribución. Su forma es muy variable: los semi-resultados alcanzados pueden contribuir a fijarla. El sujeto facilita a veces el acto librándose de algunas de las condiciones impuestas de cantidad, de cualidad, de velocidad o de duración, e incluso modificando la naturaleza de su labor; en otros casos, se trata de actos irreales, simbólicos; se hace un gesto evidentemente vano en dirección al acto; se describe ese acto en vez de realizarlo, se imaginan procedimientos quiméricos ficticios (si yo tuviera... haría falta...) fuera de las condiciones reales o impuestas que permitirían realizarlo. Si los actos de sustitución resultan imposibles o si no aportan suficiente resolución, la tensión persistente se manifiesta mediante la tendencia a renunciar a la prueba, a evadirse del campo o a replegarse sobre sí mismo en una actitud pasiva. Hemos dicho, en efecto, que el sujeto se halla sometido a la atracción positiva de la meta y a la acción de repulsión, negativa, de la barrera; además, el hecho de haber aceptado someterse a la prueba ha conferido a todos los demás objetos del campo un valor negativo, en el sentido de que todas las diversiones ajenas a la tarea son ipso facto imposibles. El sujeto se halla, pues, en cierto modo, encerrado en un recinto clausurado por todas partes: sólo existe una salida positiva, pero está ocluida por la barrera específica. Esta situación corresponde al siguiente diagrama:



La evasión no es sino una solución brutal, ya que es preciso romper la barrera general y aceptar una disminución del yo. El repliegue sobre uno mismo, el enquistamiento que alza entre el campo hostil y yo una barrera protectora, es una solución tan mala como la otra.

En estas condiciones, la prosecución de la prueba puede desembocar en unos trastornos emocionales, formas éstas aún más primitivas de liberación de tensiones. T. Dembo hace un estudio muy interesante de los arrebatos de ira, a veces muy violentos, que se apoderan de algunas personas. La situación sufre una simplificación estructural. Hay en la ira, y sin duda en todas las emociones, un debilitamiento de las barreras que separan las capas profundas y superficiales del yo y que, normalmente, aseguran el control de los actos por la personalidad profunda, así como el dominio de sí mismo; un debilitamiento de las barreras entre lo real y lo irreal. En cambio, el que la acción se halle bloqueada hace que las tensiones entre el exterior y el interior sigan aumentando: el carácter negativo se extiende uniformemente a todos los objetos del campo que pierden su valor propio... Al desaparecer la dirección privilegiada de la meta, se destruye la estructura diferenciada impuesta al campo por el problema... Los hechos particulares y especialmente las reacciones fisiológicas variadas a las que se ha descrito atribuyéndoles un significado especial sólo resultan inteligibles partiendo de esa concepción de conjunto de la topología de la emoción...

Hemos llegado, al término de esta larga cita, a una concepción funcional de la ira. La ira no es, desde luego, un instinto, ni una costumbre, ni un cálculo razonado. Es una solución brusca de un conflicto, una manera de cortar el nudo gordiano. No cabe duda de que volvemos a encontrarnos con la distinción hecha por Janet entre las conductas superiores y las conductas inferiores o derivadas. Sólo que esta distinción cobra aquí todo su sentido: somos nosotros mismos los que nos ponemos en situación de total inferioridad, porque en ese bajísimo nivel nuestras exigencias son menores y nos satisfacemos más fácilmente. Al no poder hallar, en estado de alta tensión, la solución delicada y precisa de un problema, actuamos sobre nosotros mismos, nos rebajamos y nos transformamos en un ser al que le bastarán unas soluciones burdas y menos adaptadas (romper, por ejemplo, la cuartilla en la que figura el enunciado del problema). Así, pues, la ira se manifiesta aquí como una evasión: el sujeto iracundo se parece a un hombre que, al no poder deshacer el nudo de las cuerdas que le atan, se retuerce en todas las direcciones. Y la conducta «ira» peor adaptada al problema que la conducta superior – e imposible – que lo resolvería está, sin embargo, precisa y perfectamente adaptada a la necesidad de romper la tensión, de librarse de esa enorme carga que pesa sobre nuestros hombros. Ahora comprenderemos los ejemplos anteriormente citados: la psicasténica que va a verle a Janet quiere confesarse con él. La tarea, sin embargo, es demasiado, difícil. Se halla en un mundo estrecho y amenazador que espera de ella un acto determinado y que a la vez lo rechaza. El mismo Janet da a entender, con su actitud, que está escuchando y esperando. Pero, al mismo tiempo, por su prestigio, por su personalidad, etc., rechaza esa confesión. La paciente tiene que librarse de esa intolerable tensión y sólo puede conseguirlo exagerando su debilidad, su desconcierto, desviando su atención del acto que ha de realizar y trasladándolo a sí misma («¡qué desgraciada soy!»), convirtiendo, por su misma actitud, a Janet de juez en consolador, exteriorizando e interpretando la imposibilidad misma de hablar en que se halla, convirtiendo la necesidad precisa de dar tal o cual información en una presión gravosa e indiferenciada que el mundo ejerce sobre ella. Entonces es cuando se manifiestan los sollozos y el ataque de nervios. Asimismo, se comprende fácilmente el arrebato de ira que se apodera de mí cuando ya no sé qué contestar a un bromista. En este caso, la ira no desempeña exactamente el mismo papel que en el ejemplo de Dembo. Se trata de trasladar la discusión a otro plano: no he podido ser ingenioso, me vuelvo temible e impotente. Quiero asustar. Al mismo tiempo, utilizo medios derivados (ersätze) para vencer a mi adversario: insultos, amenazas que «valen por» el rasgo de ingenio que no he sabido encontrar; por la brusca transformación que me impongo a mí mismo, me vuelvo menos exigente en lo que se refiere a la elección de los medios.

Sin embargo, llegados a este punto, no podemos darnos por satisfechos. La teoría de la conducta-emoción es perfecta, pero, en su misma pureza y perfección, podemos ver su insuficiencia. En todos los ejemplos que hemos citado, el papel funcional de la emoción es innegable. Pero también, como tal, es incomprensible. Quiero decir que para Dembo y los

psicólogos de la forma el paso del estado de búsqueda al estado de ira se explica por la ruptura de una forma y la reconstitución de otra. Comprendo a lo sumo la ruptura de la forma «problema sin solución», pero ¿cómo admitir la aparición de la otra forma? No olvidemos que se presenta claramente como sustituta de la primera. Sólo existe con respecto a la primera. Hay, pues, un solo proceso: la transformación de forma. Ahora bien, no puedo comprender esa transformación sin dar por sentada la conciencia. Sólo ella puede por su actividad sintética romper y reconstruir incesantemente unas formas; sólo ella puede dar cuenta de la finalidad de la emoción. Hemos visto, además, que toda la descripción de la ira hecha por Guillaume, según Dembo nos la muestra, como tendente a transformar el aspecto del mundo. Se trata de «debilitar las barreras entre lo real y lo irreal», de «destruir la estructura diferenciada impuesta al campo por el problema». Muy bien. Pero en cuanto se trata de afirmar una relación entre el mundo y el yo, no podemos satisfacernos ya con una psicología de la forma. Es de absoluta evidencia que hay que recurrir a la conciencia. Y, además, en resumidas cuentas, ¿no recurre a ella Guillaume cuando dice que el hombre iracundo «debilita las barreras que separan las capas profundas y superficiales del yo»? Así, pues, la teoría fisiológica de James nos ha llevado, por su misma insuficiencia, a la teoría de las conductas de Janet; y esta última a la teoría de la emoción-forma funcional, la cual, nos remite finalmente a la conciencia. Por allí debíamos haber empezado y ahora conviene formular el verdadero problema.

2. La teoría psicoanalítica

Sólo puede comprenderse la emoción buscando en ella una significación. Esta significación es por naturaleza de índole funcional, lo cual nos lleva a hablar de una finalidad de la emoción. Esa finalidad la aprehendemos de un modo concretísimo mediante el examen objetivo de la conducta emocional. No se trata en absoluto de una teoría más o menos oscura de la emoción-instinto que se funde en unos principios a priori o unos postulados. El simple examen de los hechos nos lleva a una intuición empírica de la significación finalista de la emoción. Si, por otra parte, tratamos de fijar en una intuición plena la esencia de la emoción como hecho de la interpsicología, aprehendemos esa finalidad como inherente a su estructura. Y todos los psicólogos que han reflexionado sobre la teoría periférica de James se han dado más o menos cuenta de esa significación finalista. Janet, por ejemplo, la adorna con el calificativo de «psíquica». Esa significación finalista es, por ejemplo, la que psicólogos y fisiólogos como Cannon y Sherrington tratan de introducir de nuevo en la descripción de los hechos emotivos con su hipótesis de una sensibilidad cerebral; la volvemos a encontrar en Wallon o, más recientemente, en los psicólogos de la Forma. Esa finalidad supone una organización sintética de las conductas, que no es sino el inconsciente de los psicoanalistas o la conciencia. Pues bien, resultaría a lo sumo bastante fácil elaborar una teoría psicoanalítica de la emoción-finalidad. No sería muy difícil demostrar que la ira o el miedo son medios utilizados por unas tendencias inconscientes para satisfacerse simbólicamente, para romper un estado de tensión insoportable. Se daría así cuenta del carácter esencial de la emoción: se la padece; sorprende, se desarrolla según sus propias leyes y sin que nuestra espontaneidad consciente pueda modificar muy notablemente su curso. Esta disociación del carácter organizado de la emoción – cuyo tema organizador sería rechazado en el inconsciente – y de su carácter ineluctable – que sólo sería tal para la conciencia del sujeto – prestaría más o menos la misma ayuda en el plano de la psicología empírica que, en el plano metafísico, la diferenciación kantiana entre el carácter empírico y el carácter noumenal.

No cabe duda de que la psicología psicoanalítica ha sido la primera en poner de relieve la significación de los hechos psíquicos; o sea, que ha sido la primera en insistir sobre el hecho de que todo estado de conciencia vale por algo que no es él. Por ejemplo, el robo torpe realizado por un obseso sexual no es simplemente un «robo-torpe». Nos remite a algo que no es él mismo desde el instante en que lo consideremos, con los psicoanalistas, un fenómeno de autocastigo. Este robo-torpe nos remite al complejo primitivo del que el paciente intenta justificarse castigándose a sí mismo. Vemos, pues, que es posible una teoría psicoanalítica de la emoción.

¿No existe ya? Una mujer tiene fobia de los laureles. Apenas ve un macizo de laureles, se desmaya. El psicoanalista descubre en su infancia un penoso incidente sexual relacionado con un macizo de laureles. ¿Qué será, pues, aquí la emoción? : un fenómeno de repulsa, de censura. No una repulsa al laurel, sino la repulsa a revivir el recuerdo ligado al laurel. La emoción es aquí una huida ante la revelación a punto de manifestarse, como el sueño es a veces una huida ante una decisión por tomar, y como la enfermedad de algunas chicas jóvenes es – para Steckel – una huida ante el matrimonio. La emoción no siempre será, naturalmente, evasión. Se vislumbra ya en los psicoanalistas una interpretación de la ira como satisfacción simbólica de tendencias sexuales. Y no cabe duda de que ninguna de estas interpretaciones puede rechazarse. Tampoco cabe duda que la ira puede significar sadismo. Y es innegable, y trataremos de demostrar que el desmayo producido por el miedo pasivo puede significar una huida, la búsqueda de un refugio. Lo que aquí ponemos en tela de juicio es el principio mismo de las explicaciones psicoanalíticas. Tal principio es el que quisiéramos examinar aquí.

La interpretación psicoanalítica concibe el fenómeno consciente como la realización simbólica de un deseo reprimido por la censura. Notemos que para la conciencia este deseo no se halla implicado en su realización simbólica. En la medida en que existe por y en nuestra conciencia, sólo es lo que pretende ser: emoción, deseo de sueño, robo, fobia al laurel, etc. Si no fuera así y si tuviéramos cierta conciencia incluso implícita de nuestro verdadero deseo, demostraríamos tener mala fe, y no es eso lo que pretende el psicoanalista. De ello resulta que la significación de nuestro comportamiento consciente es totalmente exterior a ese comportamiento mismo, o, si se prefiere, que lo significado está completamente cortado del significante. Ese comportamiento del sujeto es en sí mismo lo que es (si por «en sí mismo» entendemos lo que es para sí), pero resulta posible descifrarlo mediante técnicas apropiadas, como se descifra un lenguaje descrito. En una palabra, el hecho consciente es con respecto a lo significado como una cosa – efecto de cierto acontecimiento – es con respecto a este acontecimiento: por ejemplo, como los vestigios de una hoguera encendida en el monte con respecto a los seres humanos que han encendido esta hoguera. Las presencias humanas no se hallan contenidas en las cenizas que quedan. Están ligadas a ellas por una relación de causalidad: la relación es externa, los vestigios de la fogata son pasivos con respecto a esa relación causal, como todo efecto lo es con respecto a su causa. Una conciencia que no hubiera adquirido los conocimientos técnicos necesarios no podría aprehender esos vestigios como signos. Al mismo tiempo, esos vestigios son lo que son; es decir, existen en sí, fuera de toda interpretación significante: son trozos de leña semicalcinados, eso es todo.

¿Podemos admitir que un hecho de conciencia puede ser como una cosa con respecto a su significación, es decir, que puede recibir ésta desde fuera como una cualidad exterior (así como es una cualidad exterior para la leña el haber sido quemada por unos hombres que querían calentarse)? Parece en principio que el primer resultado de semejante interpretación es convertir la conciencia en una cosa con respecto a lo significado, admitir que la conciencia se constituye en significación sin ser consciente de la significación que constituye. Existe aquí una contradicción flagrante, a menos que consideremos la conciencia como un ente del mismo tipo que una piedra o una lona. Pero en tal caso debería renunciarse totalmente al cogito cartesiano y considerar la conciencia como un fenómeno secundario y pasivo. En la medida en que la conciencia se hace, no es sino lo que se aparece a sí misma. Si posee, pues, una significación, debe de contenerla en sí como estructura de conciencia. Lo cual no quiere decir que esta significación haya de ser perfectamente explícita. Hay muchos grados posibles de condensación y de claridad. Esto sólo significa que no hemos de interrogar la conciencia desde fuera, como se interrogan los vestigios de la fogata o del campamento, sino desde dentro; hemos de buscar la significación en ella. Si el cogito debe ser posible, la conciencia es ella misma, el hecho, la significación y lo significado.

A decir verdad, lo que dificulta una refutación exhaustiva del psicoanálisis es que el psicoanalista no afirma que la significación sea conferida totalmente desde fuera a la conciencia. Para él hay siempre una analogía interna entre el hecho consciente y el deseo que éste expresa, ya que el hecho consciente simboliza junto con el complejo expresado. Y para el psicoanalista ese carácter de símbolo no es por supuesto exterior al hecho de conciencia mismo: forma parte

constitutiva de él. Sobre este punto, estamos totalmente de acuerdo con el psicoanalista: para quien cree en el valor absoluto del cogito cartesiano no cabe duda de que la simbolización es constitutiva de la conciencia simbólica. Pero, entendámonos: si la simbolización es constitutiva de la conciencia, puede aprehender un lazo inmanente de comprensión entre la simbolización y el símbolo. Habrá, sin embargo, que llegar al acuerdo de que la conciencia se constituye en simbolización. En este caso, nada hay tras ella, y la relación entre el símbolo, lo simbolizado y la simbolización es un lazo intraestructural de la conciencia. Pero si añadimos que la conciencia es simbolizadora bajo la presión causal de un hecho trascendental que es el deseo reprimido, volvemos a caer en la teoría anteriormente señalada que hace de la relación entre lo significado y lo significante una relación causal. La contradicción profunda de todo psicoanálisis reside en presentar a la vez un lazo de causalidad y un lazo de comprensión entre los fenómenos que estudia. Estos dos tipos de relación son incompatibles. Por esa razón, el teórico del psicoanálisis establece unos lazos trascendentales de causalidad rígida entre los hechos estudiados (una almohadilla para alfileres significa siempre en sueños los pechos de una mujer; entrar en un vagón de ferrocarril significa realizar el acto sexual), mientras que el que ejerce prácticamente el psicoanálisis se cerciora del éxito estudiando sobre todo los hechos de conciencia en términos de comprensión, es decir, buscando con flexibilidad la relación intra-consciente entre simbolización y símbolo.

Por nuestra parte, no rechazamos los resultados del psicoanálisis cuando han sido conseguidos mediante la comprensión. Nos limitamos a negar todo valor e inteligibilidad a su teoría subyacente de la causalidad psíquica. Por otra parte, afirmamos que, en la medida en que el psicoanalista utiliza de comprensión para interpretar la conciencia, más valdría reconocer francamente que todo lo que ocurre en la conciencia sólo puede recibir explicación de la propia conciencia. Hemos vuelto, pues, a nuestro punto de partida: una teoría de la emoción que afirme el carácter significativo de los hechos emotivos ha de buscar esa significación en la propia conciencia. Dicho de otro modo, es la conciencia la que se hace a sí misma conciencia, emocionada con vistas a las necesidades de una significación interna.

A decir verdad, los partidarios del psicoanálisis plantearán inmediatamente una dificultad de principio: si la conciencia organiza la emoción como un determinado tipo de respuesta adaptada a una situación exterior, ¿cómo es posible que no tenga conciencia de esa adaptación? Hemos de reconocer que su teoría da perfecta cuenta de ese desfase entre la significación y la conciencia, lo cual no debe extrañarnos ya que a eso precisamente está destinada. Más aún, dirán, en la mayoría de los casos, luchamos en tanto que espontaneidad consciente contra el desarrollo de las manifestaciones emocionales: tratamos de dominar nuestro miedo, calmar nuestra ira, refrenar nuestros sollozos. Así, no sólo no somos conscientes de esa finalidad de la emoción sino que también rechazamos la emoción con todas nuestras fuerzas y nos invade a pesar nuestro. Una descripción fenomenológica de la emoción tiene la obligación de hacer desaparecer esas contradicciones.

3. Bosquejo de una teoría fenomenológica

Quizá nos ayude en nuestras indagaciones una observación preliminar que puede servir de crítica general a todas las teorías de la emoción que hemos citado (salvo, tal vez, la de Dembo): para la mayoría de los psicólogos, ocurre como si la conciencia de la emoción fuera ante todo una conciencia reflexiva; es decir, como si la forma primera de la emoción como hecho de conciencia consistiera en aparecérsenos como una modificación de nuestro ser psíquico o, para emplear el lenguaje corriente, en ser aprehendida primero como un estado de conciencia. Y no cabe, duda de que siempre es posible cobrar conciencia de la emoción como estructura afectiva de la conciencia y decir: estoy furioso, tengo miedo, etc. Pero el miedo no es originalmente conciencia de tener miedo, como tampoco la percepción de este libro es conciencia de percibir el libro. La conciencia emocional es ante todo irreflexiva, y en este plano, sólo puede ser conciencia de sí misma en el

modo no-posicional. La conciencia emocional es ante todo conciencia del mundo. Ni siquiera es preciso rememorar toda la teoría de la conciencia para comprender claramente ese principio. Bastan para ello unas observaciones sencillas, y resulta extraño que a los psicólogos de la emoción nunca se les haya ocurrido hacerlas. Es evidente, en efecto, que el hombre que tiene miedo tiene miedo de algo. Aún tratándose de una de esas angustias imprecisas que suelen experimentarse en la oscuridad, en un pasadizo siniestro y desierto, etc., también se trata de un miedo de ciertos aspectos de la noche, del mundo. Y todos los psicólogos han observado, sin duda, que lo que condena la emoción es una percepción, una representación-señal, etc. Pero se tiene la impresión de que luego, para ellos, la emoción se aleja del objeto para absorberse en sí misma. No son precisas muchas reflexiones para darse cuenta, al contrario, de que la emoción vuelve a cada instante al objeto y se nutre de él. Se describe, por ejemplo, la huida con miedo como si la huida no fuera ante todo una huida ante cierto objeto, como si el objeto del que se huye no permaneciera constantemente presente en la misma huida, como su tema, su razón de ser, como aquello ante lo cual se huye. Y ¿cómo hablar de la ira, en que se dan golpes, se profieren insultos, amenazas, sin mencionar a la persona que representa la unidad objetiva de esos insultos, de esas amenazas y de esos golpes? En una palabra, el sujeto emocionado y el objeto emocionante se hallan unidos en una síntesis indisoluble. La emoción es una determinada manera de aprehender el mundo. Dembo ha sido el único en vislumbrarlo, pero sin explicarlo. El sujeto que busca la solución de un problema práctico se halla fuera, en el mundo; aprehende el mundo a cada instante, a través de todos sus actos. Si fracasa en sus intentos, se irrita; y su misma irritación es también una manera en que se le aparece el mundo. Y no es necesario que entre la acción que fracasa y la ira el sujeto vuelva sobre sí mismo, intercale una conciencia reflexiva. Puede producirse un paso continuo de la conciencia irreflexiva «mundo-actuado». (acción) a la conciencia irreflexiva «mundo-odioso» (ira). La segunda es una transformación de la primera. Para comprender mejor el sentido de lo que sigue, es preciso que el lector piense en la esencia de conducta-irreflexiva. Se tiende demasiado a creer que la acción es un paso continuado de lo irreflexivo a lo reflexivo, del mundo a nosotros mismos. Aprenderíamos el problema (irreflexión-conciencia del mundo) y luego nos aprehenderíamos a nosotros mismos como teniendo que resolver el problema (reflexión); a partir de esa reflexión concebiríamos una acción como teniendo que ser realizada por nosotros (reflexión) y volveríamos a bajar al mundo para realizar la acción (irreflexiva), considerando ya sólo el objeto actuado. Luego, todas las nuevas dificultades, todos los fracasos parciales que exigen un fortalecimiento de la adaptación nos devolvería hacia el plano reflexivo. De ahí un vaivén constante que formaría parte constitutiva de la acción.

Ahora bien, es innegable que podemos reflexionar sobre nuestra acción. Pero una operación sobre el universo se realiza en la mayoría de los casos sin que el sujeto abandone el plano irreflexivo. En este momento por ejemplo, escribo, pero no tengo conciencia de escribir. ¿Dirán que el hábito me ha retirado la conciencia de los movimientos de mi mano al trazar las letras? Sería absurdo. Tal vez tenga el hábito de escribir, pero no la de escribir estas palabras en este orden. De un modo general conviene desconfiar de las explicaciones por medio del hábito. En realidad, el acto de escribir no es en absoluto inconsciente; es una estructura actual de mi conciencia. Pero no es consciente de sí mismo. Escribir es tomar una conciencia activa de las palabras en tanto que nacen bajo mi pluma. No de las palabras en tanto que escritas por mí: aprehendo intuitivamente las palabras en tanto que tienen la cualidad estructural de brotar ex nihilo y sin embargo de no ser creadoras de sí mismas, de ser pasivamente creadas. En el mismo momento en que trazo una, no presto atención aisladamente a cada uno de los palos formados por mi mano: me hallo en un estado especial de espera, de espera creadora; espero a que la palabra – que conozco de antemano – se valga de la mano que escribe y de los palos que traza para realizarse. Y no cabe duda de que en este caso no tengo la misma conciencia de las palabras que cuando leo lo que escribe una persona al mirar por encima de su hombro. Pero eso no quiere decir que sea consciente de mí como cuando escribo. Las diferencias esenciales son las siguientes: En primer lugar mi aprehensión intuitiva de que lo que escribe mi vecino es del tipo «evidencia-probable». Aprehendo las palabras trazadas por su mano mucho antes de que estén completamente trazadas. Pero en el mismo momento en que, al leer «indep...» aprehendo intuitivamente «independiente», la palabra «independiente» aparece como una realidad probable (como la mesa o la silla). Por el contrario, mi aprehensión intuitiva de las palabras que escribo me

las entrega como seguras. Se trata de una seguridad un tanto particular: no es seguro que la palabra «seguridad» que estoy escribiendo vaya a aparecer (pueden interrumpirme, puedo cambiar de idea, etcétera) pero lo que sí es seguro es que si aparece, aparecerá así. La acción constituye, por consiguiente, una capa de objetos seguros en un mundo probable. Digamos, por ejemplo, que son probables en tanto que futuros seres reales, pero seguros como potencialidades del mundo. En segundo lugar, las palabras escritas por mi vecino no exigen nada; las contemplo en su orden de aparición sucesivo, como miraría una mesa o una percha. Por el contrario, las palabras que yo escribo son exigencias. El modo mismo en que las aprehendo a través de mi actividad creadora las constituye como tales: aparecen como potencialidades que han de ser realizadas. No han de ser realizadas por mí. Aquí no aparece el yo. Sólo siento la atracción ejercida por ellas. Siento objetivamente su exigencia. Las veo cómo se realizan y cómo piden el realizarse más aún al mismo tiempo. Y por mucho que piense que las palabras trazadas por mi vecino exigen de él su realización, yo no siento esa exigencia. Por el contrario, la exigencia de las palabras trazadas por mí es directamente presente, pesada y sentida. Tiran de mi mano y la conducen. Pero no como diablillos vivos y activos que efectivamente la empujaran y tiraran de ella: su exigencia es pasiva. En cuanto a mi mano, tengo conciencia de ella en el sentido de que la vivo directamente como instrumento mediante el cual se realizan las palabras. Es un objeto del mundo, pero a la vez presente y vivido. Y ahora vacilo: ¿escribiré «así pues» o «por consiguiente»? Ello no implica en absoluto un examen retrospectivo de uno mismo. Sencillamente las potencialidades «así pues» y «por consiguiente» aparecen – como potencialidades – y entran en colisión. Más adelante trataremos de describir detalladamente el mundo actuado. Lo único que aquí importa es mostrar que, como conciencia espontánea irreflexiva, la acción constituye una determinada capa existencial en el mundo y que no es preciso ser consciente de uno mismo como actuando para actuar. Muy al contrario. En una palabra, una conducta irreflexiva no es una conducta inconsciente, es consciente de sí misma no-téticamente, y su modo de ser téticamente consciente de sí misma consiste en trascenderse a sí misma y de aprehender sobre el mundo una especie de cualidad de cosas. Así es como podemos comprender todas esas exigencias y esas tensiones del mundo que nos rodea, y trazar un mapa «odológico» de nuestro Umwelt, mapa que varía en función de nuestros actos y necesidades. Sólo que, en la acción normal y adaptada, los objetos «por realizar» aparecen como teniendo que ser realizados mediante ciertas vías. Los medios mismos aparecen como potencialidades que reivindican la existencia. Esa aprehensión del medio como única vía posible para alcanzar el fin (o si existen n medios, como los únicos n medios posibles, etc.) puede denominarse la intuición pragmatista del determinismo del mundo. Desde este punto de vista, el mundo que nos rodea – lo que los alemanes llaman Umwelt –, el mundo de nuestros deseos, de nuestras necesidades y de nuestros actos aparece como surcado de estrechos y rigurosos caminos que conducen a tal o cual fin determinado, es decir, a la aparición de un objeto creado. Naturalmente, aquí y allá, en todas partes, surgen trampas y asechanzas. Este mundo podría compararse con las bandejas móviles de las máquinas tragaderas sobre las que ruedan unas canicas: hay caminos trazados por hileras de alfileres y con frecuencia, en los cruces, se abren agujeros. La canica ha de recorrer un determinado trayecto tomando unos determinados caminos y sin caer en los agujeros. Este mundo es difícil. Esta noción de dificultad no es una noción reflexiva que implique una relación con el yo. Allí está, sobre el mundo; es una cualidad del mundo que se da en la percepción (exactamente como los caminos hacia las potencialidades y como las potencialidades mismas y las exigencias de los objetos: libros que hay que leer, zapatos a los que hay que poner medias suelas, etc.), es el correlativo noemático de nuestra actividad emprendida o solamente concebida.

Podemos concebir ahora en qué consiste una emoción. Es una transformación del mundo. Cuando los caminos trazados se hacen demasiado difíciles o cuando no vislumbramos caminos, ya no podemos permanecer en un mundo tan urgente y difícil. Todas las vías están cortadas y, sin embargo, hay que actuar. Tratamos entonces de cambiar el mundo, o sea, de vivirlo como si la relación entre las cosas y sus potencialidades no estuvieran regidas por unos procesos deterministas sino mágicamente. No se trata de un juego, entendámoslo bien; nos vemos obligados a ello y nos lanzamos hacia esa nueva actitud con toda la fuerza de que disponemos. Lo que hay que comprender también es que ese intento no es consciente como tal, pues sería entonces objeto de una reflexión. Es ante todo aprehensión de relaciones y exigencias nuevas.

Pero, al ser imposible la aprehensión de un objeto o al engendrar una tensión insoportable, la conciencia lo aprehende o trata de aprehenderlo de otro modo; o sea, se transforma precisamente para transformar el objeto. En sí, ese cambio en la dirección de la conciencia no es nada extraño. Encontramos mil ejemplos de transformaciones semejantes en la actividad y en la percepción. Buscar, por ejemplo, un rostro oculto en una viñeta-adivinanza («¿dónde está el fusil?») equivale a conducirnos perceptivamente ante la viñeta de un modo nuevo; equivale a comportarnos ante las ramas de los árboles, los postes telegráficos y la imagen como ante un fusil, equivale a mover los ojos como lo haríamos ante un fusil. Pero no aprehendemos estos movimientos como tales. A través de ellos, una intención que los trasciende y de la que constituyen la hylé, se dirige hacia los árboles y los postes que son aprehendidos como «posibles fusiles» hasta que de repente cristaliza la percepción y aparece el fusil. Así pues, a través de un cambio de intención, lo mismo que en un cambio de conducta, aprehendemos un objeto nuevo o un objeto antiguo de un modo nuevo. No es preciso situarse previamente en el plano reflexivo. El texto al pie de la viñeta sirve directamente de motivación. Buscamos el fusil sin abandonar el plano irreflexivo. Es decir, aparece un fusil potencial, vagamente localizado en la imagen. Del mismo modo, hay que concebir el cambio de intención y de conducta que caracteriza a la emoción. La imposibilidad de hallar una solución al problema, aprehendido objetivamente como una cualidad del mundo, sirve de motivación a la nueva conciencia irreflexiva que aprehende ahora el mundo de otro modo y bajo un nuevo aspecto, que impone una nueva conducta – a través de la cual es aprehendido este aspecto – y que sirve de hylé a la nueva intención. Pero la conducta emotiva no se sitúa en el mismo plano que las demás conductas: no es efectiva. No se propone como objetivo actuar realmente sobre el objeto como tal a través de unos medios especiales. Trata de conferir por sí misma al objeto, y sin modificarlo en su estructura real, otra cualidad: una menor existencia, o una menor presencia (o una mayor existencia, etc.). En una palabra, en la emoción el cuerpo, dirigido por la conciencia, transforma sus relaciones con el mundo para que el mundo cambie sus cualidades. Si la emoción es un juego, es un juego en el que creemos. Un sencillo ejemplo puede explicar esta estructura emotiva. Alargo la mano para coger un racimo de uvas. No consigo asirlo, está fuera de mi alcance. Me encojo de hombros, retiro las manos, murmuro «están demasiado verdes» y me alejo. Todos estos gestos, estas palabras, esta conducta no son aprehendidos por sí mismos. Se trata de una pequeña comedia que interpreto bajo el racimo con el fin de conferir a las uvas, a través de ella, la característica «demasiado verdes» que puede servir de sustitutivo a la conducta que no puedo llevar a cabo. Primero se presentaban como «teniendo que ser cogidas». Pero esa cualidad urgente se hace pronto insoportable porque la potencialidad no puede realizarse. Esa insoportable tensión se convierte a su vez en un motivo para aprehender en las uvas una nueva cualidad, «demasiado verdes», que resolverá el conflicto y suprimirá la tensión. Sólo que esa cualidad no puedo conferírsela químicamente a las uvas; no puedo actuar por los medios corrientes sobre el racimo. Entonces aprehendo esa acritud de las uvas demasiado verdes a través de una conducta de repugnancia. Confiero mágicamente a las uvas la cualidad deseada por mí. En este ejemplo la comedia sólo es sincera a medias. Pero bastará con que la situación sea más urgente para que la conducta mágica se cumpla con seriedad: ahí está la emoción.

Tomemos como ejemplo el miedo pasivo. Veo llegar hacia mí una fiera. Mis piernas flaquean, mi corazón late más débilmente, me pongo pálido, me caigo y me desmayo. A primera vista nada menos adaptado que esa conducta que me entrega indefenso al peligro. Y sin embargo, se trata de una conducta de evasión. El desmayo es aquí un refugio. Pero no vayamos a creer que es un refugio para mí, que trato de salvarme a mí mismo, de dejar de ver a la fiera. No he salido del plano irreflexivo: pero al no poder evitar el peligro por los medios normales y los encadenamientos deterministas, lo he negado. He pretendido aniquilarlo. La urgencia del peligro ha servido de motivo para una intención aniquiladora que ha impuesto una conducta mágica. Y, de hecho, lo he aniquilado en la medida de mis posibilidades. Estos son los límites de mi acción mágica sobre el mundo: puedo suprimirlo en tanto que objeto de conciencia pero esto sólo lo consigo suprimiendo la conciencia misma. No vayamos a creer que la conducta psicológica del miedo pasivo es puro desorden: representa la brusca realización de las condiciones corporales que suele llevar consigo el paso del estado de vela al de sueño.

La huida en el miedo activo es considerada erróneamente como una conducta racional. En

ello se nota el propósito, un tanto corto por cierto, de alguien que quiere interponer la mayor distancia posible entre sí y el peligro. Pero esto equivaldría a malinterpretar esta conducta, que no sería entonces más que prudencia. No huimos para ponernos a cubierto; huimos porque no podemos aniquilarnos en el desmayo. La huida es un desmayo fingido, una conducta mágica que consiste en negar el objeto peligroso con todo nuestro cuerpo, trastocando la estructura vectorial del espacio en que vivimos y creando de repente una dirección potencial por el otro lado. Es una forma de olvidar, de negar el objeto. Así actúan los boxeadores novatos cuando, al abalanzarse sobre el adversario, cierran los ojos: quieren suprimir la existencia de sus puños, se niegan a percibirlos y con ello suprimen simbólicamente su eficacia. Descubrimos, de esta forma, el verdadero sentido del miedo: es una conciencia que pretende negar, a través de una conducta mágica, un objeto del mundo exterior y que llegará hasta aniquilarse a sí misma con tal de aniquilar el objeto consigo.

La tristeza pasiva se caracteriza, como sabemos, por una conducta de postración; relajación muscular, palidez, enfriamiento de las extremidades. Quien la padece se vuelve hacia un rincón y se queda sentado, inmóvil, ofreciendo al mundo la menor superficie posible. Frente a la luz del día, prefiere la penumbra; frente a los ruidos, el silencio; frente a las multitudes de los lugares públicos y de las calles, la soledad de un aposento. «Para permanecer a solas, dicen, con su dolor.» Esto no es cierto. Es de buen tono, en efecto, aparentar una profunda meditación sobre la propia pena. Sin embargo, raros son los casos en que uno está apegado a su propio dolor. Tal comportamiento se debe a algo muy distinto: al desaparecer una de las condiciones habituales de nuestra acción, el mundo exige de nosotros que actuemos en él y sobre él sin esa condición. La mayoría de las potencialidades que se han en el mundo (trabajos que realizar, gentes que ver, actos de la vida cotidiana que llevar a cabo) siguen siendo las mismas. Pero los medios para realizarlas, las vías que surcan nuestro «espacio hodológico», han cambiado. Por ejemplo, si me he arruinado, no dispongo de los mismos medios (coche particular, etc...) para llevarlos a cabo. He de reemplazarlos por nuevos intermediarios (tomar el autobús, etc.), y esto es precisamente lo que no quiero. La tristeza tiende a suprimir la obligación de buscar estas nuevas vías, de transformar la estructura del mundo reemplazando la actual constitución del mundo por una estructura totalmente indiferenciada. Se trata, en resumidas cuentas, de hacer del mundo una realidad afectivamente neutra, un sistema con un total equilibrio afectivo; de descargar los objetos con fuerte carga afectiva, de llevar los todos al cero afectivo, y, con ello, de aprehenderlos como perfectamente equivalentes e intercambiables. En otras palabras, al no poder o querer realizar los actos que proyectábamos, procuramos que el universo ya no exija nada de nosotros. Para ello, no podemos sino actuar sobre nosotros mismos, «limitar nuestra actividad». El correlativo noemático de esa actitud es lo que llamaremos lo Mortecino: el universo es mortecino, es decir, de estructura indiferenciada. Sin embargo, al mismo tiempo nos «ovillamos». El correlativo noemático de esa actitud es el Refugio. El universo entero es mortecino; pero precisamente al querer protegernos de su espantosa e ilimitada monotonía, convertimos cualquier lugar en «rincón». Es la única diferenciación en la monotonía total del mundo: un lienzo de pared, un poco de oscuridad que nos disimula su mortecina inmensidad.

La tristeza activa puede adoptar innumerables formas. Sin embargo, la que cita Janet (la psicasténica que sufre un ataque de nervios porque no quiere confesar) puede considerarse como una repulsa. Se trata ante todo de una conducta negativa que tiende a negar la urgencia de ciertos problemas sustituyéndolos por otros. La enferma quiere conmovier a Janet. Eso significa que desea sustituir la actitud de espera impasible adoptada por él por una actitud de cariñosa atención. Le quiere y utiliza su cuerpo para conseguirlo. Al mismo tiempo, al ponerse en un estado tal que la confesión es imposible, arroja el acto por hacer fuera de su alcance. Mientras se halle presa de su crisis de hipo y lágrimas carece de toda posibilidad de hablar. Aquí pues, no ha desaparecido la potencialidad; la confesión está aún «por hacer». Sin embargo, ha retrocedido hasta quedar fuera del alcance del enfermo, ya no puede querer hacerla ahora, sino sólo desear hacerla un día. Así, el enfermo se ha librado del penoso sentimiento de que el acto se hallaba bajo su poder, de que es libre de realizarlo o no. La crisis emocional es aquí un abandono de responsabilidad. Se produce una exageración mágica de las dificultades del mundo. Este conserva su estructura diferenciada, pero aparece como injusto y hostil porque exige demasiado de nosotros, es decir, más de lo que

es humanamente posible darle. La emoción de tristeza activa en ese caso es, pues, una comedia mágica de impotencia; el enfermo se parece a los criados que, después de introducir ladrones en casa de sus amos, hacen que les aten para que se note claramente que no podían impedir el robo. La única diferencia es que el enfermo se ata a sí mismo con mil lazos tenues. Tal vez digan que ese penoso sentimiento de libertad del que pretende deshacerse es forzosamente de carácter reflexivo. No lo creo en absoluto. Basta observarse para darse cuenta de ello: el objeto se presenta como algo que debe ser creado libremente; la confesión, como algo que debe y puede hacerse a la vez. Existen, naturalmente, otras funciones y formas de la tristeza activa. No insistiremos sobre la ira, de la que hemos hablado detenidamente y que quizá sea la emoción cuyo papel funcional resulta más evidente. Pero ¿qué decir de la alegría? ¿Encaja en nuestra descripción? A primera vista no lo parece, ya que el sujeto alegre no tiene por qué guardarse de un cambio menoscabador, de un peligro. Pero, en primer lugar, cabe distinguir entre la alegría-sentimiento, que representa un equilibrio, un estado adaptado y la alegría-emoción. Ahora bien, examinándola detenidamente, esta última se caracteriza por cierta impaciencia. Con ello queremos decir que el sujeto alegre se comporta casi exactamente como un hombre en estado de impaciencia. No consigue estarse quieto, hace mil proyectos, inicia conductas que abandona inmediatamente, etc. Y es que, en efecto, su alegría ha sido provocada por la aparición del objeto de sus deseos. Le anuncian que ha ganado una cantidad importante, o que está a punto de volver a ver a un ser querido al que no ha visto desde hace tiempo. Aunque ese objeto sea «inminente», aún no ha llegado, aún no es suyo. Le separa del objeto cierto período de tiempo. Y aunque haya llegado, aunque el amigo tan anhelado aparezca en el andén de la estación, es un objeto que sólo se entrega poco a poco; pronto se mitigará la alegría que sentimos al volver a verle: nunca conseguiremos mantenerlo allí, ante nosotros, como una propiedad absoluta, ni aprehenderlo de una sola vez como totalidad (nunca nos percataremos tampoco de una sola vez de nuestra nueva riqueza, como totalidad instantánea: se dará a nosotros a través de mil detalles y, por así decirlo, por «abschattungen»). La alegría es una conducta mágica que tiende a llevar a cabo como por conjuro la posesión del objeto deseado como totalidad instantánea. Esta conducta, si bien va unida a la certidumbre de que, tarde o temprano, la posesión se llevará a cabo; intenta de todos modos anticiparse a esta posesión. Las diversas actividades de la alegría, así como el hipertono muscular y la ligera vasodilatación, se hallan animadas y trascendidas por una intención que, a través de ellas, apunta hacia el mundo. Este se nos muestra fácil, y el objeto de nuestros deseos parece cercano y de fácil posesión. Cada gesto constituye una mayor aprobación. Bailar, cantar, bajo el impulso de la alegría, representan unas conductas simbólicamente aproximadas, unos conjuros. Por su mediación, el objeto – a cuya posesión real sólo puede llegarse mediante unas conductas prudentes, y, sin embargo, difíciles – es poseído de una vez por todas y simbólicamente. Así es, por ejemplo, como un hombre a quien una mujer acaba de decirle que le ama puede ponerse a bailar y a cantar. Con ello se aparta de la conducta prudente y difícil que habría de desempeñar, para merecer ese amor e intensificarlo, para llegar a su posesión lentamente y a través de mil pequeños detalles (sonrisas, pequeñas atenciones, etc.). Se aparta incluso de la mujer que representa, como viva realidad, precisamente el polo de todas estas conductas delicadas. Se concede un momento de tregua: más adelante las llevará a cabo. Por ahora, posee el objeto por arte de magia, y el baile es la representación de su posesión.

No podemos, sin embargo, limitarnos a estas pocas observaciones. Si bien nos permiten valorar el papel funcional de la emoción, seguimos sabiendo muy poco acerca de su naturaleza.

Hemos de señalar en primer lugar que los ejemplos que acabamos de citar distan mucho de tratar de modo exhaustivo la variedad de las emociones. Puede haber otros muchos temores y tristezas. Sólo afirmamos que todos vienen a constituir un mundo mágico, utilizando nuestro cuerpo como instrumento de conjuro. En cada caso, el problema es diferente, y diferentes son las conductas. Para aprehender su significado y su finalidad, sería preciso conocer y analizar cada situación particular. De un modo general, no existen cuatro tipos principales de emociones, sino muchos más. Resultaría útil y fecundo clasificarlos. Por ejemplo, si el miedo del tímido se convierte de repente en ira (cambio de conducta motivado por un cambio de situación), esta ira no es una ira de tipo trivial: es miedo superado; lo cual no significa que esta ira sea en cierto sentido reductible al miedo, sino simplemente que retiene el miedo anterior y lo incorpora a su propia estructura.

Solamente cuando nos hayamos convencido de la estructura funcional de la emoción llegaremos a comprender la infinita variedad de las conciencias emocionales. Por otra parte, conviene insistir en un hecho capital: las conductas puras y simples no son la emoción, como tampoco lo es la conciencia pura y simple de estas conductas. En efecto, si así fuera, el carácter finalista de la emoción aparecería mucho más claramente; por otra parte, la conciencia podría fácilmente liberarse de ella. Existen, además, falsas emociones que sólo son conductas. Si se me hace un regalo que me gusta sólo a medias, es posible que exteriorice una alegría intensa, que dé palmadas, que salte, que baile. Se trataría, sin embargo, de una comedia. Me tomaré un poco en serio mi propio juego, de forma que resultaría inexacto decir que no estoy alegre. Sin embargo, mi alegría no es auténtica; la abandonaré, la apartaré de mí en cuanto se haya marchado el visitante. Es exactamente lo que acordaremos llamar una falsa alegría, sin dejar de recordar que la falsedad no es una característica lógica de ciertas proposiciones sino una cualidad existencial. Asimismo, puedo tener falsos miedos, falsas tristezas. Estos falsos estados se distinguen a pesar de todo, de los del actor. El actor interpreta la alegría, la tristeza, pero no está ni alegre ni triste, pues estas conductas se dirigen a un mundo ficticio. Interpreta la conducta pero no la lleva a cabo. En los diferentes casos de falsas emociones que acabo de citar, las conductas no se hallan sostenidas por nada; existen por sí solas y son voluntarias. Pero la situación es auténtica y la concebimos como exigiendo estas conductas. Por eso, a través de estas conductas, intencionamos mágicamente ciertas cualidades sobre unos objetos auténticos. Sin embargo, estas cualidades son falsas.

No es que sean imaginarias, ni tampoco que tengan forzosamente que desaparecer totalmente en el futuro. Su falsedad proviene de una debilidad esencial que pretende hacerse pasar por violencia. El atractivo del objeto que acaban de regalarme existe mucho más como exigencia que como realidad; posee una especie de realidad parasitaria y tributaria que percibo perfectamente y que sé que hago aparecer en el objeto por una especie de fascinación; si interrumpo mis conjuros, desaparecerá inmediatamente.

La verdadera emoción es completamente distinta: va unida a la creencia. Las cualidades intencionadas sobre los objetos son aprehendidas como verdaderas. ¿Qué debe entenderse exactamente con ello? Más o menos lo siguiente: la emoción es padecida. No puede uno librarse de ella a su antojo; va agotándose por sí misma pero no podemos detenerla. Además, las conductas reducidas a sí mismas no hacen más que esbozar esquemáticamente sobre el objeto la cualidad emocional que le conferimos. Una huida que fuera simplemente carrera no bastaría para constituir el objeto como horrible; o, mejor dicho, le conferiría la cualidad formal de horrible, pero no la materia de esa cualidad. Para aprehender verdaderamente lo horrible, no basta solamente con remedarlo: hemos de estar hechizados, rebasados, por nuestra propia emoción; es preciso que el marco formal de la conducta se halle repleto de algo opaco y pesado que le sirva de materia. Comprendemos aquí el papel de los fenómenos puramente fisiológicos representan lo serio de la emoción, son fenómenos de creencia. Ciertamente que no deben separarse de la conducta: primero, porque presentan con ella cierta analogía. Los hipotonos provocados por el miedo o la tristeza, las vasoconstricciones, los trastornos respiratorios simbolizan bastante bien, en una conducta que tiende a negar el mundo o a descargarlo de su potencial, la frontera-entre los trastornos puros y las conductas. Finalmente, constituyen con la conducta una forma sintética total y no pueden ser estudiados por sí mismos: el error de la teoría periférica consiste precisamente en considerarlos aisladamente. Y, sin embargo, no son reductibles a unas conductas: podemos dejar de huir, no de temblar. Puedo, mediante un esfuerzo violento, levantarme de mi silla, desviar mi pensamiento del desastre que me abrumba y ponerme a trabajar: mis manos seguirán heladas. Cabe pensar, pues, que la emoción no es simplemente interpretada, no es un comportamiento puro; es el comportamiento de un cuerpo que se halla en un determinado estado: el estado solo no provocaría el comportamiento, y el comportamiento sin el estado es una comedia; pero la emoción aparece en un cuerpo trastornado que desempeña una determinada conducta. El trastorno puede sobrevivir a la conducta, pero la conducta constituye la forma y la significación del trastorno. Por otra parte, sin ese trastorno, la conducta sería pura significación, esquema afectivo. Nos encontramos efectivamente ante una forma sintética: para creer en las conductas mágicas hay que encontrarse trastornado.

Para comprender claramente el proceso emocional a partir de la conciencia, es preciso recordar el doble carácter del cuerpo, que es por una parte objeto en el mundo y por otra lo vivido inmediato, de la conciencia. A partir de ahí podemos aprehender lo esencial: la emoción es un fenómeno de creencia. La conciencia no se limita a proyectar significaciones afectivas sobre el mundo que le rodea: vive en el nuevo mundo que acaba de crear. Lo vive directamente, se interesa por él, padece las cualidades esbozadas por las conductas. Esto significa que, cuando todas las vías están cortadas, la conciencia se arroja al mundo mágico de la emoción, se arroja a él entera, degradándose; es una nueva conciencia frente al mundo nuevo y lo constituye con lo más íntimo que posee, con esa presencia en sí misma, sin distancia, de su punto de vista sobre el mundo. La conciencia que se conmueve se asemeja bastante a la conciencia que se adormila. Esta, como aquélla, se arroja a un mundo nuevo y transforma su cuerpo, como totalidad sintética, para poder vivir y aprehender ese mundo nuevo por su mediación. Para decirlo con otras palabras, la conciencia cambia de cuerpo o, si se prefiere, el cuerpo – como punto de vista sobre el universo inmediatamente inherente a la conciencia – se pone al nivel de las conductas. Esta es la razón de que las manifestaciones fisiológicas sean en el fondo trastornos sumamente triviales: se asemejan a los de la fiebre, a las de la angina de pecho, a las de la sobreexcitación artificial, etc. Representan simplemente el trastorno total y vulgar del cuerpo como tal (sólo la conducta decidirá si el trastorno irá en el sentido de una «disminución de vida» o de un «incremento»). En sí mismo no es nada; representa simplemente un oscurecimiento del punto de vista de la conciencia sobre las cosas en tanto que la conciencia realiza y vive espontáneamente ese oscurecimiento. Conviene naturalmente considerar este oscurecimiento como un fenómeno sintético y desprovisto de partes. Pero, como por otro lado, el cuerpo es una cosa entre las demás cosas, un análisis científico podrá distinguir en el cuerpo-biológico, en el cuerpo-cosa, unos trastornos localizados de tal o cual órgano.

Así, pues, el origen de la emoción es una degradación espontánea y vivida de la conciencia frente al mundo. Lo que ésta no puede soportar de un determinado modo, trata de aprehenderlo de otro, adormeciéndose, acercándose a las conciencias del sueño, del ensueño y de la histeria. Y el trastorno del cuerpo no es sino la creencia vivida de la conciencia en tanto que vista desde el exterior. Cabe señalar, sin embargo:

1. Que la conciencia no tiene téticamente conciencia de sí misma como degradándose para librarse de la presión del mundo: sólo tiene una conciencia posicional de la degradación del mundo que se traslada al nivel mágico. Sin embargo, es conciencia no-tética de sí misma. En esta medida, y sólo en esta medida, puede decirse de una emoción que no es sincera. No es de extrañar, pues, que la finalidad de la emoción no quede establecida por un acto de conciencia en el seno de la emoción misma. Esta finalidad no es, sin embargo, inconsciente: se agota en la constitución del objeto;

2. Que la conciencia cae en su propia trampa. Precisamente porque vive el nuevo aspecto del mundo creyendo en él, se ve atrapada en su propia creencia, exactamente como en el sueño o la histeria. La conciencia de la emoción está cautiva; pero no debe entenderse con ello que un ente cualquiera exterior a ella la haya encadenado. Está cautiva de sí misma, en el sentido de que no domina esta creencia, de que se esfuerza por vivir; y precisamente porque la vive, porque se dedica por completo a vivirla. No hay que imaginarse la espontaneidad de la conciencia en el sentido de que siempre sería libre de negar algo en el momento mismo de enunciarlo. Semejante espontaneidad resultaría contradictoria. La conciencia se trasciende a sí misma, por esencia. Le resulta, pues, imposible recogerse en sí misma para dudar de que se halla fuera en el objeto. Sólo se conoce sobre el mundo. Y la duda no puede ser, por naturaleza, sino la constitución de una cualidad existencial del objeto: lo dudoso, o una actividad reflexiva de reducción, es decir, lo propio de una nueva conciencia dirigida sobre la conciencia posicional. Así, pues, como la conciencia vive el mundo mágico al que se ha arrojado, tiende a perpetuar ese mundo en que se siente cautiva: la emoción tiende a perpetuarse. En este sentido puede decir que es padecida: la conciencia se conmueve sobre su emoción, la intensifica. Cuanto más se huye, más miedo se tiene. El mundo mágico se esboza, cobra forma y luego se aferra a la conciencia y la abraza: no puede desear

librarse de él; puede intentar huir del objeto mágico pero hacerlo sería concederle una realidad mágica aún más fuerte. Y ese carácter de cautiverio la conciencia no lo realiza en sí misma sino que lo aprehende sobre los objetos: los objetos son cautivadores, esclavizadores, se han apoderado de la conciencia. La liberación ha de venir de una reflexión purificadora o de una desaparición total de la situación conmovedora.

Sin embargo, la emoción no resultaría, tal cual, tan absorbente si no aprehendiera sobre el objeto sino la exacta contrapartida de lo que es no-éticamente (por ejemplo, a esta precisa hora, bajo esta luz, en estas circunstancias, este hombre es terrorífico). Lo que forma parte intrínseca de la emoción es que aprehende en el objeto algo que la desborda infinitamente. Existe, en efecto, un mundo de la emoción. Todas las emociones tienen en común el hacer aparecer un mismo mundo cruel, terrible, sombrío, alegre, etcétera, pero en el que la relación entre las cosas y la conciencia es siempre y exclusivamente mágica. Hay que hablar de un mundo de la emoción como se habla de un mundo del sueño o de los mundos de la locura. Un mundo, o sea, unas síntesis individuales que mantienen entre sí unas relaciones y poseen unas cualidades. Ahora bien, no se confiere a un objeto una cualidad sino mediante un paso hacia el infinito. Ese gris, por ejemplo, representa la unidad de una infinidad de *abschattungen* reales y posibles, algunas de las cuales serán gris-verdosas, grises bajo cierta luz, negras, etc. Asimismo, las cualidades conferidas por la emoción al objeto y al mundo se las confiere *ad aeternum*. Claro está que si aprehendo repentinamente un objeto como horrible no afirmo explícitamente que seguirá siéndolo para la eternidad. Pero solamente la afirmación de lo horrible como cualidad sustancial del objeto es ya en sí misma un paso hacia el infinito. Ahora lo horrible se halla en la cosa, en el meollo mismo de la cosa; es su textura afectiva, forma parte de ella. Así, pues, a través de la emoción se nos aparece una cualidad aplastante y definitiva de la cosa. Y ello es lo que rebasa y mantiene nuestra emoción. Lo horrible no es sólo el estado actual de la cosa; sobre éste pesa una amenaza para el futuro, que se extiende sobre todo el porvenir y lo oscurece; es una revelación sobre el sentido del mundo. «Lo horrible» es precisamente que lo horrible sea una cualidad sustancial, que haya cosas horribles en el mundo. Así, en cada emoción, una multitud de pretensiones afectivas se dirigen hacia el porvenir para configurarlo bajo una luz emocional. Vivimos emotivamente una cualidad que penetra en nosotros, que padecemos y que nos rebasa por todas partes. De repente, la emoción se separa de sí misma, se trasciende; no es un episodio trivial de nuestra vida cotidiana, sino intuición de lo absoluto.

Esto es lo que explica las emociones sutiles. En éstas, a través de una conducta apenas esbozada, a través de una ligera oscilación de nuestro estado físico, aprehendemos una cualidad objetiva del objeto. La emoción sutil no aprehende algo ligeramente desagradable, algo admirable pero reducido, algo superficialmente siniestro: es algo desagradable, admirable, siniestro, vislumbrado a través de un velo. Es una intuición oscura y que se presenta como tal. Pero el objeto está allí, esperando, y tal vez mañana se descorra el velo y lo veamos a plena luz. Así es como, por ejemplo, podemos estar bastante poco conmovidos, si por ello se entiende los trastornos del cuerpo o las conductas, y, sin embargo, aprehender, a través de una ligera depresión, nuestra vida entera como siniestra. Lo siniestro es total, lo sabemos; es profundo pero por ahora sólo lo vislumbramos. En este caso, y en muchos más, la emoción se presenta como mucho más fuerte de lo que es realmente, ya que, pese a todo, aprehendemos a través de ella algo profundamente siniestro. Naturalmente, las emociones sutiles difieren radicalmente de las emociones débiles que se ven embargadas por un ligero carácter afectivo sobre la cosa. Es la intención la que diferencia la emoción sutil de la emoción débil, pues la conducta y el estado somático pueden ser idénticos en ambos casos. Pero esa intención es motivada a su vez por la situación.

Esa teoría de la emoción no explica ciertas reacciones bruscas de horror y admiración que se apoderan a veces de nosotros ante unos objetos que aparecen repentinamente. Por ejemplo, súbitamente aparece un rostro torcido por una mueca y se pega al cristal de la ventana; el terror me invade. Aquí, claro está, no hay conducta que mantener; la emoción parece no tener finalidad. De un modo general, además, la aprehensión de lo horrible sobre unas situaciones o unos rostros tiene algo de inmediato y no suele ir acompañada de huida o desvanecimiento, y ni siquiera de incitaciones a la huida. Sin embargo, reflexionando sobre ello, se trata de fenómenos muy

particulares pero susceptibles de recibir una explicación que encaje con las ideas que acabamos de exponer. Ya hemos visto que en la emoción la conciencia se degrada y transforma repentinamente en un mundo mágico el mundo determinado en que vivimos. Pero hay una recíproca: es ese mismo mundo el que a veces se revela a la conciencia como mágico cuando se le esperaba determinado. No hay que creer, en efecto, que lo mágico es una cualidad efímera que situamos sobre el mundo a merced de nuestros humores. No existe una estructura existencial del mundo que sea mágica. No queremos extendernos aquí sobre un tema que trataremos en otra ocasión. Sin embargo, podemos señalar ya que la categoría «mágico» rige las relaciones intersíquicas de los hombres en la sociedad y más precisamente nuestra percepción de los demás. Lo mágico, como dice Alain, es «el espíritu rondando entre las cosas», o sea, una síntesis irracional de espontaneidad y pasividad. Es una actividad inerte, una conciencia pasivizada. Pues bien, precisamente bajo esta forma es como se nos aparecen los demás; y ello no se debe a nuestra posición con respecto a ellos, al efecto de nuestras pasiones, sino a una necesidad de esencia. En efecto, la conciencia no puede ser objeto trascendente más que sufriendo la modificación de pasividad. El significado de un rostro, por ejemplo, es primero algo de conciencia (y no un signo de la conciencia), pero una conciencia alterada, degradada, que es precisamente pasividad. Volveremos más adelante sobre estas observaciones y esperamos demostrar que resultan evidentes. Así, pues, el hombre es siempre un hechicero para el hombre y el mundo social es ante todo mágico. No resulta imposible forjarse una visión determinista del mundo interpsicológico ni edificar sobre ese mundo mágico unas superestructuras racionales. Pero en este caso son esas superestructuras las que resultan efímeras y carecen de equilibrio, las que se derrumban en cuanto cobra demasiada fuerza el aspecto mágico de los rostros, de los gestos, de las situaciones humanas. ¿Qué ocurre cuando se derrumban las superestructuras trabajosamente edificadas por la razón y el hombre se halla de repente sumido nuevamente en la magia original? Resulta fácil de adivinar: la conciencia aprehende lo mágico en tanto que mágico, lo revive con fuerza como tal. Las categorías de lo «equivoco», de lo «inquietante», etc., designan lo mágico en tanto que es vivido por la conciencia, en tanto que solicita a la conciencia el que lo viva. Si el paso brusco de una aprehensión racional del mundo a otra mágica está motivado por el objeto mismo y va acompañado de un elemento desagradable, éste es el horror; si va acompañado de un elemento agradable, éste será la admiración (citamos estos dos ejemplos pero existen, naturalmente, otros muchos casos). Así, pues, existen dos formas de emoción, según seamos nosotros los que constituimos la magia del mundo para reemplazar una actividad determinista que no puede realizarse, o sea el mundo mismo que no puede realizarse, o sea el mundo mismo el que se revela repentinamente como mágico en torno nuestro. En el horror, por ejemplo, observamos de repente el trastocamiento de las barreras deterministas: este rostro que aparece detrás del cristal no lo consideramos primero como perteneciente a un hombre que ha de empujar la puerta y dar treinta pasos para llegar hasta nosotros, sino que, por el contrario, se nos presenta, pese a su pasividad, como actuando a distancia. Se halla en relación inmediata, más allá del cristal, con nuestro cuerpo. Vivimos y padecemos su significado y lo elaboramos con nuestra propia carne; pero, al mismo tiempo, ese significado se impone, niega la distancia y entra en nosotros. La conciencia sumida en ese mundo mágico arrastra consigo al cuerpo en tanto que el cuerpo es creencia. La conciencia cree en él. Las conductas que dan su sentido a la emoción ya no son las nuestras: es la expresión del rostro, son los movimientos del cuerpo del otro los que terminan formando un todo sintético con el trastorno de nuestro organismo. Volvemos a encontrar aquí los mismos elementos y las mismas estructuras que antes describíamos. La única diferencia reside en que la magia inicial y el significado de la emoción provienen del mundo y no de nosotros mismos. Claro está que la magia como cualidad real del mundo no se limita estrictamente a lo humano. Se extiende a las cosas en tanto que éstas pueden aparecer como humanas (sentido inquietante de un paisaje, de ciertos objetos, de una habitación que conserva la huella de un misterioso visitante), o en tanto que llevan la huella de lo psíquico. Está claro, también, que esa distinción entre dos grandes tipos de emoción no es absolutamente rigurosa: ambos tipos con frecuencia se mezclan, y la mayor parte de las emociones son impuras. Así es como la conciencia, al realizar por finalidad espontánea un aspecto mágico del mundo, puede crear la oportunidad de que se manifieste una cualidad mágica real. Y, recíprocamente, si el mundo se presenta como mágico, de un modo u otro, puede que la conciencia precise y complete la constitución de esa magia, la difunda por todas partes o, por el contrario, la concentre y la refrene en un solo objeto.

Sea como fuere, cabe apuntar que la emoción no es una modificación fortuita de un sujeto que, por otra parte, permanecería sumido en un mundo invariado. Es fácil ver que toda aprehensión emocional de un objeto que causa temor, ira, tristeza, etc., no puede realizarse sino sobre el fondo de una total alteración del mundo. En efecto, para que un objeto aparezca como temible es preciso que se realice como presencia inmediata y mágica ante la conciencia. Es preciso, por ejemplo, que este rostro surgido a diez metros de distancia detrás de la ventana sea vivido como inmediatamente presente ante mi en su amenaza. Pero esto sólo es posible precisamente en un acto de conciencia que destruya todas las estructuras del mundo que pueden rechazar lo mágico y reducir el acontecimiento a sus justas proporciones. Es preciso, por ejemplo, que la ventana como «objeto que primero debe romperse», que los diez metros como «distancia que primero debe franquearse» queden aniquilados. Esto no significa que, en su terror, la conciencia acerque el rostro en el sentido en que reduzca la distancia respecto a mi cuerpo. Reducir la distancia significa también pensar según la distancia. Asimismo, aunque el sujeto atemorizado pueda pensar desde la ventana: «puede romperse fácilmente, puede abrirse desde fuera», sólo son interpretaciones racionales que ofrece a su miedo. En realidad, la ventana y la distancia son aprehendidas «a la vez» en el acto mediante el cual la conciencia aprehende el rostro detrás de la ventana. Pero en ese mismo acto de aprehenderlo ambas se ven desarmadas de su carácter de utensilios necesarios. Se las aprehende de manera distinta. La distancia ya no es aprehendida como distancia, porque ya no es aprehendida como «lo que ha de recorrerse primero». Es aprehendida como fondo unitario de lo horrible. La ventana ya no es aprehendida como «lo que primero debe ser abierto» sino como marco del rostro terrible. De un modo general, se organizan en torno mío unas regiones a partir de las que despunta lo horrible. Pues lo horrible no es posible, en el mundo determinista de los utensilios. Lo horrible sólo puede aparecer en un mundo tal que sus entes sean mágicos en su naturaleza, y mágicos también los posibles recursos contra los entes. Esto lo que demuestra bastante bien el universo del sueño, en el que puertas, cerraduras, murallas, armas, no constituyen recursos contra las amenazas del ladrón o de la fiera porque son aprehendidas en un acto unitario de horror. Y como el acto que las desarma es el mismo que el que las crea, vemos a los asesinos atravesar esos muros y esas puertas; en vano apretamos el gatillo de nuestro revólver: éste no dispara. En una palabra, aprehender un objeto cualquiera como horrible significa aprehenderlo sobre el fondo de un mundo que se revela como horrible ya.

Así, pues, la conciencia puede «ser-en-el-Mundo» de dos maneras distintas. El mundo puede aparecérsese como un complejo organizado de utensilios tales que si se quiere provocar un determinado efecto es preciso actuar sobre unos determinados elementos del complejo. En este caso, cada utensilio remite a otros utensilios y a la totalidad de ellos; no hay acción absoluta ni cambio radical susceptible de ser introducidos inmediatamente en este mundo. Es preciso modificar un utensilio particular y ello por medio de otro utensilio que, a su vez, remite a otros utensilios y así sucesivamente hasta el infinito.

Pero el mundo también puede aparecérsese como una totalidad no-utensilio, o sea, modificable sin intermediario y en grandes masas. En ese caso, las clases del mundo actuarán inmediatamente sobre la conciencia; se le presentan sin distancia (por ejemplo, ese rostro que nos atemoriza a través del cristal actúa sobre nosotros sin utensilios; no necesita que se abra una ventana, que un hombre salte en la habitación y pise el suelo). Y, recíprocamente, la conciencia tiende a luchar contra esos peligros o a modificar esos objetos sin distancia y sin utensilios mediante unas modificaciones absolutas y masivas del mundo. Este aspecto del mundo es totalmente coherente: es el mundo mágico. Denominaremos emoción una brusca caída de la conciencia en lo mágico. O, con otras palabras, hay emoción cuando el mundo de los utensilios se desvanece de repente y es sustituido por el mundo mágico. No cabe, pues, considerar la emoción como un desorden pasajero del organismo y de la mente que turbe desde fuera la vida psíquica. Es, por el contrario, la vuelta de la conciencia a la actitud mágica, una de las grandes actitudes que le son esenciales, con la aparición del mundo correlativo: el mundo mágico. La emoción no es un accidente sino un modo de existencia de la conciencia, una de las formas en que comprende (en el sentido heideggeriano de «Verstehen») su «Ser-en-el-Mundo».

Una conciencia reflexiva siempre puede dirigirse hacia la emoción. En ese caso, la emoción aparece como estructura de la conciencia. No es una cualidad pura e inefable, como el color ladrillo rojo o la pura impresión de dolor – y como debería ser según la teoría de James –. Tiene un sentido, significa algo para mi vida psíquica. La reflexión purificadora de la reducción fenomenológica puede aprehender la emoción en tanto que constituye al mundo bajo forma mágica. «Me parece odioso porque estoy furioso.» Pero esa reflexión es poco frecuente y necesita motivaciones especiales. Generalmente dirigimos hacia la conciencia emotiva una reflexión cómplice que aprehende, desde luego, la conciencia como conciencia, pero en tanto que motivada por el objeto. «Estoy furioso porque es odioso.» A partir de esa reflexión va a constituirse la pasión.

Conclusión

La teoría de la emoción que acabamos de esbozar se proponía servir de experimento para la constitución de una psicología fenomenológica. Naturalmente, su carácter de ejemplo nos ha impedido desarrollarlo como sería preciso. Por otra parte, puesto que había que hacer tabla rasa de las teorías psicológicas corrientes de la emoción nos hemos elevado gradualmente desde las consideraciones psicológicas de James hasta la idea de significación. Una psicología fenomenológica que estuviera segura de sí misma y que hubiera previamente despejado el terreno podría empezar primero por establecer en una reflexión eidética la esencia del hecho psicológico investigado. Es lo que hemos tratado de hacer a propósito de la imagen mental, en una obra que pronto aparecerá. Pese a esas reservas de importancia secundaria, esperamos haber demostrado que un hecho psíquico como la emoción, que suele ser considerado como un desorden sin regla, posee un significado propio y no puede aprehenderse en sí mismo, sin la comprensión de ese significado. Quisiéramos señalar ahora los límites de esa investigación psicológica.

Hemos dicho, en nuestra introducción, que el significado de un hecho de conciencia venía siempre a indicar la realidad-humana total que iba tornándose emocionada, atenta, percibiente, volutiva, etc. El estudio de las emociones ha verificado perfectamente el siguiente principio: una emoción remite a lo que significa. Y lo que significa es la totalidad de las relaciones de la realidad-humana con el mundo. El paso hacia la emoción es una modificación total del «ser-en-el-mundo» según las leyes muy particulares de la magia. Pero vemos inmediatamente los límites de semejante descripción: la teoría psicológica de la emoción presupone una descripción previa de la afectividad en tanto que ésta constituye el ser de la realidad-humana; es decir, en tanto que resulta constitutivo para nuestra realidad-humana el ser realidad-humana afectiva. En este caso, en vez de partir de un estudio de la emoción o de las inclinaciones que indicaría una realidad-humana sin dilucidar aún como término supremo de toda investigación – término ideal, por cierto, y probablemente fuera del alcance de quien empiece por lo empírico –, la descripción del afecto se efectuaría a partir de la realidad-humana descrita y fijada por una intuición a priori. Las diversas disciplinas de la psicología fenomenológica son regresivas, aunque el término de su regresión sea para ellas un puro ideal; las de la fenomenología pura, por el contrario, son progresivas. Se preguntará, sin duda, por qué en esas condiciones conviene utilizar simultáneamente esas dos disciplinas. Aparentemente, bastaría la fenomenología pura. Pero si la fenomenología puede probar que la emoción es una realización de esencia de la realidad-humana en tanto que es afección, le resultará imposible demostrar que la realidad-humana haya de manifestarse necesariamente en tales emociones. Que existan tales o cuales emociones y sólo éstas, demuestra la facticidad de la existencia humana. Esta facticidad es la que hace necesario un recurso en regla a lo empírico; ella es la que impedirá, sin duda, que la regresión psicológica y la progresión fenomenológica se reúnan nunca.