

MAX SCHELER

ESENCIA Y FORMAS  
DE LA SIMPATÍA

*TERCERA EDICIÓN*



EDITORIAL LOSADA, S. A.  
BUENOS AIRES

Título del original alemán:  
*Wesen und formen der sympathie*

Traducción directa de  
JOSÉ GAOS

Queda hecho el depósito que  
previene la ley núm. 11.723

Copyright by Editorial Losada, S. A.  
Buenos Aires, 1943

Primera edición: 9 - I - 1943  
Segunda edición: 24 - V - 1950  
Tercera edición: 8 - VIII - 1957

PRINTED IN ARGENTINA

---

Este libro se terminó de imprimir el día 8 de agosto de 1957, en Artes  
Gráficas Bartolomé U. Chiesino S. A., Ameghino 838, Avellaneda - Bs. Aires.

## PRÓLOGO

### A LA TERCERA EDICIÓN

*La tercera edición de este libro aparece sin modificaciones en la forma de la segunda edición. La segunda edición no sólo encontró una acogida muy amistosa en los círculos filosóficos, psicológicos y sociológicos interesados del país y del extranjero — lo que sin duda significa muy poco para una obra de filosofía; para mayor satisfacción del autor ha provocado también un número muy considerable de investigaciones especiales, rigurosamente científicas, sobre los problemas tratados, descuidados durante tan largo tiempo. Ahondados y ampliados veo ciertos análisis y tesis de este libro concernientes a los actos de simpatía más altos y de significación ética, especialmente en las partes correspondientes de la grandiosa y profunda obra de Nicolai Hartmann, Ethik (de Gruyter, 1926). Por el lado más bien de la sociología y la filosofía de la cultura, ha aprovechado y desarrollado fecundamente análisis y teorías de este libro Th. Lit en la tercera edición de su importante obra Individuum und Gemeinschaft<sup>1</sup>. En lo que concierne a la cuestión gnoseológica de la aprehensión y admisión de una realidad psíquica ajena, ha edificado instructivamente sobre lo expuesto aquí el notable ensayo de H. Plessner y F. J. J. Buijtendijk, Die Deutung des mimischen Ausdrucks,*

<sup>1</sup> Individuo y Comunidad.

ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des anderen Ichs <sup>1</sup> (Philosophischer Anzeiger, hrsg. von H. Plessner, *Fr. Cohen*, 1925, I. Halbband). También la Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie <sup>2</sup> por el psiquiatra A. Ludwig Binswanger (Berlín, Springer) contiene más de una importante utilización de los resultados de este libro. El trabajo de Albert K. Weinberg The phenomenological method in its application in Max Scheler (Baltimore, Maryland, abril 1924) ha introducido muy diestramente el libro en la filosofía y psicología norteamericanas, y especialmente lo ha analizado en su aspecto metódico y lo ha comparado con los métodos de la psicología americana. Una traducción ya acabada del libro al francés, aparecerá en las próximas semanas en la editorial Payot, París.

MAX SCHELER.

Colonia, abril 1926.

<sup>1</sup> La interpretación de la expresión mímica, una contribución a la teoría de la conciencia del otro yo.

<sup>2</sup> Introducción a los problemas de la psicología general.

## PRÓLOGO

### A LA SEGUNDA EDICIÓN

Desde hace mucho estaba agotado el libro publicado en 1913, Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass <sup>1</sup>, sin que debido a las circunstancias adversas hubiera sido posible publicar una nueva edición del trabajo, frecuentemente solicitado. Hoy aparece el libro en forma notablemente distinta y con un volumen más que duplicado, bajo un título que responde mejor a su contenido actual, Wesen und Formen der Sympathie <sup>2</sup> al mismo tiempo que como primer tomo de una serie de estudios recogidos en sendos tomos, cuyo sentido uniforme y cuya finalidad conjunta indica el título general, Die Sinn-gesetze des emotionalen Lebens <sup>3</sup>.

Es un deber del autor, informar a los lectores sobre el conjunto más amplio de estudios como miembro del cual aparece el libro, y al mismo tiempo sobre el contenido de sus partes nuevas.

La existencia, junto a las leyes causales y a las relaciones psico-físicas de dependencia de la vida emocional respecto de los procesos corporales, de leyes del sentido de los actos y funciones emocionales llamados "superiores" y distintos

<sup>1</sup> Para la fenomenología y teoría de los sentimientos de simpatía y sobre el amor y el odio.

<sup>2</sup> Esencia y formas de la simpatía.

<sup>3</sup> Las leyes del sentido de la vida emocional.

de las sensaciones afectivas, leyes ellas mismas independientes, fué algo olvidado durante largo tiempo. La naturaleza intencional y cognitiva del valor, propia de nuestra vida afectiva "superior", fué vuelta a descubrir únicamente por H. Lotze, pero a pesar de ello poco tenida en cuenta solamente, porque Lotze se limitó a afirmar en términos muy generales esta "logique du cœur", sin ponerla de manifiesto en detalle. De él procede la idea y la afirmación de que "en el sentimiento de los valores de las cosas y de las relaciones entre ellos posee nuestra razón una revelación tan seria como en los principios de la investigación intelectual tiene un instrumento indispensable de la experiencia". (Mikrokosmos, I, cap. V.)

El autor mismo, en su libro *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*<sup>1</sup> (pág. 260 sigs., II Aufl. Halle, 1921, Niemeyer), ha recogido la antigua y grande idea de Blaise Pascal, de un "ordre du cœur", "logique du cœur", "raison du cœur", y ha hecho de ella uno de los fundamentos de su ética. En la serie de estos tomos intitulados las Leyes del sentido de la vida emocional, va a ser desarrollada en detalle esta idea, por lo que se refiere a las ramas principales en especial de nuestra vida emocional con significación ética, social y religiosa, y a encontrar una demostración más rigurosa la idea verdadera y profunda de B. Pascal. El plan es añadir al presente tomo los siguientes: Esencia y formas del sentimiento de vergüenza, Esencia y formas de la angustia y del miedo, Esencia y formas del sentimiento del honor. Como ya en el presente tomo sobre la simpatía, serán tratados también en cada tomo los derivados más importantes de la rama del sentimiento respectivo, y objeto de una consideración especial, además del punto de vista psicológico y axiológico, el orden de desarrollo de los correspondientes sentimientos en el individuo y en la especie, así como su significación en cuanto a la organización y la conservación, las formas y la especificación de los grupos humanos. La razón por la que creemos poder abarcar sistemáticamente, en el orden indicado de temas de los tomos, todas las ramas esenciales de senti-

mientos con la significación y ética, no puede ser elucidada todavía aquí.

En el presente tomo se han añadido a la primera edición las siguientes partes y capítulos de nueva redacción. El capítulo nuevo sobre la "unificación afectiva" (identificación afectiva), cuya índole peculiar no se le había hecho patente todavía al autor en la primera edición: es el capítulo que aparece en el índice bajo los números II, 4. Luego, todo el Capítulo IV sobre Las teorías metafísicas de la simpatía (con excepción de las consideraciones sobre la teoría de Schopenhauer, que ya contenía la primera edición); el capítulo V. La unificación afectiva con el cosmos en las grandes formas del espíritu en la historia; el VI, Las leyes de fundamentación de la simpatía; el VII, La cooperación de las funciones simpáticas; todos estos capítulos son íntegramente nuevos. El ensayo sobre el Conocimiento del yo ajeno, aparecido en la primera edición como "apéndice", aparece ahora como la parte C del libro, y ha sido aumentado en los capítulos I y II, Significación y orden de los problemas y La evidencia del tú en general. En muchos lugares del libro se encuentran además grandes y pequeñas adiciones, modificaciones y nuevas notas.

Los motivos para esta profunda transformación del libro son de distinta naturaleza y de distinto peso. Únicamente en un trabajar con los problemas llevado a fondo durante largos años, se le fué haciendo patente al autor cuán complicadas son las cuestiones filosóficas que se refieren a los fenómenos de la simpatía. Los primeros análisis exactos de sentimientos de simpatía los debemos en la edad moderna a los grandes psicólogos ingleses Shaftesbury, Hutcheson, D. Hume, H. Spencer, Adam Smith, A. Bain, etc. Prescindiendo de los profundos errores que contienen estos análisis (como muestra nuestro libro), errores que ya Guyau percibió en parte en su obra sobre la filosofía moral inglesa, como vi más tarde, padecen de la doble limitación de que estudian los fenómenos solamente desde el punto de vista empiricogenético, o sea no desde el fenómeno lógico-sencial, ni desde el rigurosamente descriptivo, y de que además sólo analizan los hechos con la mira de dar a la ética un fundamento más profundo. Ahora bien, por importantes —si bien rechaza-

<sup>1</sup> El formalismo en la ética y la ética material del valor.

mos ya desde el comienzo del libro toda especifica "ética de la simpatía"—por importantes que los fenómenos de la simpatía sean para la ética—baste pensar en la crítica que hace F. Nietzsche de la teoría de la compasión de Schopenhauer—tiene el problema total de la simpatía partes y aspectos que no alcanzan un mero análisis y consideración dentro de cuestiones éticas. Prescindiendo de su significación para la ética, que en Alemania ha hecho del concepto de la "proyección afectiva" uno de sus conceptos fundamentales desde H. Lotze hasta Lipps y Volkelt (cf. últimamente la obra de J. Volkelt sobre Das ästhetische Bewusstsein<sup>1</sup>), están profundamente interesadas en la dilucidación de estos fenómenos toda una serie de fundamentales disciplinas filosóficas y científicas.

En primer lugar son la psicología descriptiva y la psicología genética del individuo y de la especie las que tienen que ocuparse con los fenómenos de la simpatía y las formas del amor. Ya en la primera edición se había intentado aclarar de un modo más profundo este aspecto de la cuestión. Ya en ella se rechazaban los excesos de la llamada "psicología asociacionista", genética, por medio de una crítica detallada especialmente de los teóricos ingleses D. Hume, A. Bain, Ch. Darwin, H. Spencer. En la segunda edición es nueva en este respecto la tipología de la "genuina unificación afectiva", identificadora, en la cual vemos la forma más primitiva de los fenómenos de simpatía (v. II, 4). Pero ante todo se ha intentado dar (v. el capítulo sobre Las leyes de fundamentación de la simpatía, VI) una teoría de los grados evolutivos de las formas de la simpatía, en la que se han utilizado mucho más que antes la psicología de los animales y de los niños, así como los fenómenos patológicos de la pérdida de las funciones simpáticas. Un trabajo más extenso y ya acabado sobre Entwicklungsstufen der Seele und ihrer Funktionen<sup>2</sup>, que el autor piensa publicar dentro de poco tiempo, situará la teoría aquí dada sobre los grados evolutivos de la simpatía dentro de una concepción

y una teoría más general y más ampliada de la evolución psíquica.

Un interés considerable por los fenómenos de la simpatía no pueden menos de tomarlo además la sociología y la psicología social. Como todas las formas de grupos humanos empezando por la "masa" inorganizada, unidas por contagio de sentimientos, hasta las más altas organizaciones, están unidas además de otras fuerzas, por estructuras de conducta simpática específicas de cada caso, la caracterización de estas estructuras es una parte importante de la "psicología social", es decir, de la ciencia de los actos del alma individual socialmente relevantes. En la nueva edición dista muchísimo de estar agotado este aspecto del problema, pero de todas suertes es objeto de mucha mayor atención que en la primera. Así, especialmente en la parte C, en que han sido objeto de una consideración atenta los distintos modos de darse el "yo ajeno" en cada una de las distintas formas esenciales de grupos y conjuntos humanos (masas, comunidad de vida, sociedad). También la teoría del razonamiento de analogía, rechazada como teoría del origen y del fundamento de nuestra creencia en la existencia del "tú", conserva así un derecho limitado de validez para el grado de la sociedad de fines, la sociedad racional. Por lo demás, la primera edición no tendía aún ningún puente desde los fenómenos elementales de la simpatía, constantemente inherentes al alma humana, hasta la historia del espíritu y las ideas, valoraciones y "formas del espíritu" relativas a la simpatía—como nosotros las llamamos—que dominan en cada caso, círculos enteros de cultura. Este puente queda echado ahora con el capítulo La unificación afectiva con el cosmos en las grandes formas del espíritu en la historia, donde se expone cómo se han realizado y expresado en cada caso por su lado posibilidades ideales y esenciales del alma humana, señaladas por primera vez, en el círculo de la cultura india, de la antigua clásica, de la cristiana y de la occidental moderna.

Muchos menos que los mencionados aspectos del problema de la simpatía ha sido atendida hasta aquí la función gnoseológica de la simpatía, puesta de nuevo modernamente en primer término por la filosofía intuicionista de H. Bergson.

1 La conciencia estética.

2 Grados evolutivos del alma y de sus funciones.

Y sin embargo, ni una teoría del conocimiento de la vida orgánica, ni una teoría del conocimiento en las ciencias históricas del espíritu, puede pasar de largo junto al problema de la simpatía. Únicamente la biología mecánica, que aparece y se extiende en occidente desde Descartes, ha negado, según las certeras consideraciones de Radl (v. Historia de las teorías biológicas<sup>1</sup>, tomo I, La decadencia de la visión orgánica de la naturaleza), que la simpatía sea una legítima fuente de material para el conocimiento de los fenómenos vitales y de sujetos orgánicos, afirmando, en lugar de la concepción primitiva, y vigente como de suyo comprensible de la simpatía como una fuente de material para el conocimiento (por lo menos del mundo de la vida), existente con toda legitimidad junto al entendimiento y la percepción, que entre lo muerto y lo vivo no hay una diferencia esencial objetiva y óptica, y que solamente la introducción proyectiva de nuestros humanos sentimientos subjetivos en ciertos fenómenos sensibles de la naturaleza engendra la ilusión de que entre lo muerto y lo vivo existe una diferencia óptica esencial. La teoría proyectiva de la introducción afectiva, que en su libro se refuta en todas sus formas, y la teoría mecánica de la vida constituyen así ideas que se apoyan mutuamente y que resultan inseparables. La nueva edición trata también de hacer, más profundamente que la primera, luz en estas cuestiones (v. IV 5 y C, 1, 2, 3), y por ello discute también la cuestión, vuelta a plantear últimamente por H. Driesch, H. Bergson y E. Becher, de si hasta qué punto los hechos de la "simpatía" son indicio de la existencia de una unidad supraindividual de la vida. Además, en los dos capítulos nuevos de la parte C y en IV, 2, se ha tratado más a fondo la función cognitiva de la simpatía; como "vivir lo mismo que otro" y "sentir lo mismo que otro", en la psicología "comprensiva" y en las ciencias históricas del espíritu, así como en cuanto fuente de la conciencia prelógica de la realidad de sujetos de conciencia ajenos. El hecho de que el problema "del yo ajeno", del sentido y del derecho a hacerse que tengan la afirmación de su realidad y su comprensibilidad (y los límites de ambas),

<sup>1</sup> Traducción española publicada por la "Revista de Occidente".

estudiado en C, con nuevas y esenciales adiciones, es justamente el problema fundamental de toda teoría del conocimiento en las ciencias del espíritu, es cosa reconocida ahora por un gran número de investigadores. Citaré a Th. Lipps, B. Erdmann, E. Becker, E. Kronfeld, H. Driesch, E. Troeltsch, J. Volkelt, E. Husserl, E. Spranger. De un modo certero enuncia este hecho últimamente E. Troeltsch en las siguientes palabras: "En el punto medio está aquí la cuestión del conocimiento de la psique ajena, que es la verdadera teoría del conocimiento histórico, como por lo demás un punto central de toda filosofía, porque en ella descansan las posibilidades y las dificultades de un común pensar y filosofar en general". (E. Troeltsch, Die Logik des historischen Entwicklungsbegriffes<sup>1</sup> Kantstudien, Bd. XXVII, Heft 3-4, p. 286). En esta segunda edición me he esforzado por tener muy en cuenta las observaciones sumamente variadas, unas de aprobación, otras lo contrario, que fueron hechas al "apéndice" de la 1ª edición de este libro. Así han sido sopesadas en los pasajes pertinentes las observaciones hechas a mi tesis por B. Erdmann, J. Volkelt, Edith Stein, E. Becher, H. Driesch, E. Troeltsch, A. Kronfeld, E. Spranger, N. Losskij y otros.

Un interés tan decisivo como importante es el que no puede menos de tomar la más central de las disciplinas filosóficas, la metafísica, por los fenómenos de la simpatía y del amor, sólo con la condición de que se trate de los protofenómenos, irreducibles desde el punto de vista empírico-genético, ya de la vida psíquico-biológica, ya de la vida espiritual y poética. Como tales protofenómenos los consideramos nosotros y como tales fueron con razón tratados metódicamente por casi todos los grandes metafísicos de la historia. Así han hecho los grandes maestros indios, Platón (en el Simposio y en el Fedro), San Agustín, Santo Tomás de Aquino, G. Bruno, B. Spinoza, Hegel, F. v. Baader, A. Schopenhauer, E. v. Hartmann, H. Bergson, recientemente H. Driesch y E. Becher, por sólo nombrar algunos característicos ensayos para mostrar en el amor y la simpatía de una determinada índole funciones que nos acercan al fondo

<sup>1</sup> La lógica del concepto histórico de evolución.

mismo de todas las cosas, o por lo menos ensayos para sacar, sobre la base de la existencia y la esencia de estos fenómenos, determinadas conclusiones referentes a la unidad y naturaleza del principio del mundo. Todos ellos —por radicalmente distintas en su forma que fuesen sus doctrinas metafísicas de la simpatía y del amor, teístas, panteístas, pandemonistas, panenteístas— han pensado en el sentido de los versos de F. Schiller:

Cuanto el gran cielo ha poblado  
Culto dé a la simpatía,  
Que hasta las estrellas guía,  
El trono del Ignorado.

(F. SCHILLER, *A la alegría*.)

Nosotros hemos dedicado en la nueva edición el capítulo IV entero a estos ensayos de interpretación del sentido metafísico de los fenómenos de la simpatía y del amor, y esperamos haber contribuido algo de este modo por lo menos a aclarar estos problemas eternos. Creo haber mostrado que al menos los fenómenos del amor genuinamente espirituales (a diferencia de los vitales), de los que afirmamos la imposibilidad de derivarlos genéticamente de estos últimos, no aportan nada en apoyo de una forma de metafísica monista y panteísta, antes bien, sólo se revelan compatibles con una metafísica teísta o panenteísta que afirme un principio del mundo espiritual y personal. En el capítulo VII he intentado continuar en algunas direcciones la "metafísica del amor sexual" no vuelta a intentar desde A. Schopenhauer, para lo cual he esbozado un cuadro ideal del "recto ordo amoris", es decir, de la recta "cooperación de las funciones simpáticas" en el alma humana, cuadro al que concedo también interés para la crítica de la cultura y la pedagogía.

Ha sido finalmente para mí una satisfacción especial que la primera edición del libro haya sido objeto de una atención considerable no sólo en los círculos profesionales filológicos y psicológicos, sino también en los círculos de la nueva dirección fenomenológica dentro de la psiquiatría y la ciencia de la sexualidad. El psiquiatra K. Schneider ha completado de un modo feliz mis propios puntos de vista en

sus Pathopsychologische Beiträge zur psychologischen Phänomenologie von Liebe und Mitfühlen<sup>1</sup> y en sus Bemerkungen zu einer phänomenologischen Psychologie der invertierten Sexualität und erotischen Liebe<sup>2</sup> (v. Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie, 65, H. 1 y 2, y 71. Cf. también A. Kronfeld, nota bibliográfica en el Zentralblatt für die gesamte Neurologie und Psychiatrie, Bd. XXVIII, H. 9: Ueber neure pathopsychisch-phänomenologische Arbeiten<sup>3</sup>. Rodolfo Allers, en su meritoria y fina Psychologie des Geschlechtslebens<sup>4</sup> (Bd. III del Handbuch der vergleichender Psychologie, heraus v. F. Kafka), tanto en sus consideraciones positivas como en su crítica de las doctrinas de Sigmundo Freud sobre la ontogenia de las formas del amor, ha desarrollado considerablemente algunos de los problemas de psicología sexual tratados en la primera edición de este libro, sobre la base de lo encontrado en ella.

MAX SCHELER.

Colonia, agosto 1922.

1 Contribuciones psicopatológicas a la fenomenología psicológica del amor y la simpatía.

2 Observaciones a una psicología fenomenológica de la sexualidad invertida y del amor erótico.

3 Sobre algunos nuevos trabajos fenomenológicos psicopatológicos.

4 Psicología de la vida sexual.

5 Tratado de Psicología comparada.

ADVERTENCIA SOBRE LA COLOCACIÓN DE  
LAS ANOTACIONES

Para evitar que las notas, a veces muy extensas, interrumpían el desarrollo del texto, se han agrupado al final de cada una de las tres secciones que componen el libro. Deberán buscarse, pues, para las secciones A (*La Simpatía*), B (*El Amor y el Odio*) y C (*Del Yo ajeno*), a partir de las páginas 197, 293 y 367, respectivamente.

A.  
LA SIMPATÍA



## A. LA SIMPATÍA

Empiezo el análisis, no con un análisis del amor y del odio, sino con el estudio de aquellos procesos que se llaman congratulación y compasión, o lo que es lo mismo, aquellos procesos en los cuales parecen hacérsenos inmediatamente “comprensibles” vivencias de otros seres, en las cuales “participamos”. Procedo así, porque estos modos de conducirse han sido tomados frecuentemente en la historia de la ética (en particular de la “ética de la simpatía” de los ingleses, así como de Rousseau, de Schopenhauer, etc.) por *más primitivos* que el amor y el odio, pensándose poder considerar el amor como una forma o consecuencia particular de la conducta simpatizante. También es de gran importancia para el estado actual de los problemas *éticos* hacer luz en estas cosas; pues dichos modos de conducirse son en estos últimos tiempos objeto de juicios de valor *éticos* completamente distintos. Recuérdese tan sólo la manera de interpretar y juzgar la compasión Schopenhauer y Nietzsche.

### I. — LA LLAMADA ÉTICA DE LA SIMPATÍA

Antes de proceder al análisis, expongamos concisamente las razones por las cuales una *ética* que ve en la simpatía el sumo valor moral y quisiera derivar de él toda conducta moralmente valiosa no puede hacer jamás justicia a los hechos de la vida moral.

1. La ética de la simpatía no hace primariamente inherente el valor moral al *ser* y a los modos de conducirse de las personas, a su ser-persona y su esencia, a su obrar y querer, etc., sino que pretende derivarlo originariamente de la conducta del *espectador* (o de aquel que reacciona afectivamente a una vivencia y conducta de otro): por consiguiente, en el fondo siempre da por supuesto lo que pretende derivar. A buen seguro no es moralmente valioso simpatizar, por ejemplo, con la alegría que alguien tiene por algún mal o con su dolor por algún bien que ve delante de sí, o con su odio, su maldad, su alegría del mal ajeno. ¿O es que el simpatizar —aquí congratularse— con la alegría que A tiene por el mal de B es una conducta moralmente valiosa? Es claro que sólo puede ser moralmente valioso el congratularse de una alegría que sea ya *en sí* moralmente valiosa y que esté requerida con sentido por el complejo objetivo de valores “del” cual se siga. Aquí se ve en seguida una de las diferencias esenciales que existen entre la simpatía y el amor. El amor al prójimo exige y trae consigo a menudo que padezcamos porque el prójimo pueda alegrarse de “algo semejante”, por ejemplo, cuando es cruel y se alegra de atormentar a otro; la mera simpatía, por el contrario, es en cuanto tal completamente *ciega* para el valor de la vivencia correspondiente. En los actos de amor y odio está esencialmente presente un *valor* o un no-valor; de qué modo, lo veremos más tarde. La simpatía es, pues, en cualquiera de sus posibles formas, y por principio, ciega para los valores<sup>1</sup>.

2. Sería totalmente erróneo creer que *todo* juicio ético haya de pronunciarse a través de un sentimiento de simpatía. He aquí ante todo la clase entera de los *juicios éticos sobre sí mismo*. ¿Acaso tiene lugar aquí un sentimiento de simpatía? ¿Por ejemplo, en todos los “remordimientos de conciencia”, en el “arrepentimiento”, en todos los juicios de valor positivos sobre sí mismo? Adam Smith opinaba que éste era también el caso. El hombre *solo* para sí nunca aprendería *inmediatamente*, según Smith, valores éticos en sus vivencias, su querer, su obrar, su ser. Únicamente sumiéndose en los juicios y modos de conducirse del espectador que loa o censura su conducta, o considerándose

en conclusión a sí mismo con los ojos de un “espectador imparcial”, para tomar parte inmediata por medio de la simpatía en el odio, la ira, la indignación, el impulso de venganza, etc., *de este espectador*, contra él, se engendra también *en él* la tendencia a juzgar sobre sí propio en sentido positivo y negativo. El “remordimiento de conciencia”, por ejemplo, sólo sería un participar singularmente inmediato en estos variados actos de reprobación de los espectadores. A esto hay que decir: seguramente que se da el hecho de vernos frecuentemente dominados en nuestro propio juicio sobre nosotros por el contagio, digámoslo así, que sobre nosotros ejerce la conducta de los demás con nosotros; el hecho de que la idea que *ellos* se hacen de nuestro valor se antepone, por decirlo así, al valor inmediato dado en el sentimiento del propio valor — y como nos lo oculta. Así, era, por ejemplo, cuando con ocasión de los procesos medievales muchas brujas se sentían ellas mismas *culpables* de brujería y justamente condenadas a muerte. Pero ¿no es esto precisamente una ilusión de la conciencia moral propia, una ofuscación de los valores dados en ella por la sugestión social? Según Adam Smith, un condenado inocente a quien todo el mundo tuviese por culpable, tendría que sentirse también culpable; más aún, *sería* “culpable” (prescindiendo de errores de hecho). Pero seguramente no es así. De esta omnipotencia de la sociedad nada sabe nuestra conciencia moral. Por otra parte, un hombre que por “falta de conciencia moral” no sintiese el no-valor de su volición, sino que se presentase con perfecta ingenuidad en toda forma “como si no hubiese hecho absolutamente nada”, podría con la forzosa energía psíquica de esta especie de “cinismo” acabar contagiando a los demás de su sentimiento de inocencia, hasta el punto de que también ellos lo tuviesen por inocente. En este caso, según Smith, tendría también que *ser* inocente. Pero seguramente que *no* lo sería.

La ética de la simpatía yerra también el camino porque choca de antemano contra la evidente ley de preferencia<sup>2</sup> que dice: los actos de valor positivo “espontáneos” son todos de preferir a los meramente “reactivos”. Ahora bien,

toda simpatía es esencialmente "reactiva" —lo que no es, por ejemplo, el amor.

Pero no sólo el juicio sobre sí mismo puede llevarse a cabo sin interpelación de actos simpatéticos, tampoco el juicio sobre el prójimo necesita en modo alguno pasar por un sentimiento de simpatía, como mostrarán los análisis siguientes.

## II. — DISTINCIONES ENTRE LOS FENÓMENOS DE "SIMPATÍA"

De la simpatía propiamente dicha hay que distinguir en primer término toda conducta que sólo sirve para *aprehender, comprender* y eventualmente vivir las mismas ("sentir las mismas") vivencias que otro, entre ellas los estados afectivos. Estos actos han sido equiparados frecuentemente, pero sin razón ninguna, a la *simpatía*. Particularmente ha sido así por obra de la teoría de la proyección afectiva, que creía explicar simultáneamente unos y otra. Pero es inmediatamente claro (aun antes de estudiar esta serie de actos) que toda especie de congratulación o compasión *presupone* alguna forma de saber del hecho de las vivencias ajenas, de la naturaleza y cualidades de estas vivencias, así como, naturalmente, la vivencia de la existencia de seres animados extraños en general, vivencia que es condición de semejante saber posible. No es sólo a través de la compasión como me es dado el padecer ajeno; sino que este padecer tiene que *estar* dado ya en alguna forma, para que yo, dirigiéndome a él, pueda *com*-padecer. Ver la cabeza de un niño que se desgañita hasta ponerse azul, simplemente como cabeza de un cuerpo (no como *fenómeno de expresión* de un dolor, de hambre, etc.) y verla como tal fenómeno de expresión, es decir, normalmente, pero sin embargo no "tener compasión del niño", son hechos completamente distintos. Las vivencias de compasión y las simpatías adhieren siempre, pues, a la vivencia ajena ya aprehendida, comprendida. El hecho de estar dadas estas vivencias mismas *no* se constituye en absoluto

tan sólo en la simpatía o el simpatizar; ni tampoco, naturalmente, el valor de ellas; para no hablar de que se constituya la existencia de otros yos (como creía Clifford)<sup>3</sup>. Y esto en modo alguno es simplemente válido, como pudiera pensarse, para el saber dado en el *juicio* "X siente un dolor" (lo que puede serme también participado) o para la aprehensión de "que X padece el dolor", sino que la vivencia ajena puede darse *plenamente* también en la forma particular del "vivir lo mismo que otro" —*sin* que por ello se suponga forma alguna de *simpatía*. Tiene perfecto sentido decir: "siento muy bien lo mismo que usted", pero no tengo compasión alguna de usted". El "sentir lo mismo que otro" permanece todavía en la esfera de la conducta *cognoscitiva* de relieve, el novelista, el artista dramático necesitan poseer en alto grado el don de "vivir lo mismo que otro". Pero *simpatía* no necesitan tenerla lo más mínimo por sus objetos ni personajes. Hemos de distinguir rigurosamente, pues, el "sentir lo mismo que otro" y "vivir lo mismo que otro" del "simpatizar". Es, en efecto, un *sentir* el sentimiento ajeno, no un mero saber de él o simplemente un *juicio* que dice que el prójimo tiene tal sentimiento; pero no es un vivir el sentimiento real como un estado propio; al vivir lo mismo que otro aprehendemos afectivamente además la *cualidad* del sentimiento ajeno —sin que éste transmigre a nosotros o se engendre en nosotros un sentimiento real e idéntico<sup>4</sup>. La manera de darse el sentimiento ajeno es en este caso exactamente análoga a la de darse, por ejemplo, un paisaje que "vemos" subjetivamente en la conciencia mnémica, o una melodía que "oímos igualmente"; un fenómeno que se diferencia netamente del fenómeno de recordar simplemente el paisaje o la melodía (acaso con el recuerdo concomitante del hecho "de haberlo visto u oído"). También en este caso se da un verdadero *ver u oír*, —sin que sin embargo lo visto u oído sea percibido ni esté dado como real y presente. Lo pasado está simplemente "hecho presente". Tampoco implica el sentir ni el vivir lo mismo que otro ningún "participar" en las vivencias ajenas. Al vivir lo mismo que otro podemos permanecer totalmente "indiferentes" frente al objeto de este vivir.

No vamos a estudiar ya aquí *in extenso* los actos que dan la existencia del yo ajeno y de sus vivencias<sup>5</sup>. Haremos resaltar sólo que la aprehensión y comprensión de ella no se produce ni por medio de un razonamiento ("razonamiento por analogía"), ni por medio de proyección afectiva e impulsos de imitación (Lipps)<sup>6</sup>. El hecho de estar dado en general un yo, cuando nos está dada una vivencia, está fundado inmediatamente en la conexión esencial e intuitiva existente entre vivencia y yo; no es menester para ello ninguna proyección afectiva del yo propio; por esto puede dárseos además el hecho de que el prójimo tiene un yo individual, que es distinto del nuestro y de que jamás podremos aprehender de una manera plenamente adecuada este yo individual tal cual está insito en toda vivencia psíquica, sino exclusivamente el aspecto de su yo individual para nosotros, es decir, acondicionado por nuestra manera de ser individual. También el hecho de que el "prójimo" tiene --como nosotros mismos-- una absoluta esfera de intimidad de su yo que no puede sernos dada *nunca*, es cosa supuesta en la misma conexión esencial. Pero el hecho de que existen "vivencias" nos es dado *en* los fenómenos de expresión --una vez más no por medio de un razonamiento, sino "inmediatamente", en el sentido de una "percepción" originaria. Percibimos la vergüenza *en* el rubor, *en* el reír la alegría. El corriente "por lo pronto nos es dado sólo un cuerpo" es completamente erróneo. Sólo al médico o al científico le es dado algo así, es decir, al hombre que abstrae *artificialmente* de los fenómenos de expresión dados de todo punto en modo primario. Lo que pasa es más bien que *los mismos* fenómenos absolutos de los sentidos que constituyen para el acto de la percepción externa el cuerpo, pueden constituir para el acto de la percepción interna del prójimo los fenómenos de expresión en que las vivencias parecen "terminar", por decirlo así. Pues la que tiene lugar aquí es una *relación simbólica*, no una relación causal<sup>7</sup>. Podemos "*percibir interiormente*" también a los demás, aprehendiendo su cuerpo, como *campo de expresión* de sus vivencias. En los fenómenos visuales de las manos cruzadas está dada, por ejemplo, la "plegaria" exactamente así como la *cosa* corpórea --que también nos está "dada"

como cosa en cuanto tal (juntamente con el hecho de tener interior y dorso) -- *en* el fenómeno visual. Ahora bien, las cualidades (es decir, la manera de ser) de los fenómenos de expresión y las cualidades de las vivencias forman *complexiones esenciales* de una índole peculiar, que no descansan en absoluto sobre una previa aprehensión de nuestras propias vivencias reales + los fenómenos de expresión ajenos; de tal suerte que simplemente una tendencia a *imitar* los movimientos de las gesticulaciones vistas no podría menos de producir nuestras vivencias anteriores. La imitación, incluso como mera "tendencia" más bien *supondría* ya un tener la vivencia ajena, y esto basta para que no pueda explicar aquí lo que debiera. Cuando, por ejemplo, imitamos (involuntariamente) un gesto de miedo o de alegría, la imitación no es nunca suscitada meramente por la imagen óptica del gesto; sino que el impulso de imitación surge únicamente *si* ya hemos aprehendido el gesto como expresión del miedo o de la alegría. Si --como T. Lipps opina-- esta aprehensión misma únicamente fuese posible por una tendencia a la imitación y la reproducción, provocada por esta tendencia, de una alegría o un miedo vividos con anterioridad (+ proyección afectiva, de lo así reproducido, *en* el prójimo) nos moveríamos dentro de un evidente *circulo*. Esto es válido también para la imitación "involuntaria" de movimientos. Éstos suponen ya la imitación de la intención interna de acción, que puede realizarse en movimientos totalmente diversos de las partes del cuerpo<sup>8</sup>. Los mismos o parecidos movimientos en complejos intuitivos no orgánicos, por ejemplo, de la naturaleza *inanimada*, donde no pueden ser fenómenos de expresión de vivencias psíquicas *no* son tampoco imitados por nosotros. Contra la teoría de la imitación de Lipps habla además el hecho de que podemos comprender vivencias, por ejemplo, de animales cuyos movimientos expresivos *no* somos capaces ni siquiera de "tender" a imitar, por ejemplo, la expresión de la alegría por los ladridos o de los movimientos del rabo del perro o por los trinos del pájaro. Las conexiones entre vivencia y expresión tienen bases de conexión *elementales* que son *independientes* de nuestros movimientos de expresión específicamente *humanos*. Hay aquí una *gramática universal*,

por decirlo así, que es válida para *todos* los lenguajes de la expresión y suprema base para la comprensión de todas las especies de mímica y pantimímica de lo viviente. Sólo por esto podemos también, por ejemplo, *percibir* la *inadecuación* de un movimiento expresivo ajeno a la vivencia correspondiente, o todavía más, la pugna de lo que el movimiento *expresa* con lo que *debe* expresar. Pero incluso prescindiendo de todo esto, es seguro que la imitación de los movimientos expresivos ajenos no puede hacernos comprensible el *acto de comprender* la vida ajena. Lo único que pueden hacer comprensibles la imitación y la reproducción de una vivencia propia semejante a la vivencia de los gestos expresivos, es que en mí tiene lugar una vivencia real objetivamente *semejante* a la del prójimo cuya expresión imito. Pero con esta semejanza objetiva de las vivencias ni siquiera se da necesariamente la *conciencia* de la semejanza; mucho menos, pues, el acto intencionalmente dirigido del "comprender", del "sentir lo mismo que otro", del "vivir lo mismo que otro". Pues el que transcurra en mí una vivencia semejante a la del prójimo no tiene todavía lo más mínimo que ver con "comprender". Fuera de esto, semejante reproducción de una vivencia propia requeriría que la "comprensión" de una vivencia ajena supusiera una vivencia real semejante en el que comprende (como también un breve espacio de tiempo siempre), es decir, en los sentimientos una reproducción del sentimiento, que daría siempre un sentimiento *actual*. Pero quien *comprende* la angustia mortal de alguien que se ahoga no necesita lo más mínimo *vivir* una angustia mortal real atenuada. Es decir, esta teoría pugna contra el hecho fenoménico de que en la comprensión no vivimos realmente en modo alguno lo comprendido. Parece también claro que lo que esta teoría pudiera hacernos concebible es exactamente lo *contrario* del genuino "comprender". Este "contrario" es el *contagio* por las emociones ajenas, como se encuentra, por ejemplo, bajo la forma más elemental, en los actos de los rebaños y "masas". Aquí hay de hecho ante todo un hacer también los mismos movimientos expresivos que sólo *secundariamente* origina emociones, tendencias e intenciones de actos semejantes en los correspondientes seres hu-

manos o animales imitadores, así, por ejemplo, el contagio del miedo en un rebaño al divisar la actitud medrosa del animal adalid y análogamente en los casos humanos. Pero justamente es característica de este hecho la completa falta de una "*comprensión*" *mutua*. Más aún, cuanto más puro es uno de estos casos, cuanto menos interviene en él un acto rudimentario de comprensión, con tanto mayor claridad se da justamente el hecho *sui generis* de que el que hace lo mismo tiene las vivencias engendradas en él por su hacer lo mismo por sus *propias vivencias originales*, es decir, no es en general consciente del contagio al que sucumbe. El acto voluntario ejecutado por obra de una sugestión posthipnótica no es consciente *como* sugerido (a diferencia de la "orden" y de la "obediencia", en cuya ejecución la voluntad ajena me resulta consciente "como ajena"), antes bien es justamente característico de él el que yo le tenga por *mi* propio acto voluntario; pues bien, *tampoco* la vivencia semejante engendada por el hacer el mismo movimiento expresivo ajeno se da justamente *como* vivencia del prójimo, sino *como* propia. Por esta razón distinguimos también ya en la vida diaria un mero *imitar* al prójimo ("cómo carraspea y expectora") del "*comprender*" al prójimo y oponernos ambas cosas.

No es necesaria, pues, *ni* una "proyección afectiva", *ni* una "imitación", para hacer comprensible esta *primera* componente de la simpatía, la comprensión, el sentir lo mismo que otro y el vivir lo mismo que otro. Por el contrario, en la medida en que intervienen las posibles *ilusiones* de la comprensión.

Volvámonos, pues, a la simpatía, que se erige fundamentalmente sobre esta componente hasta aquí tratada, del comprender sintiendo lo mismo que otro.

Aquí hay que distinguir ante todo cuatro hechos enteramente diversos. Los llamo: 1. El inmediato sentir algo con otro, por ejemplo, una y la misma pena "con alguien". 2. "El simpatizar en algo", congratulación "por" su alegría y compasión "de" su padecer. 3. El mero contagio afectivo. 4. La genuina unificación afectiva.

1. Un padre y una madre están al lado del cadáver de un hijo querido. Sienten *uno con otro* la misma pena, "el

mismo" dolor; es decir, no es que A sienta esta pena y B la sienta también y que además *sepan* que la sienten. No, es un *sentir* —uno-con— otro. La pena de B no es en modo alguno "objetiva" para A, como, por ejemplo, lo es para el amigo C, que se *agrega* a los padres y tiene compasión "de ellos" o "de su dolor". No, los padres la sienten "uno con otro", en el sentido de un sentir en compañía, de un vivir en compañía, no sólo "el mismo" complejo de valor, sino también el mismo movimiento emocional en dirección a él. La "pena" como complejo de valor y el penar como cualidad funcional son en este caso *una y la misma cosa*. Vemos al punto que así sólo puede sentirse un dolor *moral*; no, por ejemplo, un dolor físico, un sentimiento sensible. No hay "condolencia" física. Todas las clases de sentimientos sensibles ("sensaciones afectivas" de C. Stumpf) son incapaces *por esencia* de esta forma suprema de la simpatía. Estos sentimientos tienen que hacerse en alguna forma "objetivos". Se limitan en todos los casos a excitar compasión "de" y "por" el padecer su dolor el prójimo. Igualmente hay sin duda congratulación por un placer sensible; pero nunca un placer conjunto (en el sentido de una sensación simpatética). Puede ser también que primero sienta A sólo esta pena y que luego B la sienta "con él". Pero esto presupone —como se mostrará más adelante— la forma suprema del amor.

2. Totalmente distinto es lo que pasa en el segundo caso. Tampoco aquí es el padecer simplemente la causa del padecer ajeno; todo simpatizar implica la *intención* del sentir dolor o alegría por la vivencia del prójimo. El simpatizar está "dirigido" a ella él mismo, en cuanto "*sentir*" —y no sólo por virtud del "juicio" o de la representación "que el prójimo siente un dolor"; el simpatizar no surge sólo en *vista* del dolor ajeno; sino que "menta" el dolor ajeno y lo menta *en cuanto* tal función afectiva<sup>9</sup>. Pero aquí el dolor de B se hace primero presente, como perteneciente a B, en un acto de comprensión, o de sentir lo mismo que otro, vivido como tal acto; a la materia de este acto se dirige luego la originaria compasión de A, es decir, *mi* padecer y *su* padecer son fenomenológicamente dos hechos distintos, y no *un* hecho, como en el primer caso.

3. Completamente distinto de la simpatía en general es el sentimiento determinado por el *contagio*. Mientras que en el primer caso la función del vivir y sentir lo mismo que otro está entretrejida con el simpatizar propiamente dicho de tal suerte que no se llega en absoluto a vivir la *distinción* de ambas funciones, éstas resultan en el segundo caso netamente distintas incluso como *vivencias*. El simpatizar (propiamente dicho), la "participación" afectiva, se presenta como una reacción al hecho, dado en el sentir lo mismo que otro, del sentimiento ajeno y del complejo de valor correspondiente, incluso en el plano de los *fenómenos*. Hay que distinguir, pues, con todo rigor las funciones dadas separadamente en este caso. Toda una serie de descripciones de la simpatía padecen por la falta de esta distinción<sup>10</sup>. Pero cuán fundamentalmente distintas son, es lo que nada demuestra más claramente que el hecho de que la primera no sólo puede darse sin la segunda, sino de que la primera se encuentra también allí donde se erige sobre ella justamente lo *contrario* del acto de simpatizar (en el mismo sentido). Es lo que tiene lugar, por ejemplo, en el específico placer por la crueldad o, en menor medida, ya en la "rudeza". Al cruel le es realmente *dado, en una función de sentir lo mismo que otro*, el dolor o el pesar que causa. Experimenta justamente la alegría de "atormentar" y del tormento de su víctima. *Sintiendo*, en el acto del sentir lo mismo que otro, crecer el dolor o el pesar de la víctima, *aumenta* su placer originario y el goce del dolor ajeno. La crueldad no consiste, pues, en absoluto, y como pudiera pensarse, en que el cruel sea meramente "carente de sentimientos" para el dolor ajeno. Esta "carencia de sentimientos" es, por ende, en los seres humanos una falta completamente distinta de la falta de la simpatía. La carencia de sentimientos se produce frecuentemente en los enfermos (como, por ejemplo, en la melancolía)<sup>11</sup>, y se presenta en estos casos como la consecuencia de un exclusivo sumirse en los propios sentimientos que no deja llegar a una *aprehensión* afectiva de las vivencias ajenas en general. A diferencia de la crueldad, la "rudeza" es sólo un "no tomar en consideración" las vivencias ajenas, dadas, sin embargo, asimismo *en* el sentir. Quien, por ejemplo, tomase a un

hombre por un trozo de madera y "tratase" al objeto como tal, no podría ser "rudo" con él. Por otra parte es característico de la "rudeza" el que ya el hecho de darse un *sentimiento vital* todavía no diferenciado en *vivencias* distintas, de que incluso la simple existencia de una manifestación y una impulsión vital más elevada (como en la rudeza con los árboles o las plantas, por ejemplo, con las que no se puede ser "cruel") basta para caracterizar de "ruda" cualquier interrupción violenta de esta impulsión.

Completamente distinto de estos casos es aquel en que falta todo genuino fenómeno de simpatía, un caso que, sin embargo, se ha confundido sumamente a menudo con la simpatía. Esta confusión ha dado luego motivo a las erróneas teorías evolucionistas de los positivistas acerca de la simpatía (Herbert Spencer) y a valoraciones totalmente falsas, en particular de la compasión. Aludo al caso del mero *contagio afectivo*. Así vemos que la jocundidad de un cabaret o de una fiesta *contagia* a las personas que llegan y que acaso estaban todavía tristes, pero que son "arrastradas" por esta jocundidad. Naturalmente, estas personas se hallan alejadas por igual de una congratulación tanto del primer tipo como del segundo. Y lo mismo pasa cuando se "contagia" la risa, como, por ejemplo, y muy en especial, entre los niños, y doblemente entre niñas, cuyo sexo es menos sensible, pero reacciona con más intensidad. El mismo caso se da cuando una serie de gentes se contagia por el tono de lamentación de alguno de los presentes, como sucede con frecuencia entre las ancianas, cuando una de ellas relata sus cuitas, mientras las otras vierten crecientes lágrimas. Esto no tiene, naturalmente, lo más mínimo que ver con la *compasión*. Ni existe una *intención* afectiva dirigida a la alegría o al dolor del prójimo, ni participación alguna en sus vivencias. Antes bien, es característico del contagio tener lugar pura y simplemente entre *estados* afectivos, y no presuponer en general ningún saber de la alegría ajena. Así, por ejemplo, puede darse el caso de advertir sólo posteriormente que un sentimiento de tristeza con que uno se encuentra en su interior descansa en un "contagio" procedente de una reunión visitada horas antes. En esta tristeza no hay nada que indique este origen; únicamente

por medio de raciocinios y de inferencias causales se pone en claro de dónde procede. Para semejante "contagio" ni siquiera son necesariamente menester vivencias ajenas *afectivas*. También las cualidades objetivas de los sentimientos homónimos que adhieren a los objetos de la naturaleza o a un "*milieu*" y se dan en ellos, como la júbilosidad de un paisaje de primavera, la tenebrosa oscuridad de un tiempo lluvioso, la miseria de una habitación, pueden influir contagiosamente en *este* sentido sobre nuestros estados afectivos<sup>12</sup>. El proceso del contagio tiene lugar involuntariamente. Peculiar a este proceso es ante todo el tener la tendencia a retornar de nuevo a su punto de partida, de tal suerte que los sentimientos correspondientes crecen en avalancha, por decirlo así. El sentimiento surgido por contagio contagia *a su vez* por el intermedio de la expresión y de la imitación, de suerte que también crece el sentimiento contagioso; éste contagia a su vez, etc. En todos los casos de excitación de masas, incluso en la formación de la llamada "opinión pública", es singularmente esta *reciprocidad del contagio* que va acumulándose, lo que conduce al desbordamiento del movimiento colectivo emocional y al hecho peculiar de que la "masa" en acción sea arrastrada tan fácilmente más allá de las intenciones de todos los individuos y haga cosas que nadie "quiere" y de que nadie "responde". Es, en efecto, el *proceso* mismo del contagio el que hace brotar de sí fines que rebasan los designios de *todos los individuos*<sup>13</sup>. Si bien estos procesos de contagio transcurren no sólo "involuntariamente", sino también (cuanto más expresos son) "inconscientemente", en el sentido de que "caemos" por obra suya en estos estados, sin saber que sucede *por esta causa*, el proceso mismo puede sin embargo ponerse al servicio de la voluntad consciente. Es lo que tiene lugar ya, por ejemplo, siempre que buscamos una "distracción", yendo a una "reunión divertida" o acudiendo a una fiesta, no por "estar de buen humor", sino "para distraernos"; en estos casos *esperamos* contagiarnos o que nos "arrastre" el buen humor de la reunión. Es perfectamente claro que en aquel caso en que alguien dice que "quiere ver caras alegres en torno suyo", no queremos *congratularnos*, sino buscar simplemente el *ponernos* de buen humor, en la esperanza del contagio. Por otra

parte, la conciencia de un contagio posible engendra también una específica *angustia* del contagio, como la que se produce en todos los casos en que alguien evita lugares tristes o esquiva la *imagen* de dolores (no éstos mismos), tratando de eliminar esta imagen de la esfera de sus vivencias.

Esta especie de contagio afectivo tampoco tiene lo más mínimo que ver con la *simpatía*, como resulta harto notorio de suyo para que sea menester hacerlo resaltar. Y sin embargo fuerzan a ello los yerros de muy importantes autores. Así, casi toda la extensa exposición que Herbert Spencer hace de la génesis de la simpatía (en parte también Darwin) es una simple y constante *confusión* de la simpatía y del contagio afectivo. El reiterado error de estos autores en este punto consiste en particular en su empeño por derivar la simpatía de la conciencia gregaria de los animales superiores y de las costumbres de los rebaños, en todo lo cual es constitutiva tal confusión. Dado este extravío de toda una dirección del pensamiento, no es maravilla por otra parte que, a la inversa, Federico Nietzsche, dando por supuesto este *falso* concepto de la simpatía, haya llegado a una *valorización* completamente errónea de ella, en especial de la compasión. Escojo un *pasaje* —que vale por otros muchos— de sus desahogos contra la compasión: “El padecer se torna contagioso por obra del *compadecer*; en ocasiones puede alcanzarse con él una pérdida total de vida y energía vital que está en una relación absurda con la magnitud de la causa (—el caso de la muerte del Nazareno)”. “Este depresivo y contagioso instinto cruza el camino de aquellos instintos que se dirigen a la conservación y el acrecentamiento del valor de la vida: como multiplicador de la miseria y como conservador de todo lo mísero es igualmente un capital instrumento de intensificación de la decadencia” (*Anticristo*, 7 y siguiente). Es patente que aquí —como en todos los pasajes semejantes— se confunda el *com-padecer* con el contagio afectivo. El padecer mismo *no* se torna contagioso precisamente por obra del *compadecer*. Antes bien, justamente allí donde un padecer se torna contagioso, resulta completamente excluida la compasión; pues en la misma medida ya no me es dado como padecimiento del *prójimo*, sino como *mi* padecimiento, que trato de suprimir quitando de en medio la *imagen* del

padecimiento. Más aún, incluso allí donde se produce un contagio por obra de un padecimiento, es justamente el *com-padecerse* del padecimiento ajeno “como ajeno” lo que puede hacer *desaparecer* el contagio— exactamente del mismo modo que el vivir, resintiéndola, una vivencia penosa anterior, que como tal pesa todavía cual una carga sobre las vivencias presentes, hace desaparecer la carga <sup>14</sup>. “Multiplicador de la miseria” sería la compasión tan sólo si fuese idéntica con el contagio afectivo. Pues sólo éste es —como vimos— quien causa en el prójimo un padecimiento real, un estado afectivo de la misma especie que el sentimiento contagioso. Pero justamente un tal padecimiento real no interviene en el genuino simpatizar.

4. Sólo un caso más intenso —por decirlo así, un caso límite del contagio— es finalmente la genuina unificación afectiva (o identificación) del yo propio con un yo individual ajeno. Es un caso límite en tanto que aquí, no sólo se tiene un determinado proceso afectivo ajeno inconscientemente por un proceso propio, sino que se identifica literalmente el yo ajeno (en todas sus actitudes fundamentales) con el yo propio. También aquí es la identificación tan involuntaria como inconsciente. Lipps ha querido ver este caso, sin razón, ya en la proyección afectiva estética. Según él, el espectador arrobado de un acróbata que trabaja en el circo, se unificaría afectivamente con el acróbata cuyos movimientos llevaría a cabo interiormente como un yo de acróbata. Lipps piensa que sólo el yo real del espectador sigue siendo un yo distinto, mientras que su yo vivencial se funde totalmente en el yo del acróbata. Esta opinión de Lipps ha sido sometida por E. Stein (en el trabajo citado más arriba) a una fundada crítica. Yo no soy —dice la autora— “una” con el acróbata, sino que me limito a estar “en él”. Las intenciones e impulsos cinéticos “coejecutados”, son realizados por un yo ficticio del cual sigo teniendo conciencia como un yo fenoméricamente distinto de mi yo individual, y solamente la atención está encadenada (pasivamente) al yo ficticio y por medio de él y a su través al acróbata.

Pero hay *otros* casos que no han sido considerados ni por Lipps, ni por E. Stein, en los cuales semejante unificación



afectiva es, sin duda alguna, plena, y además no representa sólo un "éxtasis" genuino, pero momentáneo, sino que puede durar largo tiempo e incluso hacerse habitual en fases enteras de la vida. Estos casos presentan dos tipos polares: el *idiotópico* y el *heterotópico*. Es decir: la unificación afectiva puede producirse en la dirección en que el yo ajeno es totalmente producido por el propio —ingerido en éste—, resultando completamente destronado y depuesto de sus derechos, por decirlo así, en su existencia y esencia para la conciencia; y la unificación afectiva puede producirse de tal suerte que "yo" (en sentido formal) esté tan consternado, preso e hipnóticamente encadenado por el otro yo (en el sentido material e individual), que en el lugar de mi yo formal aparezca llenándolo el yo individual ajeno con todas las actitudes fundamentales esenciales a él. Yo no vivo entonces en "mí", sino totalmente en "él" (el prójimo, como a través de él).

Encuentro realizados estos casos típico-ideales de unificación afectiva por obra de un impulso de contagio activo y sin reservas, y de un estado de contagio de la existencia y la esencia que llega hasta el último límite del centro individual del yo, en muy diversas especies de casos de la experiencia, de los que aquí sólo pueden ser apuntados algunos de los tipos principales.

a) En las identificaciones tan *sui generis*, pero todavía conocidas muy poco a fondo, del pensamiento, la intuición, la afectividad "primitivos" de los pueblos más inferiores en estado de naturaleza, que recientemente ha descripto Levy-Bruhl con mucha penetración<sup>15</sup>. Entre ellas figuran, por ejemplo, las identificaciones de los miembros de un tótem con sendos miembros de la especie del animal totémico. Los Bororo dan a entender, según Von den Seinen, que son realmente *idénticos* con papagayos rojos (araras) y cada miembro del tótem con un papagayo rojo. No se trata simplemente de que los destinos (nacimiento, enfermedad, muerte) del totemista estén misteriosamente enlazados por mero modo causal con su animal totémico: este enlace es más bien la simple consecuencia de una verdadera identidad. Hasta con material inanimado (objetivamente), por ejemplo, con determinadas piedras (Foy las llama piedras humanas) se da este identificarse. También entra aquí la estricta identificación

del hombre con su antepasado. El hombre no es solamente parecido a su antepasado, o conducido y dominado por él, sino que es, en cuanto viviente aquí y ahora, *al mismo tiempo* uno de sus antepasados. Esta etapa de identificación histórica del hombre y el antepasado precede a cuanto se llama "culto de los antepasados". Este culto y la vinculación emocional a los antepasados en forma de piedad, de deber de rendirles culto, etc., representa ya una primera emancipación respecto de la primitiva unificación afectiva entre descendiente y antepasado, y presupone la conciencia de la distinción individual entre ambos yos. A mi parecer, esta especie de primitiva unificación afectiva que por decirlo así el fenómeno de las masas prolonga en la dimensión del tiempo histórico mediante la autoidentificación con el "Führer" (y a través de él, de las partes de la masa unas con otras), ha sido el punto de partida para la doctrina de la reencarnación, tan enormemente difundida por el mundo entero. Esta doctrina es sólo una racionalización de estas identificaciones primitivas. (Cf. los bellos ejemplos que aduce Leo Frobenius en su libro *Pai-deuma*, acerca de las formas de expresión de esta identificación entre los etíopes, ps. 42-47).

b) Una genuina "unificación afectiva" de índole heterotópica se presenta también en los misterios religiosos de la Antigüedad<sup>16</sup>, en el curso de los cuales, y gracias a la producción del éxtasis, el iniciado se sabe verdaderamente idéntico con el ser, la vida y el destino del dios y de la diosa—"se vuelve" el dios.

c) Genuina unificación afectiva existe asimismo en los casos en que la relación entre el hipnotizador y el hipnotizado no es sólo una relación pasajera en que se sugieren voliciones y acciones particulares, sino que se convierte en una relación duradera, estable, de tal naturaleza que el que es objeto de la hipnosis es "absorbido" duraderamente en la totalidad de las actitudes individuales del yo del hipnotizador, pensando sólo lo que éste piensa y queriendo lo que éste quiere, valorando como él valora, amando y odiando con él— y convencido en todo ello de que este yo ajeno, con todas sus actitudes, actos y formas, es su "propio" yo.

Pero mientras que en el caso de la primitiva unificación afectiva tenemos una genuina *identificación de existencias*,

en el caso de la sugestión no sólo de determinados actos internos y externos, sino de la vida interior concreta y total del hipnotizador, sugestión que llega a ser tal por obra de las hipnosis continuas mencionadas, sólo existe identidad de esencia con conciencia de una distinción de existencias. El estado de sueño hipnótico<sup>17</sup> se limita, en efecto, a producir artificialmente un *primitivismo* en la actitud psíquica, dando con ello un nuevo pábulo a la sugestión (que no necesita ser voluntaria). Según Schilder son partes del encéfalo "antiguas" desde el punto de vista filogenético (las centrales de la inervación simpático-parasimpática, situadas en las inmediaciones del tercer ventrículo cerebral), aquellas cuya función se altera por obra de la hipnosis. Casi todas las peculiaridades mentales características del niño y de los primitivos son reproducidas artificialmente sobre poco más o menos por medio de la hipnosis. Así, la deficiente distinción de percepción e imagen, la forma extática de entregarse a lo que se ofrece a la atención pasivamente encadenada, la mayor afectividad e impulsividad del contenido de vivencias (Schilder cree incluso que *todos* los efectos que se producen en la hipnosis pueden provocarse también por medio de las emociones), la predisposición a una diferenciación deficiente del yo y el tú y la simultánea propensión a la unificación afectiva con un yo ajeno. Cuando la percepción sensible secunda la voluntad del hipnotizador (pues no sólo la "creencia" en la existencia, por ejemplo, de una silla o de cuaquier otra parte de mundo circundante, como pensaba Lipps, sino también una genuina percepción de la silla puede llegar a engendrarse), esto acontece únicamente pasando por la mediación de las disposiciones impulsivas que condicionan también en última instancia *toda* percepción (incluso la normal). La fórmula psicológica final y más general del estado hipnótico hay que verla en la inactualización del centro espiritual de los actos noéticos de toda especie, con la simultánea intensificación de la actividad del sistema vital-automático justamente en sus funciones y formas de movimiento más antiguas, y la *sustitución*, por decirlo así, del "centro" de actos individual y espiritual del hipnotizado por el centro de actos espiritual del hipnotizador y sugestionador, en tal forma que el centro vital e impulsivo del hipnotizado cae dentro de la

esfera espiritual de dominación, de instrumentos y de influencia del hipnotizador: el juicio, la voluntad de elección, el amor y el odio del hipnotizado ya no son los "suyos", sino que son los del centro espiritual del *hipnotizador* — montado, por decirlo así, como jinete sobre el caballo del automatismo impulsivo del hipnotizado. No cabe tampoco duda alguna de que el grado de esta identificación espiritual en los modos del ser con el hipnotizador depende ampliamente del carácter del que es objeto de la hipnosis, ni de que los fenómenos de unificación afectiva que se presentan aquí poseen una honda afinidad con todos los restantes. El placer de la sumisión espontánea y positiva del débil al fuerte, con el fin automático, no conscientemente, dado de participar en la plenitud de poder del fuerte, antecede como instinto impulsivo primitivo, en nuestra opinión, a los fines de la propia conservación y protección frente al fuerte (temido). Tal placer es simplemente utilizado por esta voluntad de propia conservación y protección; puesto, por decirlo así, a su servicio. Una prueba es que el llamado instinto de sumisión puede volverse totalmente inadecuado, e incluso llevar a consecuencias opuestas a las que tendría el llamado instinto de la propia conservación. Schopenhauer refiere la siguiente observación de un oficial inglés en las selvas de la India. Una ardillita blanca se queda tan consternada ante la mirada de una serpiente que pende de un árbol y cuya expresión es la de un violento apetito por la presa, que se va acercando cada vez más a la serpiente, en lugar de ir alejándose de ésta, hasta que por último ella misma salta dentro de las fauces abiertas. Es indiferente que se trate de una sugestión en estado de vigilia (naturalmente involuntaria por parte de la serpiente) o de una sugestión unida a un adormecimiento hipnótico de los centros superiores de la ardillita despiertos antes del caso: el instinto de la propia conservación resulta patentemente vencido por una coejecución extática, por parte de la ardillita, del apetito de la serpiente dirigido al fin "desaparecer en las fauces". La ardillita está en trance de *unificación afectiva* con la serpiente, y se torna, de una manera espontánea, también corporalmente "una" con ésta, desapareciendo en sus fauces. El masoquismo en todas sus formas rudas y refinadas es, exactamente como su contrario, el

sadismo (con el cual alterna rítmicamente con tanta frecuencia en un individuo, según la relación de poder con el cómplice), tan sólo una conformación ambigua de la voluntad de poder erótica; pues tampoco en el masoquista es la pura pasividad en cuanto tal, sino la participación por unificación afectiva en la superior actividad del cómplice, es decir, la *adquisición simpatética de poder*, lo que viene a constituir el objeto del goce. El masoquismo y el sadismo del adulto, en quien encontramos mucho menos generalizado que en el niño (en la alteración, por ejemplo, de crueldad contra los animales, e incluso contra las cosas, con una arrebatada unificación afectiva con ellos, o de obstinado egoísmo y abnegación ilimitada) son simples estabilizaciones de estadios primitivos del desarrollo (infantilismos). Ambos resultan fácilmente los puntos de partida de unificación afectiva heteropática e idiopática (unificación afectiva del prójimo conmigo o mía con los prójimos). Schilder dice a la vista de ambos fenómenos: "esta unión aparentemente ilógica de rasgos contrarios en un mismo ser humano llama la atención sobre una ley psicológica general de gran alcance, que se puede formular concisamente diciendo que el amante se identifica con el amado, es decir, toma sobre sí las vivencias del otro, sintiéndolas como propias y dando expresión a esta identificación por medio de actos y de otros rasgos" (p. 25, c. c.). Si bien no podemos conceder en modo alguno una "ley" semejante para el amor en general, tampoco podemos menos de reconocer, por lo que respecta al vínculo erótico, una tendencia en este sentido (que es, después de todo, lo único que Schilder tiene aquí ante los ojos). Schilder trata (lo mismo que S. Freud) de poner la hipnosis misma en una relación genética con el vínculo sexual-erótico y de hacer comprensibles por esta relación ambos fenómenos de unificación afectiva. En pro aduce lo siguiente. 1. Los procedimientos que favorecen la aparición de la hipnosis (los roces suaves, la persuasión insistente, la mirada "fascinadora", pero también el increpar a gritos) tienen un valor erótico. La "mirada extraviada" antes de dormirse y después de despertar tiene la misma expresión que la mirada en la satisfacción erótica. Sentimientos de bienestar análogos a las sensaciones sexuales brotan y se refieren al hipnotizador; la fantasía tan

frecuente de que éste ha abusado sexualmente de la hipnotizada durante la hipnosis (cf. los ejemplos citados por Forel en su libro sobre el hipnotismo) tienen su origen en todo esto. 2. Las inmediaciones del tercer ventrículo cerebral, cuyo funcionamiento se altera en la hipnosis, son también un centro de la sexualidad. Las lesiones en este paraje traen también consigo perturbaciones de la función sexual, como impotencia, trastornos menstruales, cambios en los caracteres sexuales secundarios. 3. La hipnosis animal (cf. el ejemplo puesto l. c., p. 23, de la especie de arañas cilíndricas *galeodes haspicus turkestanus*, en la cual el macho, clavando sus pinzas en determinado lugar del vientre de la hembra, paraliza a ésta de suerte que sufra el acto sexual) sugiere la hipótesis de que la hipnosis haya sido originariamente en el hombre una función biológica auxiliar de la sexualidad, o sea, una preparación y disposición de la mujer para facilitar el acto sexual. 4. Como en todo ser humano dormita la sexualidad inversa, no es ninguna objeción contra esto la hipnosis del varón por el varón y de la mujer por la mujer. Si esta atractiva hipótesis de Schilder resiste ulteriores críticas, y se pudiera confirmar la más importante de sus pruebas, la histórico-evolutiva, por un número mayor de hechos, se habría hecho visible entre los fenómenos de unificación afectiva eróticos e hipnóticos un lazo común de explicación que les ha faltado aquí.

d) Igualmente son de considerar como genuinas unificaciones afectivas (patológicas) los casos aducidos por S. Freud en su libro *Psicología de las masas y análisis del yo* (Viena, 1921), capítulo 7 (referente a la identificación). Acerca del caso relatado en la página 70, en que una colegiala recibe una carta del amado secreto que excita sus celos y a la que reacciona con un ataque histérico, mientras que algunas de sus amigas "padecen" este ataque por infección psíquica, observa Freud: "Sería inexacto afirmar que se apropian el síntoma por simpatía. Por el contrario, la simpatía surge solamente de la identificación (unificación afectiva), y la prueba está en que esta infección o imitación se produce también en circunstancias en las cuales hay que suponer una simpatía previa todavía menor de la que suele existir entre amigas de colegio". La primera afirmación de Freud es segu-

ramente exacta. Tan sólo impugnaría yo el que aquí "surja" en general simpatía alguna, pues ésta presupone justamente la distancia fenoménica de los yos, suprimida aquí por la unificación afectiva<sup>18</sup>.

e) También la vida psíquica *infantil*, en tantos respectos<sup>19</sup> distinta de la del adulto, no en el grado, sino en la esencia, muestra unificaciones afectivas que presentan un tipo semejante al de estos casos patológicos. Así, ya en el "juego" infantil, y en los casos en que el niño va como espectador al teatro o al guignol, podría existir una situación considerablemente distinta de la existente en los casos análogos en que el adulto "juega" o se "proyecta" estéticamente — según se dice. Lo que en el adulto es proyección afectiva, es aquí unificación; lo que propiamente sólo en el adulto es "juego", es aquí cosa "seria" y "realidad" momentánea por lo menos. (Cf. el elocuente ejemplo que pone L. Frobenius, p. 59, l. c., del niño que juega a "Juanito, Marga y la bruja" con tres piedrecitas.) También el ejemplo aducido anteriormente por S. Freud, del niño y del gatito muerto, pertenece más a la psicología de la vida infantil que a la psicopatología. La conciencia (individual) del yo es demasiado lábil y demasiado incoherente todavía en la vida psíquica infantil, para que pueda resistir a la entrega (extática) a la entidad extraña representada "eidéticamente", entrega que en el niño rebasa con mucho la medida del adulto. Cuando la niña "juega" a la mamá con su muñeca, el carácter ilusorio del "juego", es decir, el hacer "como si" fuese una mamá, sólo existe para el espectador adulto. La niña misma (a ejemplo de la propia madre en relación con ella misma) se siente en el momento de jugar absolutamente una con "la mamá" (aquí todavía una representación individual, no una expresión general ocasional) y siente a la muñeca una consigo misma. Por eso el niño reacciona con tanta facilidad también como espectador del teatro en una forma completamente distinta que el adulto.

f) Como casos de genuina unificación afectiva, pero alternante con el darse el propio yo, deben considerarse también algunos casos especiales de división de la conciencia descritos por K. Oesterreich<sup>20</sup>, que este mismo reduce a la unificación afectiva, y quizá además *ciertos* fenómenos del

llamado estado de "poseso", sobre los cuales nos ha dado hace poco el mismo una valiosa monografía.

Lo que estas unificaciones afectivas nos permiten poner particularmente en claro, es el hecho de que no se producen en modo alguno *aditivamente*, por imitación y coejecución de gesticulaciones, movimientos, actos sueltos, sino que tienen lugar como a saltos, y de tal suerte que la previa identificación con la persona extraña (así, por ejemplo, el caso de Flournoy, de la señora que se creía en ocasiones María Antonieta) es lo que también en otras situaciones externas (en las cuales no podía encontrarse en absoluto, por ejemplo, la Antonieta histórica) tiene como consecuencia puramente automática la correspondiente conducta en el detalle.

g) Cuento además como genuina unificación afectiva que no pertenece ni al tipo idiopático, que otorga, por decirlo así, el propio yo individual, ni al tipo heteropático, en que el uno se "pierde" por completo en el otro yo, aquella unificación afectiva que se caracteriza por lo que yo designo el "fenómeno de la fusión mutua". La forma más elemental de esta unificación afectiva se da sin duda en el acto sexual por *amor* (es decir, lo contrario del acto de goce, utilización u otra finalidad análoga), pues ambas partes, en una embriaguez eliminadora del ser-persona espiritual (que es a lo que es inherente al ser-yo individual propiamente tal)<sup>21</sup>, creen sumergirse en *un* torrente de vida que ya no contiene en sí ninguno de los yos individuales aisladamente, pero que tampoco representa la conciencia de un nosotros fundada sobre el darse el yo por ambas partes<sup>22</sup>. Este fenómeno ha venido sin duda alguna a ser la base fundamental de la primitiva metafísica vital subyacente en los misterios y orgías báquicos, según la cual los iniciados participantes creen sumergirse en la fuente originaria y *una* de la "*natura naturans*", con la disolución extática de toda individualidad.

h) Pero el fenómeno de la unificación afectiva por fusión no se limita sin duda alguna a esta esfera erótica. Vuelve a encontrarse en la esfera de la vida psíquica de la masa inorganizada como la ha descrito G. Le Bon por primera vez. También aquí tiene lugar una unificación afectiva primero de todos los miembros con el *Führer*, que otorga idiopáticamente (o sea, que no puede ni debe fundirse él mismo en el

alma de la masa), y sobre ésta, una fusión mutua de los miembros (producida por contagio acumulativo y reflexivo) en una emoción y corriente impulsiva cuyo ritmo propio condiciona por sí la conducta de todas las partes, y lleva caprichosamente por delante las ideas y los proyectos de acción, como las hojas la tormenta. S. Freud ha puesto la producción de esta alma de las masas (que presenta, en efecto, en todos los casos las seis analogías, de esencia y forma de movimiento, con la conciencia de los sueños inferior al umbral de la vigilia, con la conciencia hipnótica, con la conciencia animal, con la conciencia de los pueblos primitivos, con la conciencia infantil —la masa es un “animal” y un “niño grande”— y finalmente con muchas formas de conciencia patológica, en especial la conciencia histérica) en estrecha relación con el caso de la fusión erótica, pero a mí me faltan demasiado los *miembros intermedios* comprobables de esta teoría de las masas. Freud define la masa primaria: “es un conjunto de individuos que han puesto un mismo objeto (*Führer* y modelo o “idea” procedente de él) en lugar del ideal de yo de cada uno, y que como consecuencia se han identificado unos con otros” (pág. 88). La fuerza vinculante sería la “libídine”, ya duramente desviada de sus objetivos sexuales y reprimida a lo subconsciente. Esta hipótesis que, si fuese verdadera, nos haría comprensible por una sola idea una gran serie de fenómenos incoherentes hasta aquí (por ejemplo, también la hipnosis, que es según Freud una “masa de dos”), no me parece sin embargo vista para sentencia antes de que hayan sido aclarados los problemas más elementales de la teoría freudiana del sexo y del amor<sup>23</sup>.

¿) Finalmente, existe el caso típico de proyección afectiva del propio ser que ha conducido a todo un grupo de autores algo más antiguos (citaré a E. von Hartmann y Bergson) a aplicar la teoría de la identificación al amor, es decir, a la tesis de que el “amor” a otro consiste en acoger el yo de este otro en el yo propio por medio de una unificación afectiva; el caso que ha sido el apoyo más fuerte para esta teoría: la conexión entre la madre y el hijo. Aquí se tiene, en efecto, el caso absolutamente *sui generis* de que el ser querido ha sido originariamente, y ya desde el punto de vista corporal y especial, una “parte” del ser amante, y

que las variadas vivencias componentes de los actos positivos y pasivos que conducen a la fecundación (instinto e impulso de reproducción, impulso sexual), más la preñez del fruto (conversión, sin solución de continuidad, del instinto de reproducción y del impulso de la propia conservación en los movimientos del instinto de cuidado de la prole, que comienza ya antes del nacimiento), y finalmente el cuidado del hijo mismo ya desprendido del cuerpo (conversión, sin solución de continuidad, del instinto de cuidado de la prole en *amor materno* de tono psíquico), parece todo ello proceder lo uno de lo otro sin saltos, antes bien de un modo continuo. Prescindimos de la cuestión todavía poco clara de si tal como (según Pawlow) para la digestión es necesario el “appetitus” y su correlato (jugo gástrico específico en cada caso), para la efectiva fecundación es igualmente *necesaria* una componente psíquica (acaso el movimiento del impulso automático de reproducción). Mas en ningún caso pueden utilizarse justamente estos hechos (como lo hace E. von Hartmann) para probar que el amor sólo es una expansión del egoísmo o (con más sentido) del impulso de la propia conservación más allá de los límites del yo propio mediante la “acogida” del yo ajeno en el propio. Justamente estos hechos hablan un lenguaje opuesto. El instinto de conservación y cuidado de la prole es ya antes del nacimiento clara y netamente distinto del impulso de la propia conservación. El miedo natural al aborto, cuyos motivos caen siempre del lado del impulso de la propia conservación, lo prueba con claridad suficiente. Ya antes del nacimiento forman la madre y el hijo, incluso para la madre misma, dos seres a los que corresponden impulsos distintos también fenoménicamente. *En modo alguno* se convierten aquí el impulso de la propia conservación y sus movimientos, sin solución de “continuidad” en *amor materno*. En relación psíquica de continuidad están más bien el instinto de reproducción y el instinto de cuidado de la prole. Los “sacrificios” de la propia conservación materna por la prole parida y su conservación, descritos muchas veces ya en el mundo animal, revelan una independencia y un antagonismo de ambos impulsos, que seguramente no surgen por y tras el parto del fruto, sino que también antes del parto existen ya y son incluso vividos como fenóme-

amente distintos. Mucho menos que de un sentimiento de unificación de la madre con el hijo en el sentido de esa "recogida" del hijo en el yo propio (y su impulso de la propia conservación), como para E. von Hartmann, se podría hablar normalmente de un frecuente sentimiento de unificación aproximativo de la madre al yo del hijo en el sentido de una entrega (extática) al yo del hijo. El estado de ensoñación característico de la mujer entregada a su ir siendo y su ser madre, en espera de ello, es un éxtasis semejante, por decirlo así, intraorgánico, en que se le da el fruto en gestación. Pero tampoco la "continuidad" entre el instinto de conservación y cuidado de la prole y lo único que tenemos derecho a llamar *amor materno* existe en la medida en que se ha afirmado muchas veces. Yo me atrevería incluso a decir que el instinto y el amor trabajan muy frecuentemente aquí el uno contra el otro. El instinto —como prolongación del impulso femenino de reproducción— actúa tanto más inequívocamente cuanto más pequeño es el hijo y cuanto menos representa todavía un yo animado independiente. Los incansables cuidados justamente de las madres "más maternas" en este respecto, impiden con frecuencia precisamente toda especie de desarrollo psíquico independiente y propio del hijo, y detienen a menudo el crecimiento psíquico-espiritual en la misma medida en que tienden a favorecer orgánicamente al hijo. "Amor de monos" llama el alemán corriente a este continuo cuidado, tutela y ternura sin objeto. ¿No es como si el instinto puro —no mezclado con amor— de la madre quisiera con todo afán recoger de nuevo al hijo en el cuerpo protector, por decirlo así? Únicamente el *amor materno* anula esta tendencia y apunta hacia el hijo como un ser independiente que se eleva lentamente desde la oscuridad de lo orgánico a la luz cada vez más intensa de la conciencia. Como el amor en general, este amor toma al hijo en su *terminus ad quem*, ya no como el instinto por su *terminus a quo*.

De unificación afectiva de la madre con los impulsos del hijo, de la cambiante ansia y necesidad de éste, sólo debe hablarse con referencia a los componentes instintivos de la relación toda. Pero con referencia a estos componentes es bien cierto que no es tan sólo un empírico comprender y

sentir las mismas cambiantes necesidades y estados vitales dados a conocer en los fenómenos de expresión, lo que conduce a la madre a ejecutar las acciones peculiares al cuidado de la prole, sino que estos signos físicos me parecen limitarse a poner un término temporal en cada caso a una conexión más profunda, supraempírica, entre el ritmo vital de la madre y el del hijo y las fases de la vida de éste con distinto contenido. Entre el ritmo, por ejemplo, con que el pecho de la madre se llena de leche y provoca una urgencia de excreción y el ritmo de retorno del hambre en el hijo existe en efecto una *adaptación* —e igualmente entre el placer y satisfacción que proporciona a la madre el lactar y al hijo el mamar. Los movimientos del impulso de lactar y del hambre del hijo están en una *correspondencia* que hace posible en principio a la madre darse cuenta por sus propias fases rítmicas del estado de hambre del hijo. La madre lleva consigo, en aspectos todavía poco estudiados, algo así como un sistema orgánico de signos para el curso de la vida del hijo, que le hace "saber" de su hijo en forma y por modo más profundos de lo que es asequible a ninguna otra persona. Cuando la madre se despierta al más ligero rumor del hijo (y para nada ante estímulos mucho más fuertes de otra procedencia), el estímulo apenas suscita aquí la imagen de un movimiento expresivo del hijo que la madre tenga que comprender, sino que actualiza inmediatamente el instinto de cuidado de la prole siempre vivo, el cual se traduce en una actividad en que sólo llega a la percepción lo que en otros casos antecede como condición del comprender. Por eso puede la madre hacer pronósticos afectivos sobre el desenlace de enfermedades que con frecuencia pasan al médico. Por eso es el amor materno tan "insustituible" —y no sólo a causa del mayor interés—, como lo han estimado todos los tiempos y pueblos. La *unidad vital psíquica* preconsciente no es desgarrada totalmente entre la madre y el hijo por la separación orgánica de los cuerpos, de suerte que sólo fuese restaurable por obra del sistema físico de signos que son las manifestaciones comprensibles de la vida.

k) Bergson ha puesto en estrecha relación con la "simpatía" los hechos aducidos por Jules Fabre en su obra *Souvenirs Entomologiques* —la mina más rica en descripciones

precisas de acciones instintivas— acerca del proceder de los himenópteros, las arañas, los escarabajos que con una picadura paralizan (sin matar) orugas en que depositan sus huevos. Esta picadura es tan hábil y perfecta —en general—, tan adaptada a la anatomía de la organización nerviosa y a la finalidad de “paralizar sin matar”, que un cirujano que hubiese estudiado experimentalmente la organización nerviosa de la oruga no podría hacerlo mejor de lo que lo hace la avispa sin ninguna experiencia previa. Querer explicar este encadenamiento de los pasos, elección del centro nervioso que se va a picar, paralización sin muerte de la oruga, deposición de los huevos de la avispa, que es un encadenamiento con un sentido innegablemente objetivo y unívoco, como una cadena de reflejos o por una acumulación de experiencias hereditarias, es causa completamente perdida. Así, Bergson; así, acerca de los genuinos instintos en general, también H. Driesch. Alguna forma de primitivo “saber” (en el sentido más lato posible, de “tener algo en general”) del proceso vital de la oruga por parte de la avispa es aquí indubitadamente un supuesto. Bergson trata de describir este “tener” en las siguientes frases: “Mais-il n’en serait plus de même si l’on supposait entre le sphex et sa victime une sympathie (au sens étymologique du mot) qui le renseignât du dedans, pour ainsi dire, sur la vulnérabilité de la chenille. Ce sentiment de vulnérabilité pourrait ne rien devoir à la perception extérieure, et résulter de la seule mise en présence du sphex et de la chenille, considérés non plus comme deux organismes, mais comme deux activités. Il exprimerait sous une forme concrète le rapport de l’un à l’autre”. (Bergson, *L’évolution créatrice*, p. 188 sigs.). Es claro que aquí “sympathie” significa algo totalmente distinto no sólo de “simpatía” en sentido corriente —puesto que aquí se trata de una acción hostil y que utiliza al ser extraño para fines propios de la especie, en modo alguno de una acción “al servicio ajeno”— sino también del sentir lo mismo que otro y del comprender. Lo único de que se puede tratar aquí es de una especie de unificación afectiva de la avispa con el proceso vital y el organismo de la oruga— una unificación afectiva con el proceso vital unitario dimanante de un centro de vida que determina y dirige tanto la organización nerviosa de la

oruga como las sensaciones que tiene de su cuerpo. También me parece probable que en las acciones instintivas de esta especie, en que hay un *encadenamiento con sentido unívoco* de las fases de la acción que tiene lugar entre varios seres orgánicos, todo lo que hay que admitir se reduce a un enorme incremento de lo que hemos descrito como genuina unificación afectiva en la esfera humana<sup>24</sup>. También en los demás casos estamos obligados a “comprender” por analogía al animal, pero no partiendo de las vivencias del adulto civilizado, sino partiendo de los hechos de la psicología de los primitivos, del niño, de la psicología de las masas y de los fenómenos patológicos de desaparición de las actividades de los centros superiores del hombre —hechos en que la ciencia actual nos ha enseñado a ver, en oposición a la de hace treinta años, diferencias de *esencia*, y no de grado, respecto de la vida psíquica de los adultos, civilizados y sanos<sup>25</sup>.

Consideremos todavía otra cosa. A través de todas las funciones modales de los sentidos se efectúa el acto de la percepción como un acto unitario y simple; lo que da como contenido total no forma primariamente una *suma* divisible en contenidos sensoriales parciales, sino una totalidad en que la realidad, la unidad de valor y la forma del objeto está dada ya siempre como “una y la misma”, es decir, dada, como un complejo estructural en que se ordenan originariamente los contenidos parciales de los fenómenos modalmente distintos del oído, la vista, el olfato, el tacto, el gusto: pues bien, de igual manera se da a conocer la misma corriente vital unitaria y simple en una *serie* de impulsos fundados jerárquicamente unos sobre otros que resulta cada vez más especificada con la cambiante organización y posición de partida del organismo. Los impulsos son tan sólo los correlatos en parte subconscientes, en parte conscientes, de los actos parciales de la actividad vital *unitaria* en su sentido objetivo. Y puesto que sabemos que la percepción del valor precede a la percepción del ser en el sentido del orden de fundamentación de lo dado —también en la vida psíquica superior del hombre e incluso en la esfera del espíritu— ¿no será posible que la unificación afectiva con la corriente vital del ser extraño (de la oruga en el caso anterior) especificada particularmente en cada caso, dé la *forma*

y *estructura dinámica* de la corriente vital especificada y el *sentido y valor biológico*, determinado también en cada caso, de sus direcciones impulsivas diferenciadas —antes de la percepción y no apoyándose en ellas? Esto no me parece en absoluto “misterioso” —sólo con que se vea claro lo que tan bellamente ha mostrado H. Driesch: que dondequiera que necesitamos admitir reacciones suprarreflejas del organismo, jamás permiten entender la reacción en un sentido inequívoco la *suma* de los distintos estímulos físicos y químicos que afectan al cuerpo organizado, sino que sólo permite comprenderla el *todo indiviso* del objeto individual<sup>26</sup>, y aun éste sólo como miembro en la unidad de una situación del medio entero con su *estructura típica*, determinada para cada especie antes de toda percepción y sensación. Pero la vinculación de la producción, suscitación e introducción de la unificación afectiva en la corriente vital articulada extraña con los *estímulos* igualmente es, tan poco discutida como nosotros la discutimos para la simple percepción, si bien ésta es más y algo totalmente distinto que las sumas de sensaciones, sólo posibles y nunca reales, correspondientes a las sumas de estímulos. Tampoco en las teorías de Bergson se puede apenas discutir el condicionamiento de su “*sympathie*” por los estímulos. En otro caso habría que equiparar su idea a la afirmación de una telepatía entre la avispa y la oruga —lo que es sin duda un fenómeno de un orden totalmente distinto. Pero sí se tiene muy bien el derecho de hablar, en la “unificación afectiva instintiva”, de una telepatía relativa, en el sentido de que la unificación afectiva alcanza *más lejos* que la percepción y no necesita edificarse sobre una percepción de los centros nerviosos —como, por caso<sup>3</sup>, al estudiar científicamente los centros nerviosos que deben ser alcanzados por la picadura. Así como la vista es, comparada con el tacto, un sentido relativo de la distancia, también la capacidad de la unificación afectiva es un aprehender lo extraño y lo distante, comparada con la percepción sensible en general<sup>27</sup>.

Cuando la conclusión gnoseológica de este libro nos haya mostrado que un mínimo de unificación afectiva inespecificada es justamente constitutiva de la aprehensión de *todo* ser viviente *como* ser viviente —incluso ya del más simple

movimiento orgánico a diferencia del movimiento inorgánico; cuando nos haya mostrado que el más simple “sentir lo mismo que otro”, y mucho más la más sencilla simpatía, y por encima de ambos toda “comprensión” espiritual, se edifica sobre este fundamento, el más primitivo de todos, de esta manera de darse el ser extraño, parecerá mucho menos asombrosa esta capacidad de unificación afectiva especificada con la forma dinámica especificada de una corriente vital extraña.

Lo único que se podrá decir entonces es que por lo que respecta al hombre en general el instinto especificativo de unificación afectiva se ha *obscurecido* poderosamente en comparación a lo que pasa en muchas especies animales, habiéndose al mismo tiempo desdiferenciado en estructuras muy generales de la vida ajena —pero que en el niño, en el que sueña, en el enfermo (neurótico) de una cierta especie, en el caso de la hipnosis, en el instinto materno y en el primitivo nos quedan todavía *restos* de las capacidades de unificación afectiva mucho más considerables que en el hombre adulto medio de una civilización tardía. Para asombrar, no es precisamente. Tanto nuestras ideas acerca de la “evolución” de la vida universal hasta llegar al hombre, como del hombre en su prehistoria e historia hasta llegar a la civilización actual, se han alterado profundamente en un punto muy esencial: la vida y el hombre, en esta “evolución”, no sólo han “ganado” en capacidades esenciales, sino que también las han *perdido*. Así, ha perdido casi totalmente el hombre la capacidad especificativa de unificación afectiva del animal y muchos de sus “instintos”, en favor de una hipertrofia del intelecto; así, el civilizado las capacidades de unificación afectiva del primitivo, y el adulto las del niño. Así, ha perdido además el adulto las “imágenes eidéticas” que todavía en el niño ocupan el lugar intermedio entre la percepción y la imaginación y de las cuales parecen proceder por diferenciación la percepción y la imaginación<sup>28</sup>. Y parece que ciertas materias de conocimiento se adquieren *sólo* en la edad juvenil, o no pueden adquirirse ya *nunca*. “Lo que Juanito no aprende, ya no lo aprende Juan”, este refrán alemán es verdadero en otro sentido además del meramente cuantitativo. Así ha *perdido*



visiblemente el hombre civilizado, como hemos mostrado en otra parte <sup>29</sup>, el "sentido" trascendente religioso y tiene que "guardar" y "creer" lo que la Humanidad más joven "descubría" y "veía" (tenía "originariamente") aún. Determinadas formas de conocimiento para determinadas especies de objetos parecen estar justamente enlazadas según leyes esenciales con determinadas fases de la evolución — insustituibles por otras fases. Toda "evolución" de las fuerzas cognoscitivas es también una "decadencia" de estas fuerzas— solamente que de distinta índole en cada caso. Únicamente la *síntesis* de progreso y conservación o reavivación de lo amenazado de pérdida y la integración de la división específica y temporal del trabajo entre las fases de la evolución dentro de cada línea, del animal hasta el hombre, del primitivo hasta el civilizado, del niño hasta el adulto, es lo que debe valer como "*ideal*". También a la mujer —en sentido esencial— le son dadas fuerzas cognoscitivas que en el varón sólo existen rudimentariamente y no son reemplazables por él, por estar edificadas en aquélla sobre su instinto materno y la fuerza específica de unificación afectiva dada con él (que se despliega solamente en la propia y real maternidad, pero que no se limita sólo al propio hijo o a los "hijos" en general, sino que, una vez desplegada, se dirige al mundo entero). Y otro tanto es válido para las bases raciales de los grandes círculos de cultura. Tampoco aquí existe ninguna plena posibilidad de "sustitución" de las razas en la tarea conjunta del conocimiento "humano". Tan sólo la cooperación y el complemento *cosmopolíticos* temporales y simultáneos de las partes insustituibles de la Humanidad pueden poner en juego toda la fuerza de conocimiento inherente a la Humanidad como el todo espacial y temporalmente indiviso de una especie. Hay que *dejar a un lado* en general la idea de la evolución como una simple "escala", con la concentración unitaria, "monárquica", de la evolución universal entera en el varón civilizado e incluso en el varón civilizado europeo. Las fases de la evolución no son nunca meramente "escalones", sino que tienen un valor propio y una escala *sui generis*. La evolución no es nunca meramente progreso, sino siempre decadencia también <sup>30</sup>. En cuanto al "hombre"

mismo, es más el "primer" ciudadano del mundo viviente que su "dueño y señor".

Solamente la unificación afectiva en el terreno de lo vital <sup>31</sup>, y en el terreno de lo espiritual el arte de comprender las concepciones del mundo de otras formas y estructuras, prometen ir *compensando* lentamente las estrecheces y particularidades específicas de las cuales estamos todos rodeados como los ojos de los caballos por sus anteojeras. Pues por muy útiles biológicamente que sean como protectoras —el cognoscente en cuanto cognoscente ha de elevarse sobre ellas, aprehendiéndolas a ellas mismas como objetos y extendiendo a ellas su conciencia o haciéndose consciente de ellas.

Si abarcamos con una mirada los mencionados tipos de casos de genuina "unificación afectiva", es perfectamente clara su profunda y esencial diferencia, tanto por lo que respecta a todo sentir y ejecutar comprensivamente los mismos actos personales que otro, cuanto con respecto a todo lo que con sentido puede llamarse "simpatía". Ambas cosas —el sentir lo mismo que otro, y la simpatía— excluyen por completo el sentimiento de unificación y la genuina identificación. Pero todavía una segunda y más importante cosa me parece clara al abarcar de una ojeada estos tipos de casos de genuina unificación afectiva: el "lugar" dentro de la estructura total y unitaria de la esencia humana, espiritual y psicofísica, en el que únicamente pueden tener lugar unificaciones afectivas. Este "lugar" se encuentra en todos los casos en el *punto medio* entre la conciencia del cuerpo, que abraza en unidad de forma específica todas las sensaciones orgánicas y los sentimientos sensibles localizados, y el ser-persona noético-espiritual como centro de todos los actos intencionales "supremos".

Pues una cosa me parece cierta: ni el centro espiritual de nuestra persona <sup>32</sup> y sus correlatos, ni nuestro cuerpo y todos aquellos fenómenos de él que se dan como modificación y determinación más precisa de esta esfera (como las sensaciones orgánicas y las sensaciones afectivas o sentimientos sensibles) permiten, con arreglo a sus leyes esenciales, la unificación con que nos la habemos en todos los casos típicos mencionados; tanto la conciencia del cuerpo

como el centro espiritual de la persona, siempre esencialmente individual, son algo que tiene *cada ser humano para sí solo*. Si lo primero es algo tan indiscutible como indiscutido (cada cual tiene sus y sólo sus sensaciones orgánicas, sus sentimientos sensibles o sensaciones afectivas de placer y de dolor), podría existir una duda a lo sumo con respecto a la segunda parte de la proposición anterior. Se podría acaso oponernos las vivencias de una mística específicamente espiritual, me refiero a la vivencia de la fusión del alma espiritual con Dios, la llamada "unio mystica", afirmada por muchos, como un caso de unificación afectiva y efectiva no aducido aquí hasta ahora, y opinar que habíamos "olvidado" esta forma suprema de la unificación afectiva. Pero a esto tenemos que responder con algunos de los mejores conocedores de la mística del espíritu<sup>33</sup>, que el fenómeno mentado con estas palabras no existe —pues que realmente sólo el centro espiritual de la persona es activo en nosotros y puesto que "Dios" mismo es pensado en este caso como puro ser espiritual. Donde el fenómeno parece presentarse, ni Dios se halla como puro ser espiritual ante los ojos espirituales del yo (formal), ni es el puro centro espiritual de la persona lo que está dirigido a Dios. Antes bien, se trata siempre —como con plena claridad se ve, por ejemplo, en todos los misterios de la Antigüedad— de una idea de Dios que "menta" a "Dios" como vida total del mundo o que afecta a Dios con el fenómeno de la vida; y además no se trata nunca del centro de nuestros actos espirituales, individuado en sí mismo, sino siempre a la vez del centro de nuestro yo vital— que son la única idea de Dios y el único de nuestros centros que pueden alcanzar hasta una verdadera unificación afectiva y fusión. La mística exclusivamente naturalista —panteizante, que afirma una genuina y adecuada divinización de la existencia (fusión del alma con Dios)— no sólo la divinización (inadecuada) de la esencia ser y de la "forma" por coejecución de los actos divinos ("en Ti vivimos, nos movemos y somos", o San Pablo: "Yo vivo, pero no soy yo, sino que es Cristo quien vive en mí"), se caracteriza siempre, como puede demostrarse hasta el detalle, por una doble vitalización (es decir, una desespiritualización parcial o total) falsa, a saber,

tanto de Dios, cuanto del centro de la persona humana. La genuina mística del espíritu conserva siempre por lo menos la "*distancia intencional de la existencia*" a Dios, como mínimo de distancia y conduce a lo sumo a una unión inadecuada de la esencia.

Cuando lleguemos a hablar en este libro sobre las interpretaciones metafísico-monistas de los fenómenos de la unificación afectiva (filosofía de la India, Schopenhauer, Hegel, von Hartmann, etc.), recibirá esta tesis una fundamentación más profunda.

Supongamos abolida la individualización de los hombres por su cuerpo (con sus esenciales aquí y ahora), e imaginemos abolidas también todas las variedades esenciales de los correlatos noemáticos de los centros espirituales de sus yos, en todas las correspondientes "formas" de la existencia consciente (o sea, todo "lo que" los hombres piensan, quieren, sienten, etc.): seguiría existiendo la diferencia individual entre sus centros personales —sin perjuicio de la identidad de la *idea* de persona en todos.

Las unificaciones afectivas radican todas —y es lo que prueban justamente las notas *comunes* a todos los tipos de casos mencionados, por lo demás tan fundamentalmente diversos— en aquel *reino intermedio* de la constitución de nuestra humana esencia que yo he llamado en otra parte, distinguiéndolo con todo rigor del espíritu personal y del cuerpo, la *conciencia vital* (como correlato supra o subconsciente), pero en la conciencia, del proceso vital orgánico objetivo, así como a su centro el "centro vital". Es la región y atmósfera psíquica del impulso de vida y de muerte, de las pasiones, de las emociones, de las tendencias e impulsos (y de sus tres especies esenciales, el hambre y la sed como impulso de nutrición, los impulsos vitales eróticos con todas sus formas, el impulso de poder, dominación, expansión y hacerse valer), la que puede conducir a la unificación afectiva e identificación genuina, en los fenómenos de conciencia pertenecientes a ella.

La significativa luz que esta observación arroja sobre todas las teorías metafísico-monistas del amor y la simpatía (Schopenhauer, Driesch, Bergson, en cierto sentido también E. Becher), se nos hará cada vez más clara. Aquí se trata

de que nos ocupemos, por lo pronto con hechos fenomenológicos, que han de respetar incondicionalmente también todas las "teorías" metafísicas.

Y entonces nos parece ciertamente una considerable verificación de nuestra última tesis el hecho de que todas las unificaciones afectivas genuinas tengan en su manera de producirse algo de común. 1. Se producen siempre "automáticamente", o sea, nunca ni "voluntariamente", ni por "asociación mecánica". Nosotros expresamos esto en nuestra terminología diciendo: se siguen de la específica "causalidad vital", que es específicamente *distinta* de la motivación noética con un sentido y de la causalidad mecánica (formalmente) por contacto. El automatismo, la dirección y la marcha hacia un objetivo (*no* la "actividad con un fin"), la *vis a tergo* y la causalidad concreta del pasado entero en cada caso (a diferencia de las causas inmediatamente precedentes, uniformemente retornantes e idénticas en esencia) son *algunas* de las notas esenciales de esta fundamental forma de la relación causal. 2. Sólo surgen cuando dos esferas de la conciencia que le están dadas siempre y por necesidad esencial al hombre se tornan íntegra, o aproximadamente, "vacías" de contenidos particulares: la esfera "noética" del espíritu y *de la razón* (personal por la forma) y la esfera corporal de sus sensaciones y sentimientos (sensibles). Únicamente el poner fuera de circulación los "actos" y las "funciones" activas en estas esferas hace al hombre propenso a la unificación afectiva y capaz de ella — en la medida que puede lograrse.

El hombre tiene a la vez que elevarse "heroicamente" sobre su cuerpo y sobre todo lo que es "importante" para él y "olvidar" o al menos y por decirlo así, no prestar "atención" a su individualidad espiritual, es decir, despojarse de su dignidad de espíritu y dejar correr su "vida" impulsiva, para llegar a las unificaciones afectivas.

Podemos decir también: tiene que hacerse más pequeño que un ser del tipo del hombre, con razón y dignidad; y tiene que hacerse "más grande" que un animal reducido a vivir y "ser" en los estados de su cuerpo, tanto más parecido sin duda a una planta que a un animal, cuanto más cercano a este tipo límite.

Es decir: el animal evoluciona en la dirección del "hombre", volviéndose "animal gregario". Pero el hombre se animaliza tanto más cuanto más es miembro de masas; y se "humaniza" tanto más cuanto más se individualiza espiritualmente.

Encontramos pruebas empíricas de estas afirmaciones ante todo en aquellas unificaciones afectivas e identificaciones que hemos encontrado en los grupos que se hallan en la pendiente de la desorganización (históricamente "organizados" siempre aún en alguna medida). Toda tendencia hacia la "masa" absoluta (un concepto límite) es simultáneamente por tanto tendencia hacia el *heroísmo* y el *embrutecimiento* a una: embrutecimiento del hombre en cuanto persona espiritual con todos sus "modelos e ideales" individuales. Mas por otra parte es menester también que en la aprehensión de todas las cosas haya sido eliminada toda referencia corporal al propio yo (y con ella toda autoerótica y propia estimación individual o toda tendencia a la propia conservación y utilidad, consecuencia únicamente de esta actitud), para que el hombre se sumerja en el sentimiento y en la actividad primitivos de la "masa". El hombre es al mismo tiempo "elevado" *sobre* el estado de su cuerpo y *desposeído* como ser espiritual. ¿No revela algo análogo la auténtica pasión amorosa ("*l'amour-passion*" de Stendhal) en contraste con la erótica idiopática del goce por un lado, con la afirmación espiritual de la individualidad psíquica ajena por otro?

Si hay un hecho —en estos últimos tiempos— que sea capaz de probar la verdad de lo dicho, es la experiencia de la llamada "guerra mundial" (1914-18). El estado de guerra —prescindiendo de cómo y de qué "culpa", según se dice, haya nacido— hace surgir, como poderosas realidades unitarias, todas las "comunidades de vida", es decir, todos los grupos y hombres que se sienten "uno" en el proceso indivisible de su vida<sup>34</sup>. El estado de guerra *heroiza* al individuo — pero a la vez adornece en alto grado toda individualidad espiritual. Se alza encima de todo cuidado respecto a los estados del yo corporal. Pero desfigura y degrada al mismo tiempo a la persona espiritual. Las masas revolucionarias y sus movimientos muestran los mismos

estados de borrachera colectiva, en los cuales el yo corporal y el yo espiritual sucumben simultáneamente, en un movimiento vital y pasional del conjunto.

La determinación que acabamos de hacer del único "lugar" posible de la unificación afectiva dentro de la constitución del hombre nos será de importancia para juzgar toda la serie de interpretaciones metafísicas que se han dado de los hechos de la simpatía. Me refiero a las llamadas interpretaciones "monistas" (Hegel, Schelling, Schopenhauer, von Hartmann, Bergson, Driesch, E. Becher). No van a ser impugnadas ni admitidas aquí. Pero sí se puede inferir de lo encontrado hasta ahora que sólo *tienen sentido* en la esfera de lo vital (es decir, allí donde se concluye la existencia metafísica de una "vida" supraindividual en todo lo viviente, de una protoentelequia en todos los entes organizados vitalmente), pero que jamás pueden dar ocasión para admitir un principio espiritual, uno e idéntico, del mundo, como idénticamente activo en todos los espíritus finitos, (Teoría del *intellectus infinitus*).

### III. — TEORÍAS GENÉTICAS DE LA SIMPATÍA

Hay una serie de teorías genéticas de la simpatía que —prescindiendo de su valor como explicaciones— pecan contra los hechos fenomenológicos que hemos hecho valer.

Compadecer, vimos, es padecer por el padecer del prójimo como tal prójimo. Este "como tal prójimo" entra en los hechos fenomenológicos. En ningún caso se trata de ninguna especie de unificación afectiva, identificación con el prójimo o de mi padecer con su padecer. En el primer caso, se da función de sentir como distinta en el padre y en la madre, y solamente *lo que sienten* — el dolor *uno* y los mismos valores existen como inmediatamente idénticos para ellos. Por el contrario, en el puro contagio afectivo, el sentimiento ajeno contagioso *no* se da "como ajeno", sino "como propio" — y sólo su origen *causal* se remonta hasta lo vivido por un prójimo. He aludido a los hechos del animal gregario en relación con el animal adalid, de la sugestión, de las acciones de las masas. Añado que la misma forma

de transmisión de las vivencias desempeña también un poderoso papel en el proceso de *formación de la tradición*. La "tradición" es una transmisión de vivencias —sea transmisión de ideas o de acciones— que representa lo contrario de una mera "comunicación", "enseñanza" e igualmente de una *imitación* consciente. Pues en ninguna forma de "comunicación" me es dado solamente "lo" comunicado, sino también dado con ello el que el prójimo "juzga así", "dice esto", etc. Esto último falta en la tradición. En ésta juzgo que "A es B" *porque* el prójimo juzga así y sin saber *que* el prójimo juzga así, es decir, "co" juzgo simplemente el juicio ajeno — sin que el acto de "comprender" el "sentido" del juicio ajeno se destaque por separado del acto de juicio propio; siento, por ejemplo, sed de venganza o ira, o amor a una causa, a un partido, *porque* lo hace mi contorno o *porque* lo han hecho mis antepasados, pero tomo estas emociones que experimento por una causa como sentimientos míos y como fundadas en la naturaleza de la causa, por ejemplo, del partido, sin sospechar su origen. En esto consiste la *fuerza vinculatoria* de la tradición: en que tenemos las reacciones tradicionales por nuestras propias reacciones, exclusivamente fundadas en la causa a la que se refieren. Y unido a esto, el contenido tradicional no nos es dado, al modo del recordado, "como pasado", sino "como presente". (Exactamente así como el llamado color *presente*). Vivimos aquí *en* el pasado, sin que nos sea dado conjuntamente el acto de recordar que nos ha conducido al pasado; y precisamente por ello sin saber que *es en el pasado* en lo que vivimos <sup>35</sup>. Así puede haberse transmitido tradicionalmente en una familia una actitud de inclinación o de aversión o una desconfianza hacia ciertos fenómenos de valor y ciertos valores —siendo indiferente la cosa o la persona en particular que los aporte— o una costumbre, por ejemplo, del bisabuelo en la manera de conducirse con la mujer y los hijos, sin que el biznieto tenga una sospecha de que esta vivencia no está fundada *en él* ni en la *cosa*. Piénsese en el odio tradicional de los güelfos y gibelinos, en la "hostilidad hereditaria" entre germanos y galos, etc. Hay, pues, también un contagio afectivo *interindividual temporal* en que falta por completo el característico vivir lo mismo que otro

—que disuelve justamente la fuerza de la tradición— y la conciencia de lo “comunicado”. Este contagio es —en el caso de un amor tradicional— completamente distinto del hecho de la “piedad”, que es una forma especial de comprensión + simpatía para lo pasado. La “piedad” supone ya la distancia temporal y el fenómeno de la extrañeza del contenido *genuinamente tradicional*. Mientras los hijos viven, por decirlo así, todavía en los padres, sintiendo, pensando, hablando y obrando como *éstos* —sin sospechar el origen de todo ello— tiene que faltarles completamente la “piedad” para sus padres. La “tradición” es un término medio, por decirlo así, entre la herencia de las disposiciones psíquicas y la comunicación consciente. Comparte con la herencia el carácter automático y subconsciente de la “transmisión”; con la comunicación consciente, el tener lugar primariamente por medios psíquicos. Mientras que cuantas polarizaciones psíquicas primitivas de emociones y tendencias proceden de la herencia son indestructibles, el odio y el amor tradicional pueden desaparecer en un estadio posterior del desarrollo. El método psicoanalítico de Freud es, por ejemplo, un medio artificial de deshacer determinadas tradiciones afectivas genuinas — haciendo de lo tradicional un objeto de recuerdo consciente (y de la llamada reacción avulsiva subsiguiente de las emociones enlazadas con la situación y anteriormente reprimidas. Las tradiciones colectivas de grupos enteros no pueden hasta aquí, por desgracia, ser objeto de una disolución artificial semejante. La crítica histórica, que lleva las tradiciones a su “disolución”, arrojando hacia el pasado, por decirlo así, las ideas y las potencias del sentimiento que ensombrecen y estrechan la vida actual (por ejemplo, la crítica humanista en el Renacimiento, la moderna crítica bíblica, etc.), logran este resultado sólo dentro de *pequeños círculos* de personas cultas — jamás entre todo el pueblo. Parece regir, además, la ley de que esta especie de “crítica” únicamente es posible allí donde la tradición “viva”, si todavía no “muerta”, está empero en *trance de morir*. Es, pues, más un fenómeno secundario de la tradición *moribunda* por sí misma que una verdadera causa de la muerte de ésta. Se limita a tener la función del “sepulturero”. La distinción de lo hereditario y

lo tradicional es en el caso particular muy difícil; donde más difícil, en la psicología animal, en los problemas del instinto y la experiencia<sup>36</sup>. Spencer tiene las categorías de la visión natural del mundo por hereditarias, mientras que por el contrario, W. James, Levy-Brühl<sup>37</sup> las tienen sólo por tradicionales. Yo me inclino a esta última manera de ver, simplemente por el hecho de las grandes diferencias histórico-culturales entre las formas de visión natural del mundo.

De lo dicho resulta que toda teoría que desconozca los hechos que prueban la *distinción fenomenológicamente* dada entre ambos procesos, de la compasión y del dolor ajeno, así como la referencia del primero al segundo, es una teoría errónea; y que *toda* concepción semejante tiene que fallar también en la valoración *ética* de la simpatía en una u otra dirección.

Estas teorías, sin embargo, existen en gran número; aquí nos limitaremos a aducir sus variedades típicas. Son en parte psicológicas, en parte metafísicas.

Una serie de filósofos encuentran en el proceso fenomenológico de la simpatía, como un miembro principal, una especie de *reflexión* que, traducida en palabras, tiene este sentido: “¿qué sería si me pasase lo mismo?”. Cualquiera que sea la plaza que esta reflexión pueda ocupar en la vida, lo cierto es que con la *genuina simpatía* no tiene *nada* que ver. Y no lo tiene simplemente porque con mucha frecuencia hay que responder: “si *me* pasase lo mismo, dado mi carácter, dadas mis disposiciones naturales, no me iría tan mal”; mas para “él” es malo, dada “su” naturaleza, dada “su” individualidad. Ahora bien, la *genuina simpatía* se denuncia justamente en que hace entrar la naturaleza y la existencia del prójimo y su individualidad en el objeto de la compasión y de la congratulación. ¿Hay congratulación más profunda que la alegría de que alguien sea tan perfecto, hábil, puro, etc., como *es*? ¿Ni compasión más honda que la de que *tenga* que padecer como padece por ser una “persona así”? Particularmente en el fenómeno de la misericordia —que es simultáneamente una compasión más alta que desciende de la altura, desde la altura de un más alto poder y dignidad— es donde la compasión toma este ca-

rácter de referencia al ser. Dondequiera, pues, que la simpatía se dirige justamente al ser del prójimo o al dolor o la alegría *sui generis, individual*, del prójimo —lo que ciertamente apenas es posible sin el fundamento del *amor*— es de antemano insuficiente la dicha “reflexión” para comprender los hechos. Suponiendo justo, por lo demás, el admitirla, sólo podría alcanzar a aquellos casos en que los sentimientos correspondientes se hallan más cercanos a la esfera de los sentimientos sensibles y están lo más alejados de la esfera de los sentimientos espirituales, que son al mismo tiempo los sentimientos más individuales.

Pero lo decisivo es que tal “reflexión” no se encuentra de hecho en la genuina simpatía. Es una construcción artificiosa de los teóricos, que, al modo de la psicología y la moral de la Ilustración francesa, presupone ya la naturaleza egoísta del hombre y por ende pretende concebir también la simpatía, la heteropatía, como una *consecuencia* o como una especie de *analogía* del sentir y la conducta idiopáticos. Si en el momento en que reaccionamos congratulándonos o compadeciéndonos, sólo pudiésemos hacerlo bajo el influjo momentáneo de la llamada “suposición” o incluso “ilusión” “de que *nos* pasase lo mismo”, fenoménicamente se daría sólo una conducta dirigida a nuestro dolor y nuestra alegría, es decir, una conducta *egoísta*. La dirección fenoménica al prójimo en cuanto prójimo no se presentaría como dirección inmediata del sentimiento. Y ello en especial medida caso de que tal teoría —reconociendo con justeza que semejante reflexión con seguridad *no* tiene lugar en la forma de un juicio ni de un proceso de raciocinio— se desarrolle en el sentido de la tesis de que en lugar de la mera “suposición” “si me pasase lo mismo” aparecería una “ilusión” momentánea y automática de que es a mí a quien pasa lo que pasa, o bien una alucinación afectiva; análogamente al típico caso de la alucinación afectiva que se da, por ejemplo, cuando en la guerra un soldado siente al sable levantado sobre él —pero que de hecho no cae— cortar dolorosamente su brazo. En este caso fuera la simpatía en realidad una reacción afectiva *idiopática* que sólo por virtud de una *ilusión intelectual* tomaría el seudocarácter de una clase especial y genuina de *sentimientos*.

Pues *en* el contenido de la ilusión o de la alucinación me sería dado fenomenológicamente mi *propio yo* como paciente; y mi reacción práctica tendiente a eliminar la causa del padecer —aun cuando esta causa consista en el dolor o en la situación aflictiva del prójimo— no se distinguiría en nada de cualquiera de las reacciones que sirven para evitar los propios dolores. Pero entonces es también claro que no es posible adjudicar a esta conducta, como fundada en la ilusión y el engaño, ninguna clase de *valor moral*. La ética tendría que decir al hombre: fijate bien que no te pase tomar el dolor ajeno por propio y gastar energía en evitarlo; y si no fuese posible obedecer a esta norma, habría que decir a la persona correspondiente: “haga el favor de ir al médico”.

Hay un caso que es semejante a este tipo de seudosimpatía y que representa igualmente lo contrario de la simpatía: es aquel en que tiene lugar sin duda una comprensión del dolor ajeno y esta comprensión suscita una reacción de dolor, pero en que la intención del sentimiento no se dirige al dolor ajeno, sino a la propia reacción de dolor. Tal tiene lugar cuando alguien se conduce en el sentido de las palabras: “quiero ver caras alegres a mi alrededor” y pone alegres a las personas de su contorno; o a la inversa, socorre al prójimo en sus penas y dolores porque “no puede ver una cosa semejante”; o concede al mendigo o al que hace una petición lo pedido “para que se marche” y le “libre de su presencia”. Y estos casos conducen a aquellos otros de meros “nervios débiles” —que Nietzsche con tan completa sinrazón identificó a la genuina simpatía junto igualmente con el caso del contagio afectivo— en que alguien “no puede ver sangre” o no puede contemplar cómo “se mata una gallina”. En este caso, lo que resulta muy instructivo es que la *alegría propia* o el *propio dolor* y la *atención* a ellos se intercala como un estado, digámoslo así, por delante de la alegría ajena o del dolor ajeno advertido, y que la intención se dirige al dolor propio o a la alegría propia intercalados. Justamente por este caso “no genuino” vemos que la compasión y la congratulación jamás son —*allí* donde son genuinos— estados afectivos *propios* objeto de intención. Pero esto sólo se concibe no dejando de la vista la

netamente existente entre las *funciones* y los *estados* afectivos. He dicho anteriormente: el padecer, por ejemplo, un dolor es algo distinto del dolor mismo; el padecer como función tiene umbrales completamente distintos de los del dolor; como también la *capacidad de padecer*, de alegrarse y de gozar es algo distinto de la sensibilidad para el dolor o de la sensibilidad para el placer sensible; esta última es, por ejemplo, sumamente *constante* en la historia, la primera sumamente variable con el estado de la civilización<sup>38</sup>. Ahora bien, el genuino simpatizar es exclusivamente una función sin estado afectivo propio objeto de intención. El *estado* afectivo de B dado en el compadecer está dado totalmente en el prójimo; ni emigra a A, que com-padece, ni “engendra” un “igual” o “parecido” estado en A. Es simplemente *compadecido*, pero no tenido por A como vivencia real. El que podamos sentir los estados afectivos ajenos y “padecerlos” verdaderamente; el que podamos, *no a consecuencia*, por ejemplo, de la “congratulación” “alegrarnos de ellos” —pues esto es nuestra alegría—, sino “cogozar” la alegría, *sin que* por este hecho tengamos que caer nosotros mismos en un estado de ánimo jubiloso, podrá ser “maravilloso”, pero es justamente el fenómeno de la *genuina simpatía*. Por el contrario, el causar, el contagiar, etc., el estado afectivo ajeno a estados propios de la misma especie justamente no es *ninguna* genuina simpatía, sino sólo la “apariencia” de ésta —por obra de una ilusión.

En mi ensayo sobre las ilusiones acerca de sí mismo<sup>39</sup> he señalado aún otro tipo de casos en que tampoco se presenta igualmente ninguna genuina simpatía, justo porque de nuevo tiene lugar una forma de identificación con el prójimo. Es en cierto modo el caso contrario del acabado de exponer. El aludido tiene lugar donde nuestra propia vida toma la tendencia a *disiparse* en el vivir las mismas vivencias de uno o varios prójimos, donde somos arrastrados a penetrar, por decirlo así, en los movimientos de ánimo y el círculo de intereses de un prójimo hasta el punto de que parecemos no vivir ya nosotros mismos— o de que nuestra propia vida sólo *consiste* ya en las múltiples reacciones al contenido, a los objetos que nos son dados en cada caso únicamente por este *vivir la misma vida del prójimo*. Aquí nos

acaece lo que acaece realmente al prójimo como si nos acaeciera a nosotros mismos (no sobre la base de una ilusión o alucinación del proceso afectivo correspondiente), sino porque vivimos precisamente *su* vida y no “nuestra” vida; y simultáneamente el “vivirle a él mismo”, que es lo que determina de hecho este proceso, no es algo dado para nosotros, en absoluto<sup>40</sup>. Pero lo que distingue a este tipo radica especialmente en la conducta con nosotros mismos y en los juicios de valor frente a nuestros intereses, a los actos de nuestra voluntad, a nuestras acciones y en suma a nuestro ser. Esta conducta y estos juicios se tornan exclusivamente *dependientes* de las *imágenes* cambiantes que el prójimo tiene, puede tener y da a conocer de nosotros; nos sentimos bien cuando lo estamos “ante él”, mal cuando estamos mal “ante él”. También nuestros actos voluntarios y acciones son *determinados por las exigencias inmanentes de su imagen de nosotros*. Esta su imagen de nosotros no es —como en el caso normal— una *consecuencia* del brotar espontáneo de nuestra acción y vida que luego —de modo secundario— acogemos receptivamente —alegrándonos, por ejemplo, de su “aprobación”—, sino que, a la inversa es *nuestra* acción y vida la que se torna plena y totalmente dependiente de las *imágenes* cambiantes que él tiene de nosotros<sup>41</sup>. Con esto surge un “tipo de vida reactivo” pura y simplemente que sólo por ser reactivo es éticamente inferior. Esta conducta frente a la sociedad es característica del “anormalmente” vanidoso, quien —al contrario que el orgulloso— es totalmente el esclavo de la atención ajena, del juicio ajeno; quien únicamente como “visto, mirado, observado”, se siente “existente” moralmente; y a quien el “papel” que desempeña *oculta* por completo el propio yo, sus deseos y sentimientos. Con modalidades muy distintas es característico también de un tipo que yo llamaría el “tipo del parásito” psíquico. Este tipo del “homo” vive psíquicamente en su totalidad de su medio o bien de *una* persona de su medio, en el sentido de que covive “como suyas propias” las vivencias *de esta persona*, no “asintiendo”, v. gr. a sus ideas y juicios, sino pensándolos y expresándolos “como suyos” propios; coexperimentando como suyas propias las “vivencias afectivas” de la otra persona. Es la conciencia del pro-

pio "vacío", de la propia "nulidad", lo que conduce a este tipo. Este vacío le expulsa de "sí mismo", para llenarse con vivencias ajenas del vacío vientre. Y finalmente, este tipo (como más pasivo) pasa el caso activista y mucho más peligroso de una conducta semejante, de un "vampirismo" psíquico, en el cual el vacío de la propia vida, unido con un intenso *afán* de vivencias impulsa a una penetración *activa* y sin límites en el yo más íntimo de los demás —y constantemente de un individuo tras otro, no de uno solo, como en el caso pasivista— para llevar sobre la base de las vivencias de los demás una vida propia y colmar el "vacío". Strindberg ha pintado magistralmente un tipo semejante en su drama *Danza Macabra*. También en ciertas psicosis se forma frecuentemente una variedad de la conducta general caracterizada. Se trata de la gran dependencia de toda conducta, pensamiento y acción respecto del "espectador" y de la "presunta" impresión sobre él, que tan particularmente salta a la vista en la *histeria*. La presencia del espectador desaloja inmediatamente el natural "atenerse a sí mismo" y pone, para el enfermo, en lugar de su yo y de su sentimiento de sí, su propia *imagen* en el espectador y las leyes de los juicios de preferencia entre valores propios del último. Es mirando a esta *imagen* y a los movimientos de ánimo que suscita, como "habla", "se comporta", "obra", por ejemplo no comiendo nada o matándose en ciertas circunstancias. Llamar a esta meramente "vanidad acentuada", "espectacularidad", "coquetería del enfermo", como hacen algunos tratados de psiquiatría— sería erróneo. El vanidoso, la persona espectacular, la coqueta sienten, además de la imagen que ofrecen, que son *ellos* los que la ofrecen. Pendulan de acá para allá, por decirlo así, entre su yo y las vivencias reales de él y aquella imagen. Pero el enfermo vive *en* esta imagen; la imagen posible de su yo se inmiscúe para él *en lugar* del yo propio. Las presuntas variaciones de la imagen que tienen lugar en cada caso y que él —arrastrado al interior del prójimo— cree percibir, constituyen lo que determina en cada caso el curso de sus reales vivencias, expresiones y acciones; no es que él "quiera" producir conscientemente estas variaciones de la imagen tan sólo para reaccionar a ellas con el sentimiento de lo agradable. Por eso un enfermo semejante

no pondrá, por ejemplo, una cara de dolor meramente para provocar la compasión del prójimo, o una de regocijo para alegrarle —como hace aquel "protagonista" todavía normal—; sino que en el primer caso se inferirá *realmente* cualquier dolor intenso y eventualmente se matará *en realidad*; o caerá *realmente* en un estado de viva jovialidad, etc.; pero sin embargo exclusivamente en función del espectador y de su presencia. Es lo que no hacen el vanidoso, el espectacular ni la coqueta, precisamente porque *no* pierden la conciencia de su yo y se limitan a "pendular" *entre los estados reales* de su yo y la imagen ajena.

En todos estos subtipos del tipo general indicado tenemos formas que no tienen *nada* que ver con la "genuina simpatía", precisamente porque aquí la conciencia *de sí*, el sentimiento *de sí* y en una palabra la vida propia de la persona —que son el supuesto de la simpatía genuina— y con ellos la "distancia" vivida al prójimo, están en trance de destrucción. Pero justamente por esto resultan también estos casos de un valor *ético negativo*; por muy frecuentemente que se los confunda con una simpatía acrecentada o incluso "con amor". No está excluido, cierto es, el que estas formas de conducta lleven a acciones que son sumamente provechosas para el prójimo. Todas estas personas son capaces de acciones de las que se llaman comúnmente "*sacrificios*". Pero de hecho se limitan a parecerlo. Pues una persona que no vive ella misma y cuya vida propia no tiene para ella misma *ningún* valor, tampoco puede "*sacrificar*" en obsequio del prójimo. En efecto, no le es en absoluto "dado" lo único que sería sacrificable: su propia vida. Pero como quiera que esté determinado cualitativamente este *prostratismo* del yo propio, como "provechoso" y "benévolo" para el prójimo o como "perjudicial" y "malévolo" —así, en el caso de la pura "maldad", que hace al malvado olvidar completamente su propio provecho y en circunstancias no tener en cuenta su propio daño—, puede decirse que es casi una *ley rigurosa* la de que, en el caso de que el proceso comience en la dirección de la benevolencia, *termine* en odio; y así, cuanto más avance en esta falsa *autonegación*, que es justamente lo contrario de una genuina *autoabnegación* valiosa. Sin un cierto sentimiento de sí y sentimiento del propio valor —que no se



deriva únicamente de la impresión sobre los demás, sino que es primitivo—, no puede el hombre vivir moralmente. Pero cuanto más se destruye en este proceso, con tanta mayor fuerza se alza una *aspiración* contraria; y tanto más violenta se hace la lucha entre esta aspiración y la tendencia adversa, a perderse en el prójimo. Dicho en imagen: el “esclavo”, si bien se ha entregado él mismo a la esclavitud de vivir, *no su vida*, sino la del prójimo— *sacude* finalmente sus cadenas y se alza contra su “señor”. Por eso esta inicial autonegación de apariencia igual a la del amor se convierte necesariamente en odio como último medio de autoafirmación <sup>42</sup>.

Una peculiar mezcla de simpatía genuina con el tipo de esta autonegación es el que representa por ejemplo, la relación de autoridad “patriarcal” entre los padres y los hijos, entre el señor y el siervo. Lo característico de ella es la *mezcla* de dominación y de simpatía “solicita”, “misericordiosa” del superior respecto del inferior; un absorberse, *autonegándose*, en la voluntad y la vida del superior y una genuina simpatía, “arrobada”, con su vida, del inferior. Es lo que expresa del modo más exacto, por ejemplo, el tratamiento ruso vulgar de “padrecito”.

Pero volvamos a las teorías genéticas de la simpatía; y más precisamente al bien conocido punto de que en el genuino y “puro” compadecerse y congratularse no existe un estado propio de dolor ni de alegría. Contra este hecho fenoménico pecan todas las teorías que (sin retroceder hasta aquel “raciocinio” o aquella “ilusión” automática) creen hacer comprensible el hecho de la simpatía admitiendo que la percepción del movimiento expresivo del dolor o de la alegría ajenos y de las circunstancias que los suscitan provoca *inmediatamente* la reproducción de un dolor o de una alegría propios y semejantes anteriormente vividos; o bien provoca esta reproducción *por medio* de una tendencia a imitar el movimiento expresivo percibido. Dejemos a un lado este último término de la alternativa y atengámonos a la reproducción de los estados afectivos vividos. Lipps <sup>43</sup> que como Störriug <sup>44</sup>, hace preceder a toda simpatía una reproducción de sentimientos, admite, después de tener lugar la reproducción, que necesariamente daría los sentimientos del caso por lo pronto como sentimientos “míos” vividos con ante-

rioridad, el proceso de la “proyección afectiva”, encargado de transportar estos sentimientos además al prójimo. Lipps ve en esto un problema en el que no cae Störriug. Pues de hecho “creemos” al menos que en el simpatizar se nos da en algún modo el sentimiento mismo del prójimo. Störriug no explica en absoluto esta “creencia”; Lipps, con arreglo a todo lo que he dicho antes sobre su teoría de la proyección afectiva, lo explica erróneamente. Pues según lo anteriormente mostrado, carece aquí de sentido una teoría *genética*, va que aprehendemos originariamente los estados mismos del ánimo ajeno en los fenómenos expresivos —sin necesidad de ninguna “proyección afectiva”. Pero la cuestión es si semeiante reproducción del propio dolor y de la propia alegría representa y puede representar en general un papel en el genuino y puro simpatizar.

Tomemos ante todo casos en que se experimenta sin duda alguna esta reproducción. Seguramente ha sucedido a todos dirigirse con alguna preocupación grave a alguien y comunicar la propia situación a este “pariente” o “amigo” solícito. Y también, que este caballero o dama —en lugar de interesarse por el estado del visitante— toma su relato como ocasión para contarle una serie de bonitas historias de la *hrobia* vida en que “le ha pasado algo enteramente igual” y él o ella se condujo de tal o cual manera. “Sí, sí —habrán dicho— eso es, a mí me pasó acá o allá casi lo mismo”. Con cierta extrañeza, se le hace notar al “amigo” que la propia situación es sin embargo “un poco distinta” y se trata de desviar la mirada del entusiasmado narrador de su propia vida, haciendo todos los esfuerzos por dirigirla de nuevo al estado, a la preocupación del visitante. Pero el otro sigue —frecuentemente— contando impertérrito. Y seguramente que todos nos hemos encontrado también con gentes cuyo interés tiene por medida y por objetivo exactamente aquello que en la vida *les* ha sido más alegre o doloroso. Pues bien ¿es que este “desbordamiento de vivencias propias”, aun cuando se produzca de un modo puramente automático, en una reproducción *sin* actos de recuerdo, es menos una fuente de ilusiones para el simpatizar que en el caso descrito hace un momento? ¿Es que es menos una desviación de la atención desde el prójimo hacia *sí*? Creo que no. Esta teoría genética

no explica el puro y positivo simpatizar, que es un *verdadero* trasladarse al prójimo y a su estado individual y entrar en ellos; un verdadero y real trascender el yo propio; esta teoría se limita a explicar ciertos eventuales *fenómenos concomitantes* y empíricamente cambiantes del funcionamiento del simpatizar, que sin embargo más lo *estorban* y parcialmente lo niegan que lo crean y producen. Las vivencias propias que se inmiscúen por reproducción entre el simpatizar y el estado del prójimo, son un *medio perturbador* del simpatizar genuino, puro y positivo, que tiene sus raíces en la organización psicofísica y su idiosincracia, distinta en cada caso. Esta teoría genético-asociativa desconoce aquí el hecho de la existencia de un "*puro simpatizar*" en general, lo mismo que en lo demás desconoce, por ejemplo, los hechos de un recordar *puro* (que es independiente de la llamada "imagen mnémica", como ha mostrado certeramente Bergson <sup>45</sup> y el hecho de una intuición *pura* cuyo contenido total no es nunca divisible en contenidos parciales "sensibles". Todavía una cosa: la vivencia reproducida, por ejemplo, la tristeza o el dolor (la compasión por una persona triste o que padece un dolor) tendría que ser una tristeza *real*, un dolor *real*, simplemente menos intenso (que el estado vivido con anterioridad); pues, después de lo dicho, no puede tratarse aquí del recuerdo de un sentimiento, ni de sentir su repercusión, sino de la *reproducción* del sentimiento, que en cuanto tal es siempre un nuevo sentimiento actual simplemente más débil. Para sentir compasión del que se ahoga, tendría yo, pues, que ser sacudido un instante por una angustia semejante a la suya, e igualmente experimentar yo mismo ligeros dolores en el caso de compadecerme de quien sufre un dolor. Pues bien, esto es precisamente lo que *no* sucede en absoluto al simpatizar, cuanto más puro y genuino es éste. Mientras que cuanto más sucede así, tanto más se acerca el caso al contagio afectivo, que consiste de hecho en semejante reproducción de sentimientos determinada directamente o por las tendencias a imitar la expresión ajena; y tanto más *sin valor* moral resulta asimismo la conducta.

Todavía en otra cosa yerra la teoría. Según ella tendría nuestra simpatía que limitarse necesariamente a aquellas vivencias y complejos de vivencias ajenas que hayamos *vivido*

ya nosotros mismos. Pero esta afirmación no responde a los hechos más que la otra de que sólo "podemos comprender lo que ya hemos vivido realmente alguna vez". Podemos tener una viva simpatía por dolores y alegría o simpatizar con ellos inmediatamente, y también sentir "con" los demás los valores que ellos sienten, e incluso simpatizar con el simpatizar de un segundo con el dolor de un tercero, sin que hayamos vivido *jamás* antes las cualidades correspondientes. Quien no haya vivido por sí mismo nunca la angustia de la muerte, puede "comprenderla" y "sentirla lo mismo que otro", tan perfectamente como puede también "simpatizar" con ella. La escapatoria de que por lo menos tendrían que ser vividos realmente por nosotros los "elementos" del estado correspondiente o del valor, en nuestro caso, por ejemplo, la angustia o los "elementos" de la angustia, algún "sentimiento semejante al de la muerte", para poder simpatizar con él, es absolutamente inútil. ¿Qué son estos "elementos"? ¿Hasta dónde habremos de descender en busca de las piedrecitas del alma con que esta psicología de mosaico se imagina compuestas las vivencias? ¿Y conforme a qué *idea o regla* habrán de componerse estos "elementos", si no poseemos ya en alguna forma *lo que* se trata de alcanzar por primera vez, por ejemplo, la angustia de la muerte? ¿Acaso habremos de andar mezclando los "elementos" en la fantasía todo el tiempo necesario hasta que por azar se ajusten a los hechos? Sería un juego con muy pocas probabilidades de conducir al fin. Ciertamente que la especie, por ejemplo, el hombre, así como sólo dispone de un número determinado de colores fundamentales, tampoco dispone sino de un número *finito* de cualidades afectivas, por muchas que éstas puedan ser. Pero sería un completo error decir que las cualidades fundamentales de los colores necesitarían, por las leyes de su esencia, pasar primero por la forma de la sensación y percepción real, para poder ser luego "imaginadas", antes bien, esta limitación de materias existe y vale de un modo *igualmente* originario para *todas* las formas de tener los colores, la percepción, la imaginación (memoria y fantasía, etc.), el juicio— siendo sólo una consecuencia de la finalidad *biológica* en el orden de aplicación de las formas de actos el que las cualidades sean *por lo común* sentidas sensiblemente, da-

dos los estímulos del medio, antes de ser, por ejemplo, imaginadas <sup>46</sup>: pues bien, exactamente lo mismo es también en nuestro caso. Con el círculo de las cualidades afectivas que en general posee un hombre y con las cuales únicamente pueden edificarse también sus sentimientos reales, le es dado llegar a comprender del mismo modo *originario* los sentimientos ajenos, aun cuando él mismo no los haya vivido nunca ni en ninguna parte como complejos *reales*, ni sus elementos *como* elementos de complejos reales. Ahora bien, esto es tanto más cierto cuanto más se remontan los sentimientos desde el estrato sensible, a través del estrato vital, hasta el estrato del espíritu. Tan sólo tratándose de los sentimientos sensibles (sensaciones afectivas) se necesita, para comprender y simpatizar con seguridad, indispensablemente de una reproducción <sup>47</sup>. Es, por ejemplo, seguramente para una persona normal casi imposible llegar a la genuina comprensión de un placer sensible perverso, e imposible simpatizar con él; lo mismo con el goce de un dolor; también difícil simpatizar con el placer con que un japonés come un pescado crudo; difícil ya para la persona culta dejar brotar un genuino congratularse de los goces del pueblo bajo, por ejemplo, de la alegría que experimenta con la música estruendosa, etc.; mas sobre todo las formas de placer y desplacer sensible de los animales nos son en su mayor parte extraños y la simpatía se niega a funcionar en este caso. Pero ya con respecto a los diversos modos del *sentimiento de la vida* se extienden comprensión y simpatía a través del *mundo entero de la vida*, aun cuando disminuyan rápidamente hacia abajo con respecto a las *cualidades* particulares en la serie animal. La angustia de la muerte en un pájaro, su "viveza" o "alicaimiento", etc., nos son "comprensibles" y suscitan nuestra simpatía, por completamente cerradas que nos estén las cualidades de sus sentimientos *sensibles* dependientes de su particular organización sensibles. Y los mismos seres humanos cuyas formas de goce sensible la persona culta no puede "comprender" y con las cuales esta persona tampoco puede "simpatizar", están en lo que se refiere a su *sentimiento de la vida* francamente abiertos a nuestra comprensión y suscitan nuestro profundo interés. Pero completamente independientes de toda amplitud de oscilación en el

casual haber vivido por sí mismo como base de la comprensión y de la capacidad de simpatizar son los sentimientos psíquicos y todavía más los espirituales. La tristeza de Jesús en Getsemaní puede ser objeto de comprensión y simpatía independientemente de límites históricos y étnicos e incluso de límites humanos, y para ningún corazón abierto que se suma en ella es un medio de recordar o reproducir los *propios* pesares grandes o pequeños, sino la revelación de algo grande y nuevo que *no* había conocido hasta entonces.

Sólo por esto puede también el comprender, sentir lo mismo que otro y simpatizar, tanto en referencia a los estados ajenos como a los valores y complejos de valores sentidos por el prójimo (una complejidad del mero simpatizar con el sentir valores) *ensanchar* verdaderamente nuestra vida y *elevarnos* por encima de la estrechez de nuestras vivencias *reales*; someter ya la producción de unas y otras vivencias reales al imperio *determinante* de toda la plenitud de la vida que le es dada al corazón abierto mediante la comprensión de los estados y valores del mundo circundante y de la historia y el simpatizar con ellos. Con arreglo a las otras teorías aquí rechazadas, <sup>19</sup>, estarían necesariamente encerrados en la *prisión* de nuestras respectivas vivencias, que son tan completamente distintas desde los puntos de vista individual, étnico e histórico; y todo aquello que comprendiésemos y con que simpatizásemos se reduciría a una *selección* de esta vida vivida realmente por nosotros. Sólo, por ejemplo, lo que una época hubiese "ella misma vivido" sería lo que pudiera comprender y aquello con que pudiera simpatizar en épocas anteriores. "Qué asombrosamente lejos hemos llegado", se convertiría en el *axioma* de la ciencia histórica, y la comparación con la vida real presente (en analogías), que es en verdad un grave *abuso* de la historia, quedaría erigido en método fundamental de la ciencia. También la *íntima solidaridad moral* de la humanidad —por encima del contacto real de sus partes— sería una pura figuración <sup>48</sup>. <sup>29</sup> Sería también necesario, con arreglo a leyes esenciales, que el simpatizar, que con tanta frecuencia *hace variar* nuestras efectivas voliciones y acciones o, más aún, todas nuestras vivencias íntimas reales, dándoles, por ejemplo, la "buena dirección" —así haciéndonos abandonar un plan ya hecho

que perjudicaría o lesionaría a otro ser, o renunciar a ciertas resoluciones— nunca podrá llegar más allá de la materia que nos dan nuestras vivencias reales hasta el momento. Como mero epifenómeno de lo vivido realmente en cada caso, jamás podrían tener por naturaleza el simpatizar y su objeto una significación realmente *determinante* para el curso real de lo vivido. Y ahora véase, por el contrario, un caso como el de la conversión de Buda, el cual, habiendo crecido en medio de la pompa, del fausto y de todos los goces de la vida, cree descubrir y sentir en un par de fenómenos de enfermedad y pobreza la *totalidad* del dolor del mundo, y cuya vida real recibe por este medio una *dirección* completamente opuesta a la seguida hasta entonces. O léase el cuento de Tolstoi *Amo y criado*, que da un ejemplo de cómo el corazón pequeño y estrecho, cerrado toda la vida, del amo, al vivir un *primer* acto *puro* de simpatizar con el criado tiritante, se *abre*, no sólo para el sentimiento limitado del instante, sino para *todo* lo que *no* había podido ver, *había* dejado escapar, y no había entendido hasta entonces en su propia vida <sup>49</sup>. Pero no hay menester de tan altos ejemplos. Diariamente vemos en nuestra vida que hay un ritmo alterante entre el cerrarnos y el abrirnos, el hermetismo idiopático y el ser acogedores y simpatizar con la vida de los demás hombres; que la corriente de nuestro simpatizar no depende sólo del cambio de los estímulos externos, sino que dentro de amplios límites varía *independientemente* de ellos; así, por ejemplo, con frecuencia se resiste a aparecer en presencia de un gran dolor y de sus signos externos, y luego, sin ningún estímulo tan rudo, una pequeñez hace que *toda* nuestra alma se *abra* durante días y semanas enteras a las alegrías y dolores humanos, como si de repente, en un cuarto oscuro, se encendiese una luz o abriese una ventana. Justamente aquí se nos presenta con especial *claridad* la función del simpatizar como una función *independiente* frente a los estados propios suscitados desde fuera.

#### IV. — LAS TEORÍAS METAFÍSICAS

##### I. TEORÍA DE SCHOPENHAUER

La más conocida entre las teorías del primer tipo limitadas a la *compasión*, es la de Schopenhauer. En la simpatía se franquea según él una *unidad* del *ser* que se encuentra en el fondo de la pluralidad de los yos. Por obra de la simpatía queda destruída, pues, una “apariencia” que nos rodea en todos los demás casos y que hace a cada cual considerar *su* yo como algo real e independiente. De este modo aprenderíamos, según Schopenhauer, especialmente en la compasión y de un modo inmediatamente intuitivo, la unidad del principio del universo (caracterizada por él como el oscuro impulso y movimiento que llama “voluntad”); y, consecuentemente, “penetraríamos” el carácter meramente aparente del espacio y el tiempo, que Schopenhauer considera con error como “*principia individuationis*”.

Schopenhauer no carece de méritos para una interpretación de la compasión más justa en varios puntos que la usual en la psicología y la ética. Como tal debe considerarse ya el hecho de haber reivindicado frente a Kant los derechos de las funciones emocionales en la ética. También vió en principio justo en el hecho de que el compadecer es un “inmediato” participar en el padecer ajeno, y no descansa en “racionios”, ni en forma artificial alguna del “entrar” en el prójimo; y también se eleva por encima de la teoría moderna tradicional al reconocer a la compasión (cierto que haciendo resaltar de un modo de todo punto exclusivo justamente *esta* función afectiva) un “sentido” intencional y no considerarla como un estado ciego del alma susceptible de una explicación meramente casual. También ha descubierto con justeza que los fenómenos de la simpatía suponen una *unidad de la vida* independiente de la experiencia de los distintos organismos separados por el espacio, aun cuando la forma ontológico-metafísica en que se la representa y todavía más la manera de designarla (voluntad ciega) implican sin disputa suposiciones infundadas.

Pero frente a estos progresos de su interpretación con respecto a las teorías tradicionales, se alzan errores y confusiones de una magnitud tal, que hacen aparecer aquéllos como simplemente insignificantes. Para Schopenhauer, lo que en la compasión tiene en primer lugar valor moral positivo no es la función de *simpatía* contenida en ella, sino el *padecer* que lleva en sí, cuyos componentes, la función y el estado, no distingue, además. Es el *padecer* en general lo que representa para él el verdadero "camino de salvación": por ello cobra también la *compasión*, como una especie del padecer y como una forma del aprehender el dolor existente por todas partes, el valor positivo que le atribuye. Con esto se coloca en la doble oposición, no sólo frente a una justa apreciación filosófica del valor moral de la compasión, sino también frente al juicio del sano entendimiento humano. Pues lo que la apreciación general experimenta en la compasión es, primero, que consiste en un salir simpatizando más allá de los límites del propio yo; que, además, no aumenta el padecer, sino que, como dice el conocido refrán alemán, lo parte por la mitad, y que se presenta las más de las veces como la causa concomitante de una doble satisfacción, de aquella satisfacción que ya hay en aquella *participación* en las vivencias ajenas en general que *ensancha* el propio yo, y en aquella otra que el objeto de la compasión experimenta, desde luego como señal vivida del amor y la participación, pero también al sentir satisfechos sus deseos por el socorro del compasivo. En Schopenhauer, por el contrario, la base de su apreciación del valor fundamental de la compasión es justamente opuesta a todo esto. Descansa justamente en la función del *com-padecer* en cuanto tal, para la que la enfermedad, la pobreza y la miseria se limitan a representar *ocasiones* de producirse; *no* descansa en la señal del amor, ni tampoco en el socorro que aporta; y no es una disminución, sino un *aumento* del padecer, del "camino de salvación", lo que constituye su valor moral de redención (como él hace resaltar expresamente repetidas veces). Pero tampoco falta a su exposición un matiz eudemonista en la apreciación del valor de la compasión. El compasivo encuentra al mismo tiempo en el dolor de los demás un "consuelo" del propio dolor en que descubre, por este intermedio de la

compasión, *la difusión y la universalidad* del dolor. Sintiendo de este modo incluidos a sí mismo y su dolor en *un* gran dolor universal, destino del mundo, inmutable por su naturaleza, llega a la "resignación" tranquila respecto a sus propios deseos egoístas. Pero en el fondo de este giro, por muy "patético y noble" que se presente, hay una vivencia emocional de un valor *sumamente* negativo y que además es literalmente *inconciliable* con la genuina compasión. Toda naturaleza moral pura que experimente ella misma un dolor sentirá caer con *duplicado* peso sobre su corazón el hecho de que también otros experimenten el mismo dolor y la participación afectiva en el dolor aprehendido en el sentir *lo mismo* que otro. Schopenhauer confunde, es evidente, el "sentir lo mismo que otro", comprensivo, meramente *cognoscitivo* y completamente indiferente desde el punto de vista moral, con la verdadera "simpatía". Pues el consuelo, la resignación, etc., sólo podrían deparar —*aun cuando* la esencia del mundo *fuese* una sola "voluntad" doliente en sí— justamente este *conocimiento* de un destino inmutable, obtenido por medio del "sentir lo mismo que otro", pero nunca la *reacción* a este dolor en la simpatía. Justo a esta reacción se despeñaría de nuevo en aquel padecer percibido con anterioridad de un modo puramente afectivo (como con unos gemelos de teatro, por decirlo así) y provocaría involuntariamente un nuevo despliegue de fuerzas contra él, con lo que hundiría de nuevo y cada vez más profundamente al hombre en lo que Schopenhauer llama con los indos "samsara". El unirse confusamente en una sola cosa el "sentir lo mismo que otro" y la "simpatía" obliga a Schopenhauer a identificar tal sentir, *inactivo* por su *naturaleza*, con la genuina "compasión". Pero su teoría toma además en la exposición un carácter que delata incluso un cierto, aunque oculto, placer cruel en el padecer ajeno. Ambas cosas se le escapan a veces en sus cartas, en las cuales apenas acierta a ocultar la alegría que le causan las noticias en que sus amigos le dan cuenta de sus cuidados y luchas, amigos a quienes no responde consolándolos o ayudándolos, sino simplemente observando que así podrán reconocer en su *propia* carne la *verdad* de su doctrina.

Si Schopenhauer sacase *lógicamente* las consecuencias de

los principios con arreglo a los cuales aprecia la compasión, la conclusión sería el forzoso imperativo de *hacer padecer*, simplemente a fin de *crear* sin interrupción la posibilidad de la vivencia de valor fundamental, la posibilidad de *compadecer*. Lo menos que siente un hombre que se encuentra emocionado en el sentido de la descripción que hace Schopenhauer de la compasión, ante la vista del padecer ajeno, es una peculiar "satisfacción" que le hace —en su opinión— *capaz* de ser tan "bueno", tan "compasivo". Los ojos de su espíritu pronto se cegarán para los valores *positivos*, incluso la alegría y la dicha, en torno suyo; su *predisposición* a ver padecer dirigirá su atención en un sentido que le dará siempre nuevas ocasiones de satisfacer su *afán* de sentir el mismo padecer que otro. Hay un tipo de hombre netamente perfilado para él que Schopenhauer ha encontrado en su ética una expresión precisa. Tolstoi, por ejemplo, pertenece por muchos rasgos igualmente a este tipo. En el drama póstumo *Y la luz brilla en las tinieblas*, en que expone con una terrible, extraña dureza sus propios conflictos psíquicos, poniéndose a sí mismo en la picota, ha dado al héroe un *afán* análogo, que encuentra nítida expresión en la escena del cuarto de música: el héroe (que es él mismo) interrumpe sin motivo los joviales retozos de sus hijos y de los demás niños, recordándoles los dolores de los pobres, que prohíben una jovialidad semejante. En Schopenhauer vemos, pues, uno de aquellos *errores en materia de valores* de que he tratado en otra parte, a saber, una patente interpretación de un *amor* al dolor y al padecer que se da también a través de la simpatía como una compasión aparentemente genuina y moralmente valiosa. Los conocedores de los hospitales saben que la elección de la profesión de enfermera y a veces de la de médico cirujano (y otras profesiones análogas en estrecho contacto con males que caen directamente bajo los ojos) es frecuentemente motivada por el deseo de ver padecimientos, dolores y su expresión externa, como heridas, sangre, etc. El motivo de esta elección no excluye en lo más mínimo, naturalmente, el más severo *cumplimiento* del deber de prestar auxilio, ni ninguna de las acciones de valor moral positivo enlazadas *con él* ("por deber profesional"). He aquí prácticamente y en concreto casos apropiados para ejempli-

ficar la teoría de Schopenhauer. Un impulso en sí morboso *puede* llegar a ser perfectamente el *vapor* secreto que impulse en último término una actividad profesional en sí buena e incluso meritoria <sup>50</sup>.

Una prueba de que lo que interesa a Schopenhauer en *primer* término no es la estimación del valor positivo de la *simpatía* que hay en la compasión, sino el *dolor* contenido en ésta, es también el hecho de que subraya no sólo la mayor difusión afectiva, sino también el más alto valor *ético* de la compasión con respecto a la congratulación. En lugar de la razón meramente *utilitaria* de hecho, como he mostrado, que en el *juicio* social vigente hace preferir en valor moral la compasión a la congratulación, creía poder acordar a la compasión una función *metafísica* que rehúsa a la congratulación. De su error de querer derivar también el *amor* de la compasión, y en general de sus esfuerzos totalmente insuficientes para reducir a la compasión todos los valores morales, hasta la idea de la "justicia", prescindo por completo aquí.

Si ya lo dicho muestra que de hecho —como F. Nietzsche <sup>51</sup> vió *con justeza* en muchos puntos, aunque extendiendo por desgracia también a la *compasión* genuina las observaciones acabadas de hacer— en el fondo de la idea schopenhaueriana de la compasión hay un impulso enfermizo de vida decadente, que sólo por obra de un *engañarse a sí mismo* es objeto de una *interpretación* moralmente positiva, exactamente lo mismo muestra la exégesis metafísica *monista* a que Schopenhauer somete el hecho de *compadecerse*. En efecto, según él, no sólo en el sentir lo mismo que otro y el simpatizar se harían patentes valores y reacciones afectivas a valores, sino que la compasión desgarraría, además, de un modo intuitivo e inmediato, el "velo de maya", que nos oculta *la unidad del ser* (es decir, de la voluntad *una*, ciega y doliente en sí), bajo la forma de la intuición del espacio y del tiempo que constituye para él el "*principium individuationis*". Con esta interpretación concluye la teoría de Schopenhauer en un caso especial de la errónea teoría que hace de la simpatía una *identificación*, más concretamente, de su forma metafísica. Y como de hecho, según se mostró antes, una identificación cual la que describe Scho-

penhauer sólo es posible en los casos de alguna forma de *contagio afectivo* y *unificación* afectiva tal, que excluyen justamente una comprensión del dolor ajeno (véase, por ejemplo, la memoria premiada sobre los fundamentos de la moral, § 18), su teoría implica también la confusión de la compasión moralmente valiosa con la contagiosidad y la unificación afectivas. Si se hubiese llevado de un modo puramente *lógico* hasta su término la teoría de la unidad metafísica de mí mismo con los demás reconocible en la compasión, no habría manera de concebir cómo existiendo tal *unidad e identidad* del ser y el mero carácter aparente del padecer *individual*, podría alcanzar un valor moral especial justamente el padecer —con otro (y mucho menos todo el socorro procedente de él). Pues si “yo” soy el mismo ser y esencia que el prójimo (conforme a la sentencia india: “*tat twam asi*”), pide la lógica que también el otro sea el mismo ser y esencia que yo, pero esto quiere decir también que una vivencia del propio dolor y una atenta absorción en él —y según el caso, la tendencia a escapar a él o a padecerlo como “camino de salvación” tendrían también, con *exclusión* de todo simpatizar, exactamente el mismo *valor* que el dolor dado en el simpatizar; pues que, en efecto, el ser *uno metafísicamente* existente habría de ser igualmente cognoscible *en tal vivencia*. También el compadecer se convierte precisamente en “*apariencia*”, si “*apariencia*” es la *distinción* de los individuos, que él *supone*. La disolución del yo en una masa universal de dolor excluye totalmente una *genuina* compasión.

## 2. EL ALCANCE DE LAS TEORÍAS METAFÍSICAS EN GENERAL

No puede exponerse completamente en este lugar la teoría metafísica de la simpatía y de sus especies. Es algo que tiene que quedar reservado a una exposición sistemática de la metafísica, en especial de la metafísica de la vida orgánica. Y únicamente esta metafísica, junto con la metafísica del espíritu, podría abarcar también la importancia metafísica y el sentido metafísico del amor y de sus especies fundamentales.

En todo caso, las teorías metafísicas de la simpatía tienen, ya en el modo de plantear la cuestión, una superioridad importante sobre las teorías empírico-psicológicas y genéticas tratadas hasta aquí. Sientan en principio como justo precisamente aquello que también han mostrado nuestros análisis y confirmado por vía negativa nuestra crítica y repulsa de las teorías empírico-genéticas: que el sentir lo mismo que otro y la simpatía con *protofenómenos* cuya esencia puede ponerse simplemente de manifiesto, pero no fenómenos que puedan derivarse psicogenéticamente de hechos más simples. Ahora bien, *protofenómenos* inderivables son explicables —en la medida en que es explicable su existencia— sólo metafísicamente, es decir, trayendo a cuenta aquel ente real, con su orden, que —si bien ha de obedecer, como todo ente real, a las leyes esenciales que encontramos en lo empíricamente existente— ya no se halla en ninguna concatenación causal directa o indirecta con nuestra organización psicofísica real. La simpatía es un fenómeno de *orden metafísico*. En esto tienen las teorías metafísicas plena razón. Y el falso planteamiento de la cuestión por parte de todas las teorías empírico-genéticas de la simpatía (incluso de las filogenéticas, en la medida en que pretenden explicar, no sólo su desarrollo, sino su origen) consiste en que desconocen esta verdad.

El tipo más conocido de las teorías metafísicas de la simpatía es el tipo de la metafísica monista. Este tipo ha tenido en la historia un gran número de representantes; desde la aparición de la primera edición de este libro se han agregado a las antiguas nuevas y muy notables teorías de esta especie. Nombro —prescindiendo de la metafísica india antigua y budista (y de la mística india y cristiana)— entre los modernos, a Schelling, Hegel, Schopenhauer, E. von Hartmann, G. Wundt; entre los más recientes, a Bergson, Driesch, Becher, Münsterberg, Volkelt —por no mencionar menores<sup>62</sup>.

1. Una primera y muy esencial diferencia entre las teorías metafísico-monistas de la simpatía es ésta: ¿se atribuye a la simpatía misma como función emocional una significación cognitiva, un sentido gnoseológico para la unidad del ser absoluto (por ejemplo, de la “voluntad” en Schopenhauer, del “*élan vital*” en Bergson, etc), de suerte que en el acto mismo de la simpatía nos daríamos cuenta “oscura y confu-

samente" de una realidad metafísica que sin la simpatía sería y permanecería para nosotros, o enteramente oculta, u oculta en una *cualidad* determinada por obra de este acceso especial —o bien debe la ontología metafísico-monista, por ejemplo, de la vida "una" en todo lo viviente, del espíritu "uno" en todos los espíritus, etc., limitarse a *explicar a posteriori* la posibilidad real del fenómeno de la simpatía? La primera interpretación se encuentra en la metafísica budista, y sin duda alguna en Schopenhauer y Bergson; la segunda, en von Hartmann, en Driesch y Becher y en otros.

En otro lugar <sup>53</sup> —para empezar hablando del último punto— hemos intentado hacer patente el hecho de la existencia de sentimientos genuinos y originariamente intencionales (es decir, no condicionados por una representación); pero precisamente allí rechazada ya la teoría de que en estos sentimientos intencionales se nos franquee de un modo "oscuro, confuso" un conocimiento citado vale también para el sentir, comprensivamente, el mismo sentimiento, dirigido intencionalmente a un complejo de valores o no valores, que otro; así pues, también para el simpatizar con el estado afectivo actual que sigue en el prójimo a su sentir el complejo de valores o no valores, simpatizar que se erige sobre el anterior sentir lo mismo que otro. Ambas veces es, sin embargo, el sentimiento un sentimiento *de* algo, es decir, de naturaleza intencional; en el primer caso, de un complejo objetivo de valores y no valores; en el segundo caso, de un estado afectivo en el prójimo. Pero puesto que es así, tiene la interpretación schopenhaueriano-bergsoniana en todos los casos una gran verdad a su favor —sólo con que no se haga la palabra "conocimiento" igual a conocimiento ideativo, es decir, a "conocimiento" en forma de representaciones, conceptos o juicios, y se borre y abandone la antigua doctrina (Spinoza, Leibniz) de la simple diferencia gradual entre la idea y el sentimiento, el pensar y el sentir. Aquí está reconocida con justeza, al menos, la naturaleza intencional del sentir lo mismo que otro, de la simpatía, así como su función de dar materia (a saber, valores como cualidades o las cualidades del sentimiento sin el sentimiento actual mismo). "Cognitiva" es esta función en el mismo sentido prelógico en que también la percepción de cosas es "cognitiva". La verdad

de esta interpretación aumenta considerablemente si se tiene en cuenta que, según otra ley de fundamentación descubierta por nosotros, en todas las esferas de actos representativos (recordar, percibir, esperar, la fantasía, el puro aprehender significaciones) las cualidades de valor de los objetos mismos están presentes ya en un estadio <sup>54</sup> en que todavía no nos está dada la imagen ni idea alguna de los objetos —o sea, que la aprehensión de valores es fundamento del resto de la aprehensión de objetos. Muy bien pudiera ser, pues, que el sentir lo mismo que otro, como la simpatía, nos *procure* tanto un conocimiento objetivo del valor de un ente metafísicamente real, cuanto prepara por necesidad el conocimiento ideativo de la esencia de este ente real. Nada de esto excluye necesariamente, en todo caso, la naturaleza de los fenómenos de simpatía.

Si no distinguimos, en lo que se refiere a nuestra cuestión, las especies de la simpatía que hemos reconocido, me parece ser menos un "conocimiento" positivo (en el doble sentido acabado de definir) lo que se produce, que la supresión de una *ilusión* —de una ilusión que es un ingrediente de toda visión y afirmación *natural* del mundo. Ya la simpatía (en un sentido distinto y más alto el amor santo, espiritual, como se nos revelará todavía) tiene de hecho, y en tanto no está dirigida a aislados sentimientos reales y percepciones de valores de los coexistentes con nosotros, sino a la genuina entidad de los valores y sentimientos mismos (una dirección de que la simpatía en cuanto acto intencional cognitivo es tan capaz como el pensamiento y la intuición), la eminente significación metafísica de suprimir la ilusión natural que llamaré el "*egocentrismo*".

2. Por egocentrismo entiendo la ilusión consistente en tener el "mundo circundante" de cada cual por el "mundo" mismo, es decir, el darse ilusoriamente el mundo circundante de cada cual como "el mundo". El egocentrismo es, con respecto a la aprehensión de la realidad de objetos, "solipsismo"; con respecto a la voluntad y la conducta práctica, "egoísmo"; con respecto a la actitud en el amor, "autoerotismo" <sup>55</sup>. Pero la raíz común e idéntica del solipsismo, del egoísmo y del autoerotismo es el *egocentrismo tímético*, pues la actitud ante los valores es la base común de nuestro co-



nocer (en imágenes) y de nuestro querer. Por lo mismo llamaré al egocentrismo tímético, es decir, a la propensión a identificar los valores propios con el mundo de valores circundante y el mundo de valores circundante de cada cual con el mundo de los valores, el egocentrismo pura y simplemente. Este egocentrismo está *a la base* también de la actitud "solipsista". Pero se preguntará con admiración: ¿es que hay también un solipsismo natural? ¿Es que no están todos los hombres, justo en la actitud "natural", firmemente convencidos de la realidad de sus prójimos como de unos entes que también sienten? Respondo: ciertamente que lo están: 1. dentro de la conciencia, en la esfera del *juicio*; 2. desde el punto de vista tímético, hasta donde poseen constitutivamente simpatía en general, y desde el punto de vista filotímético, hasta donde llega la simpatía. Pero la simpatía toca sus límites siempre mucho *antes que la convicción* de la existencia de los demás y de sus vivencias fundada en el juicio. En ambos casos es, pues, justamente el hombre natural —cuando se comparan entre sí, desde el punto de vista del grado, la conciencia que tiene de su propia *realidad* y la misma conciencia con respecto a los demás— al menos un solipsista relativo. Los demás hombres tienen ciertamente en cuanto almas una existencia, pero sólo "la sombra de una existencia" —como se ha expresado certeramente; y, además, una existencia simplemente relativa en su existir y en su esencia al propio yo, al propio mundo de valores y a la propia realidad tomada como "absoluta". La diferencia entre el solipsista y quien ha superado el solipsismo natural por virtud de la función cognitivo-metafísica de la simpatía no consiste en la diferencia de que el primero se limite a tenerse a sí mismo por real y a tener a los demás digamos, por su "representación" (en el sentido idealista subjetivo). Consiste en la doble diferencia: en el *grado* de la conciencia de la realidad y la, más decisiva, de lo "*absolutamente real*" frente a lo real sólo *relativamente* en su existencia y esencia. Y la ilusión natural que se *supera* mediante la simpatía es, relativamente a la conciencia de la realidad, justo esta doble *diferencia* de la conciencia "natural" de la realidad propia y la conciencia de la realidad ajena. Lo que se supera es justo la mera "referencia" óptica egocéntrica del "otro",

como algo sólo *en apariencia* absolutamente real, al yo propio, referencia a la que —mientras existe— falta justo la *conciencia* de ella: en la actitud egocéntrica y solipsista, tenemos al prójimo referido de hecho simplemente a nuestro ser y esfera de intereses justo por la última y absoluta realidad de él —y en esto precisamente *consiste* la "ilusión metafísica". Ésta se supera en aquel *cambio de intención*, en aquel *cambio de corazón* del ser mismo de la realidad psíquica que se da a conocer en la simpatía de aquella especie que se dirige a la esencia; en modo alguno en meros "fenómenos de conciencia", en los cuales este cambio se limita a reflejarse y manifestarse.

El solipsismo en este sentido conduce —cuando se hace consciente y se convierte en teoría— aquella visión del mundo que Stirner ha depositado tan plásticamente en su libro *El Único y su Propiedad*. El *ego* es aquí para sí como *lo absolutamente real* —no como *ego* en general— en efecto el "único". Todos los demás son *objetos* de uso, de dominación, de goce, por él, lo que indica muy claramente la expresión "propiedad" <sup>56</sup>.

Ahora bien, la ilusión "metafísica" del solipsismo acerca de la realidad es —como dijimos— una consecuencia del egocentrismo de forma tímética. Pues únicamente la percepción de la *igualdad de valor* del hombre en cuanto hombre (o de lo viviente en cuanto viviente) que se produce en la simpatía (y que no excluye en lo más mínimo, naturalmente, la diferencia secundaria de valor de "los" hombres, de los organismos "vivientes", en virtud de su *esencia*), es lo único que tiene y que puede tener, por consecuencia de leyes esenciales, la desaparición de esta ilusión sobre la realidad. Con la igualdad de valor se "vuelve" para nosotros el prójimo también igualmente *real* y pierde su forma de existencia de simple "sombra" referida al yo. De esta obra sólo es capaz la simpatía cuando ejercita su intención en aquella dirección hacia la *esencia* (aquí la esencia del valor o la esencia del "*alter ego*" y de sus ingredientes esenciales), de la que es tan capaz como la intuición en la "intuición de esencias", el pensamiento en el "pensamiento de ideas". El acto de simpatizar dirigido a realidades ajenas particulares y accidentales en cuanto tal no basta a este fin. Por esos vemos —

como ya se indicó antes—, por ejemplo, en el caso de la conversión de Buda, que el cambio de corazón de que hablábamos aparece allí y sólo allí donde un caso particular en sí, un “hecho accidental” del ser y las vivencias ajenas, objeto de la simpatía, sólo es considerado como un “ejemplo” (“un” mendigo, “un” enfermo, “un” muerto, etc.) en el cual se aprehende “ideativamente” la *esencia del dolor ajeno* en general, y la “pura” función de simpatizar como conducta duradera y constitutiva se hace libre y se despliega, muy por encima de esta su primera “ocasión” para ello, frente a *todo* ente y valor extraño. Lo que aquí se aprehende inmediatamente, sin representaciones ni conceptos, es el “sentido” de la verdad que, traducida en forma de juicio, diría aproximadamente: “el prójimo es, en cuanto ser humano, en cuanto ser vivo, igual en valor a ti; el prójimo existe tan verdadera y auténticamente como tú; valor ajeno es igual a valor propio”.

Pero no sólo el “solipsismo” es una consecuencia del egocentrismo tímético. No menos es también una consecuencia del egocentrismo el *egoísmo*, es decir el ser y la conducta egocéntricos voluntarios y prácticos. Pues nuestras tendencias y voliciones están fundadas en las aprehensiones emocionales de valores, y quien no aprehende la esencia del valor ajeno tampoco puede por consiguiente servir prácticamente para fomentarlo. El egoísmo es, pues, consecuencia del corazón y del espíritu encerrados en sí mismos, no la causa de esta actitud de espíritu —una causa que pudiera eliminarse por medio de una mera acción sobre la voluntad, por medio de la idea del deber o por medio de la educación de la voluntad. Tan sólo la *supresión de la ilusión sobre la realidad* en principio, es decir, el llenar las ajenas existencias de sombra con la vida y la sangre roja que no se abren sino a un corazón vuelto “francamente” a ellas —corazón obra él mismo de la supresión del egocentrismo tímético— puede eliminar también el egoísmo como egocentrismo práctico.

Con esto no se ha dicho todavía que el egocentrismo tímético del sentimiento exclusivo del propio valor sea la última raíz de toda conducta egocéntrica (también de la egoísta y solipsista). Y quiero limitarme a expresar —sin probarla aquí— mi convicción de que el ser y la conducta egocéntrico-

tíméticos están condicionados a su vez por la afirmación *autoerótica* exclusivamente de sí mismo, que si desapareciese por completo, anularía incluso el llamado impulso de la propia conservación. Si, como han mostrado el análisis positivo de la simpatía y la refutación hecha de las teorías empiricogenéticas, la pura simpatía pertenece a la esencia del espíritu humano, justamente con esto queda declarada un acto apriorístico de la materia apriorística “valor ajeno en general”. Ninguna de las experiencias accidentales que hacemos a base de los demás hombres y de sus estados de ánimo la producen ni determinan su alcance: la desenvuelven meramente y le dan objetos accidentales a que aplicarse y sobre que actuar <sup>57</sup>.

3. A diferencia de lo que hay de bien justificado, pues, en la teoría intuitiva de la simpatía, ha creído particularmente E. von Hartmann poder edificar también sobre su concepción no intuitiva de ella una interpretación metafísica (monista) de este fenómeno. “La simpatía”, se dice en su rica y profunda *Fenomenología de la Conciencia Moral*. (Berlín, 1879, p. 219), “representa una ilusión que no es nada insólito en nuestro intelecto, a saber, experimentamos un sentimiento que no existe en ninguna otra parte que en nuestra propia alma, pero no pensamos en este nuestro propio sentimiento, sino en aquel que despierta nuestra simpatía. De esta suerte, nos imaginamos sentir, por decirlo así, dentro de las almas ajenas y coexperimentar inmediatamente el sentimiento de un tercero, mientras que en realidad nos limitamos a sentir el reflejo que causa en nuestra propia alma”. Y añade —muy característicamente: “Esta ilusión responde en todo a la del ciego que cree tener el tacto, no en la mano, sino en la punta de su palo, o todavía más en general, a la ilusión por la que creemos ver las cosas fuera de nosotros, cuando en realidad en nuestra conciencia sólo está encerrado el contenido de nuestra propia representación”. Bien se ve cómo esta concepción prefenomenológica de los hechos es en E. von Hartmann sólo una consecuencia de la forma de su realismo epistemológico, según el cual únicamente por medio de un “raciocinio causal” llegaríamos de los datos de nuestros estados de conciencia tanto a un alma real como a un mundo exterior real y finalmente a

la realidad del yo ajeno (en último término también al metafísico "principio del mundo" a que está subordinada la relación sujeto-objeto). Como rechazamos en principio esta forma de "realismo crítico trascendental", rechazamos también esta su aplicación a la simpatía. Pero a pesar de que von Hartmann censura a Schopenhauer porque cree haber encontrado en la simpatía un resorte sobre el cual el bien y el mal ajeno obran como un motivo sin la "mediación" del contacto del propio bien y mal (cf. p. 227, l. c.), dice esto: "Por lo demás, con el reconocimiento de esta mediación psicológica de la motivación no se hace en nada menos maravilloso el problema de la compasión en sentido metafísico; simplemente ya no se dirige la admiración a la manera de ser movida mi voluntad inmediatamente por el bien y mal *de otro*, sino al hecho de que mi representación del bien o mal de otro despierte en mí una simpatía cuyo carácter placentero o desplaceroso se dirige en el mismo sentido que si el bien o el mal no afectase a otro, sino a mí mismo. Para este aspecto del problema conserva la solución metafísica de Schopenhauer todo su valor". No podemos menos de combatir resueltamente esta tesis de Hartmann. Sólo quien como nosotros, Schopenhauer, Bergson... ve en el "puro" simpatizar un acto originario, cuya función de "dar" nos conduce en principio *por encima de nuestro* "bien y mal" reales, tiene el derecho y el deber de buscar una interpretación *metafísica* de la simpatía. "Raciocinios causales" oscuros y confusos explican aquí tan pocas cosas como explican en general por lo que se refiere a nuestras creencias en la realidad (del mundo exterior, del alma, de Dios). Pero en ningún caso alcanzan a dar una interpretación metafísica a las vivencias de simpatía descritas más arriba como "ilusión", puesto que según Hartmann estas vivencias poseerían ya una interpretación empírico-psicológica. Si la simpatía es "propriamente" una "ilusión" —*mátese* esta ilusión, pero no se erija además sobre ella una explicación metafísica de... la "ilusión". Este compromiso entre la explicación psicológica y la metafísica es tan insuficiente como la mayoría de los compromisos de la filosofía de compromisos que es la de Hartmann.

4. No hemos podido negar a la simpatía una función

cognitivo-metafísica; mas una cuestión completamente distinta es la de si, además de *suprimir* las ilusiones egocéntricas que indicamos, puede tanto dar base a una metafísica monista, como fuente de conocimiento de esta metafísica, cuanto, a la inversa, una metafísica de esta especie servir para explicar ontológicamente la posibilidad real de la simpatía.

Que es así, ha venido siendo afirmado por los panteístas y monistas de antiguo cuño desde el famoso "*tat twam asi*" de la antigua sabiduría brahmánica que lleva en el budismo a destruir el orden de castas de la India antigua. Ni ha sido afirmado menos por aquellos que, en oposición a Schopenhauer, han acertado reconocer la naturaleza *secundaria* de la simpatía frente al acto espontáneo del amor, por ejemplo, Hegel y E. von Hartmann. Sólo que aquí se afirma justo de *amor* que únicamente no es una "ilusión" cuando la persona amante y la amada son *idénticas* por su esencia en el orden metafísico del ser, sin que exista una auténtica diversidad sustancial de las personas, sino, o bien simplemente una pura representación ilusoria de la diversidad de su esencia (teoría schopenhaueriana del *principium individuationis* por el tiempo y el espacio), o bien una ilusión sin duda no referente a la existencia real empírica, pero sí una ilusión "metafísica", desde el momento en que las personas distintas sin disputa desde el punto de vista de la realidad objetiva empírica (o sea, independientemente de la esfera de la conciencia de personas diversas) no representan sino unidades funcionales causantes del espíritu divino absolutamente inconscientes; o sea, que serían idénticas metafísicamente por su esencia y se limitarían a ser de esencia diversa para el mundo objetivo de los fenómenos (monismo concreto de E. von Hartmann)<sup>58</sup>.

Si para estos metafísicos monistas y en parte panteístas la simpatía y el amor delatarían algo, en forma de "presentimientos", acerca del principio mismo del mundo (su unidad, por ejemplo), considerablemente más modestos son aquellos que se contentan con ver tan sólo en la simpatía y el amor, o bien una referencia intencional a la mera unidad de la *vida* en todo lo viviente, o hasta una aprehensión de esta unidad (del *élan vital* en H. Bergson), o

bien un hecho que sólo es explicable y comprensible ónticamente cuando se supone frente a una irreductible "pluralidad de entelequias vitales" una única y unitaria entelequia vital —una "vida universal" suprasingular— cuyas variadas funciones parciales representen las energías vitales operantes en cada uno de los miembros parciales del sistema del mundo orgánico, descendiendo hasta el individuo e incluso el tejido, el órgano y la célula. Entre muchas otras razones que hablan contra una pluralidad de las entelequias y por la unidad de la entelequia, ha aducido H. Driesch, partiendo de su vitalismo, que es al mismo tiempo un riguroso dualismo metafísico, a saber, el dualismo del orden de la "suma" y del orden del "todo" (en términos populares, del "mecanicismo" y "vitalismo"), también los hechos de la simpatía, del amor y de la conciencia moral. También E. Becher se muestra inclinado a esta concepción<sup>59</sup>. También él aduce el hecho de la simpatía como el componente de conciencia subjetiva, por decirlo así, en los hechos, señalados inteligentemente por él, de la "finalidad al servicio ajeno", sobre los cuales basa su hipótesis metafísica de un agente supraindividual de la vida. Finalmente, también Jean Marie Guyau ha desarrollado ideas análogas (v. *Moral sin obligación*).

¿Permiten los fenómenos de simpatía señalados por nosotros hasta aquí un juicio crítico acerca de estas teorías? Para responder a esta pregunta trataremos aparte la simpatía, el amor y la unificación afectiva: dividiremos, además, la discusión en la crítica de las teorías metafísicomonistas y la de aquellas que creen poder apoyarse en la simpatía para admitir al menos una unidad de la vida en todos los seres orgánicos.

Ante todo eliminaremos la cuestión de si es la compasión, como opina Schopenhauer, y en medida harto más débil E. von Hartmann, o también la congratulación lo que nos delataría algo acerca del principio del mundo. Esta cuestión pertenece al plano, completamente distinto, de la cuestión de si es mayor la suma de dolor o la suma de placer en el universo, de si la realidad del mundo —según piensa Hartmann—, o el mundo incluso en su esencia, es como un todo más bien un no-valor que un valor positivo —según admite

Schopenhauer. Dejemos aquí esta cuestión del optimismo, pesimismo, meliorismo<sup>60</sup> o indiferentismo metafísico. Nos atenemos a la simpatía en general, que es la misma en el compadecerse y el congratularse.

Decisivo para rechazar estrictamente las teorías metafísicomonistas es para nosotros el hecho de que la "distancia" de las personas y la conciencia así propia como recíproca de su diversidad subsiste en absoluto fenoménicamente en la genuina simpatía, y ello en sus dos componentes, el "sentir lo mismo que otro" y la "simpatía" (en sentido estricto). Justamente la (genuina) simpatía no es ni contagio, ni unificación afectiva. Incluso cuando una persona padece con la otra "el mismo" complejo de no-valores y "la misma" cualidad del estado afectivo, o sea, en el caso extremo de simpatía en que todavía no se han separado el sentir lo mismo que otro y la simpatía, resultan distintas las funciones del "sentir algo" y entra en el fenómeno mismo la conciencia de la diversidad de sus puntos de partida separados, a saber, dos, o tres, o  $x$  yos individuales.

Ya estos hechos fenoménicos ni contienen un conocimiento de que las personas no sean realidades independientes, sino sólo modos o funciones de un espíritu suprapersonal, ni dan ocasión de concluir, para explicar la posibilidad real del fenómeno, la existencia metafísica de un ser espiritual supraindividual y suprapersonal. Por el contrario, el fenómeno *prohíbe* toda metafísica que suprima una diversidad real y sustancial de los centros concretos de actos que llamamos "personas", en favor de un ente metafísico.

Pero tenemos que ir todavía mucho más lejos: las personas, aun cuando prescindamos de sus cuerpos y de la distinción de éstos en el sistema del espacio y del tiempo, y una diferencia en el contenido posible de su conciencia (de todas las esferas posibles de conciencia del mundo interior, el mundo exterior y el mundo humano), se distinguen siempre por su *propia esencia* como centros concretos de actos. Se distinguirían, pues, aun cuando se pudiera imponer a sus cuerpos y al contenido total de sus conciencias una plena "coincidencia". Más aún, son los únicos casos de "existencia independientes" (sustancias) que están individualizadas en sí mismas exclusivamente. Justo porque no

pueden ser individuadas por el espacio y el tiempo, ni por el número (permaneciendo idéntico el resto de la esencia) —como los cuerpos materiales, por ejemplo—, sino que en cuanto puros centros de actos se hallan elevadas sobre el espacio y el tiempo (como quiera que puedan influir en el mundo objetivo espacio-temporal gracias a la *mediación* de la fuerza vital que construye el cuerpo vivo con un material muerto), tienen que ser distintas y pueden serlo simplemente por obra de su pura esencia *misma* (su “ser” “personal”). Los cuerpos físicos y aun los cuerpos vivos pueden ser idénticos por su esencia y sin embargo distintos *realiter* por su distinta situación en el sistema del espacio y del tiempo. Las “personas” son realmente distintas en última instancia *sólo* por ser distintas en esencia, es decir, por ser individuos *absolutos*. La teoría de Schopenhauer, según la cual el orden espacio-temporal constituye el único *principium individuationis*, es por ende una teoría totalmente errónea <sup>61</sup>. No es, pues, que la simpatía sea indicio de la identidad de esencia entre las personas, como enseñan Schopenhauer y Hartmann, sino justamente la pura diversidad de *esencia* (como último *fundamento* también de la diversidad real de existencia), supone, incluso, la genuina simpatía. La existencia de un sentimiento, digamos como contenido de un espíritu supraindividual o conciencia universal, en el que sólo dos personas tuviesen parte en común, coincidiendo, por decirlo así, en él, *no* sería simpatía. Y si —como vimos— la función de la simpatía genuina es justamente suprimir la ilusión solipsista, para aprehender la realidad de igual valor del “*alter*” en cuanto “*alter*”, no puede ser simultáneamente el conocimiento oscuro de que no existe en realidad *ni* el *ego*, *ni* el *alter*, sino sólo un tercero del que ambos serían funciones.

Lo único que la simpatía significa como dato para una metafísica, sólo puede ser por ende el predisponer para ver qué personas existentes con independencia, pero en relación mutua, están también ópticamente “destinadas” a una vida en comunidad y coordinadas teleológicamente de un modo recíproco (prescindiendo de la existencia y la medida efectivas de su convivencia). Este “destino” óptico es lo que en la simpatía al mismo tiempo se aprehende

de un modo intuitivo por el lado del armónico completarse en sus valores los seres humanos y se exterioriza bajo forma consciente. Y la consecuencia es indubitable: como una relación esencialmente teleológica entre destinos ordenados recíprocamente unos a otros (a diferencia de una relación teleológica empíricamente accidental, eventualmente mecánica y explicable asociativamente) requiere con necesidad una *Razón* elevada por encima de todas las personas finitas y dictadora de fines y destinos, que, siendo causa de la existencia de las personas, piense simultáneamente como idea la esencia individuada en sí de cada una, la pura simpatía, precisamente porque no es susceptible de una explicación genético-asociativa, viene a ser el cofundamento de la inferencia de *uno* y *el mismo Creador* de todas las personas originariamente partícipes de este sentimiento. Si, pues, la simpatía ha de ser comprendida metafísicamente, lo será en contraste con la unificación afectiva y el contagio afectivo, que se encuentran también en el reino animal, en el sentido, *no* de una metafísica monista y panteísta del principio del mundo, sino de una metafísica teísta (eventualmente panenteísta).

Como la distancia fenoménica dada en la simpatía excluye una explicación metafísica monista y no menos el servir de base cognitiva a una metafísica monista, también pugna con esta concepción el hecho de la imborrable doble trascendencia, tanto de la persona (esencialmente) individual del prójimo que “tiene” los estados de ánimo objeto de la simpatía, cuanto de la persona absolutamente íntima del prójimo, de la que sabemos *a priori*, e incluso en el caso de máxima “cercanía” del prójimo, así que *existe* por necesidad esencial como que permanece *absolutamente* cerrada a toda posibilidad de vivir sus vivencias. La conciencia de que, hombres finitos, no nos vemos mutua e *íntegramente* “en los corazones” (ni siquiera somos capaces de conocer plena y adecuadamente nuestro *propio* “corazón”, mucho menos, pues, el “corazón” de otro) se da fenoménicamente como ingrediente esencial de toda vivencia de simpatía (e incluso de todo “amor” espontáneo); y no menos se da una diferencia cualitativa en los sentimientos reales del prójimo objeto del sentir lo mismo que otro, al margen

de toda posible diversidad en las cualidades de este sentir lo mismo que pueda descansar en una ilusión de la comprensión o una inadecuación de ésta — o sea, incluso en el caso de un sentir lo mismo que otro realmente *perfecto*: una diferencia que no puede por su esencia entrar jamás en una posible comprensión y es aquella diversidad cualitativa que tiene sus raíces simplemente ya en el hecho de que la sientan diversas personas *individuales* <sup>62</sup>. Así, el individuo absoluto, como persona absolutamente íntima del hombre, es, en el sentido de la comprensión, *esencialmente transinteligible* (no sólo, pues, “arracional” e “inefable”). Tan sólo el *saber* evidente de la existencia del individuo absoluto X y de la esfera de la persona absolutamente íntima Y subsiste en la vivencia misma — sin que estas X e Y puedan llenarse nunca con un *contenido* últimamente comprensible. La vieja historieta inglesa que dice que cuando el señor “Pérez” y el señor “López” hablan, habla sólo el Pérez de Pérez con el López de López, Pérez con el López de Pérez y López con el Pérez de López, mientras que a los “reales” Pérez y López y el sentido “cabal” de su conversación sólo los ve y los oye plenamente el Dios que todo lo sabe, es por desgracia algo más que una mala historieta. Es literalmente una verdad <sup>63</sup>. Ahora bien, estos hechos fenoménicos excluyen rigurosamente una interpretación monista de la simpatía, como sin más se comprende de suyo.

La simpatía es —siendo indiferente que se trate de congratulación o de compasión— esencialmente un “padecer” (edificado sobre el sentir lo mismo que otro), no un acto espontáneo; es una reacción, no una acción. Pero esto es para nuestra cuestión todavía de más consecuencia que lo acabado de decir. Se sigue de aquí que la simpatía ni siquiera puede *desplazar* el límite de la comprensión desde sí hasta la persona absolutamente íntima (como puede hacerlo el amor espontáneo en el caso de su más pura espiritualidad); antes bien, que ya ante la persona relativamente íntima — que según se trate de conocimiento, camaradería, amistad, matrimonio, o sociedad, comunidad, nación, círculo de cultura, etc., en suma, según la *cualidad* específica del *vínculo* que une a los seres humanos, encierra

en sí un variado “contenido” de cosas comprensibles, en esta “forma” — tiene que permanecer quieta, por decirlo así, sin poder remover este límite desde sí en la dirección de la esfera de la persona absolutamente íntima. La simpatía “sigue” exclusivamente a la índole y la hondura del amor <sup>64</sup>. No puede, pues, determinar, en absoluto, un *cambio de forma* en la relación, haciéndola pasar, por ejemplo, de “periférica” a “profunda”. En cuanto fuente de materia para la “comprensión” que ella puede producir en su primer componente el (sentir lo mismo que otro), permanece siempre limitada, en su forma y grado, a la naturaleza particular y a la forma del vínculo que ha determinado ya por anticipado el contenido de lo que resulta relativamente íntimo y por ende incomprensible. Únicamente el amor espontáneo puede hacer retroceder estos límites —en el caso extremo, hasta la persona absolutamente íntima— y trasladar activamente un vínculo desde una forma a otra <sup>65</sup>.

### 3. EL AMOR Y LAS INTERPRETACIONES METAFÍSICO-MONISTAS

Si bien del amor y del odio tratamos únicamente más adelante, planteemos aquí, en obsequio a la unidad del tema, la cuestión de si el *amor* pide y admite en cuanto fenómeno una interpretación metafísico-monista. Oigamos por otros muchos a E. von Hartmann: “Hemos visto más arriba (p. 266-297, en el capítulo que lleva por título *El principio moral del amor*, donde el amor es descrito, a base de una “identificación” de la persona amada con la amante, como una “ampliación del egoísmo” por la recepción del prójimo en el propio yo) que el sentido más profundo del amor es el de tratar a la persona amada *como si* fuese idéntica por su esencia con el yo propio; ahora bien, si este supuesto instintivo del amor es una ilusión, también lo es el amor entero, que tiene su raíz en este supuesto.

Por el contrario, si el amor debe ser estimado como el sumo, más noble y más divino entre todos los resortes morales instintivos, ni él ni su supuesto fundamental pueden ser una *ilusión*; y entonces tenemos que ver en su anticipación afectiva y realización parcial del principio de la iden-

tividad de esencia entre los individuos un presentimiento de inspiración consciente que es indicio profético del fundamento absoluto de la moralidad y de la verdad de este fundamento (p. 793).

También se dice: "El amor es afectiva y parcialmente lo mismo que es teórica y universalmente la evidencia de la identidad de esencia entre los individuos; el amor limita la aplicación del principio moral absoluto de la identidad de esencia a una *pocas* personas, pero aporta por lo que se refiere a éstas la garantía afectiva de la realización práctica, mientras que la evidencia meramente teórica de la universal identidad de esencia tiene que luchar primero por conquistar con ayuda del impulso de la razón o del sentimiento religioso una fuerza de motivación práctica. La evidencia (meramente teórica) de la identidad de esencia hace del egoísmo teóricamente una ilusión, pero le deja intacto prácticamente y en pie de combatir y quebrantar este poder afectivo en los casos en que quiere hacerse actual; el amor, por el contrario, no es consciente habitualmente de su fundamento metafísico y a pesar de ello es frente a la persona amada la superación *instintiva* y *real* del egoísmo, y en un grado tanto más alto, cuanto más intenso es. El principio moral absoluto de la identidad de esencia plantea un problema moral universal (la superación del egoísmo a favor de la esencia una idéntica en todos los individuos): el amor *es* ya la solución buscada, aun cuando sólo en sentido particular, porque no le es conocida la universalidad del problema, ni acaso el problema mismo" (p. 793 a 794).

Sobre la relación entre la simpatía y el amor se dice: "en la simpatía *llamea* un instante el sentimiento de la unidad universal de los seres, para extinguirse rápidamente de nuevo en medio del humo oscuro del egoísmo; en el amor, brota en *llama tranquila* y *continua* cuyo fuego da calor a la vida. La simpatía es un sentimiento *pasivo* y *receptivo*, obra de estados afectivos pasivos percibidos en los demás; el amor es un *afán espontáneo* y *activo* de realizar prácticamente el sentimiento de identidad" (p. 271).

En esta concepción ya Hegel había precedido a von Hartmann. Hegel se ha franqueado con particular extensión

acerca del amor en los fragmentos histórico-teológicos de su juventud que W. Dilthey ha analizado recientemente de un modo preciso en su bello trabajo titulado *La juventud de Hegel* (W. Dilthey, *Obras completas*, tomo IV). El amor es para Hegel "el sentimiento del todo" (pág. 95, I. c.). "Es un sentimiento de lo viviente y en cuanto vivientes son los amantes una sola cosa" (p. 98, I. c.). "Desde el sentimiento aislado corre la vida a disolverse disipándose en la multiplicidad de los sentimientos, para encontrarse a sí misma en este modo de la multiplicidad. En el amor no está contenido este todo como en la suma de muchas cosas distintas y separadas: en él se encuentra la vida a sí misma como una duplicación de sí propia y una unicidad de lo Mismo." También el amor de Dios descansa para Hegel en la identidad de esencia entre el espíritu humano y el divino, que sólo se torna consciente de sí mismo en la religión, dentro del hombre. "Amar a Dios es sentirse en el Universo de la vida, sin límites en lo infinito." El precepto evangélico: "Ama a tu prójimo como a ti mismo" no quiere decir "amarle tanto como a sí mismo (en cuanto al grado); pues amarse a sí mismo es una expresión sin sentido; sino amarle porque él es tú; un sentimiento de la vida *igual*, ni más fuerte, ni más débil" (p. 81, I. c.).

Hegel y Hartmann rechazan por ende neta y rigurosamente la interpretación metafísico-teísta del fenómeno del amor <sup>66</sup> (como ya Spinoza, para quien el amor de los hombres entre sí y a Dios sólo es una "parte del amor" con que Dios se ama eternamente a sí mismo y para quien habría ciertamente un amor del hombre a Dios, el "*amor intellectualis Dei*", pero no un amor de Dios al hombre).

A éstas y análogas interpretaciones tenemos que oponer que no "salvan" el fenómeno del amor antes literalmente lo *destruyen*. Justamente no es el "sentido más profundo" del amor tomar y tratar al prójimo como si fuese idéntico con el yo propio. El amor no es justamente una mera y cuantitativa "ampliación del egoísmo" — no es la relación de una parte con un todo que *en cuanto* "todo" sólo aspirase a su "egoísta" conservación, utilidad o desarrollo. Todo esto es un evidente *falseamiento del fenómeno*. Son los hechos, *toto coelo* y esencialmente distintos, de la unifi-

cación afectiva, y, además, de subespecie de esta unificación puesta de relieve por nosotros, de la unificación idiopática, los que sugerirían una descripción como las que del amor nos son dadas por Hegel y Hartmann. Si tomo y trato a alguien "como si" fuese idéntico en esencia con el yo propio, esto quiere decir, primero, que sucumbo a una ilusión acerca de la realidad, y segundo, que sucumbo a una ilusión acerca de la esencia. Lo primero es claro, puesto que en el mismo momento su realidad en cuanto "prójimo" desaparecería en el fenómeno, no habría ninguna genuina esencia de "amor al prójimo", sino que este amor se limitaría a ser un caso particular accidental y explicable psicogenéticamente de la esencia del amor propio e incluso —puesto que en este caso no se ve ni se reconoce en el amor un carácter de acto independiente del objeto a que se dirige, por ejemplo "yo mismo" o el "prójimo" y de la sustitución de uno por otro, y distinto del todo, por ejemplo, lo que es odio (el cual puede ser a su vez odio a sí propio y odio al prójimo) — incluso del *egoísmo*. Justamente esta conducta es una anulación y capitisdisminución emocional violenta del prójimo — como se la encuentra de hecho en la unificación afectiva idiopática. Pero también lo segundo es claro. El amor implica justamente el comprensivo "entrar" en la individualidad *ajena* y *distinta por su esencia* del "yo" que entra en ella *como* en tal individualidad ajena y distinta; y una *afirmación emocional a pesar de ello* calurosa y sin reservas de "su" realidad y de "su" esencia. Con mucha profundidad y belleza canta el poeta indio R. Tagore, pintando la transición repentina de la fascinación erótica al anhelo de *libre* entrega amorosa:

"Líbrame de los lazos de tu dulzura,  
 ¡Amor! No más de este vino de los besos.  
 Esta nube de pesado incienso sofoca mi corazón.  
 Abre las puertas, haz lugar a la luz de la mañana.  
 Estoy perdido en ti, preso en los brazos de tu ternura.  
 Líbrame de tu hechizo y devuélveme el valor de ofrecerte mi corazón  
 [en libertad.]"

(R. TAGORE: *El jardinero*.)

Este dar y tomar la libertad, la independencia, la individualidad es esencial al "amor"; en éste se constituye clara y netamente dentro del fenómeno la conciencia de dos personas distintas que de nuevo emerge paulatinamente de la unificación afectiva; y esta conciencia no es un mero supuesto previo del amor, sino también algo que en el curso de su movimiento *va brotando con la misma prístinidad y plenitud*. Éste es el elemento que con más rigor separa al menos el amor psíquico y espiritual específicamente humano del "hechizo" — como dice el poeta—, es decir, de formas inferiores de la sugestión y la hipnosis. Esta *libertad* del amor (que no tiene nada que ver con el albedrío o con la libertad de elección, ni en general nada con la libertad de la voluntad), que más bien radica en la libertad de la persona frente al poder de la vida impulsiva, resulta totalmente anulada en la metafísica monista. Se ve al punto: se ignora y desconoce, en favor de los fenómenos de unificación afectiva específicamente vitales, toda una clase *esencial de emociones amorosas*. Finalmente, se ignora también por completo el límite de la persona absolutamente íntima, cuya *conciencia* de este límite se nos abre y aclara justo por primera vez y hasta exclusivamente en el amor más hondo y más perfecto. Pues con respecto a ella, que es incognoscible de hombre a hombre, no se puede hablar *eo ipso* de "ser una cosa", "hacerse una cosa", "saberse una cosa". Así pues, si E. von Hartmann dice: "si el supuesto instinto del amor — la identidad de esencia entre las personas— fuera una ilusión, lo sería también el amor entero", yo digo a la inversa: "si la diversidad de las personas fuera una ilusión y si fuera una ilusión la conciencia de la diversidad de la esencia de las personas que acompaña el amor con una aproximación cada vez más respetuosa y continente al yo absolutamente íntimo del "prójimo" y que aumenta con la profundidad del amor— justo entonces sería el *amor* mismo una ilusión".

El amor es, pues, todavía mucho *menos* susceptible de una interpretación metafísico-monista que la simpatía — justo porque está *dirigido* "intencionalmente" de una manera mucho más personal, libre, independiente, espontánea



y expresa que la simpatía; porque él es quien tropieza por primera vez con el yo absolutamente íntimo como límite eterno y “descubre” en su movimiento, por decirlo así, este yo. Y a esto se debe simplemente el que las interpretaciones monistas clásicas del amor en los indios y en Schopenhauer propendan todas, o a subsumir el amor en la simpatía, o a derivarlo de ésta — si no lo confunden ya con la unificación afectiva.

#### 4. LA UNIFICACIÓN AFECTIVA Y LA METAFÍSICA

Si, pues, hay hechos de simpatía que hablen seriamente en favor de la hipótesis metafísica de una y la misma realidad suprasingular y supraindividual en la existencia y la esencia de todos los hombres, es seguro que en *ningún* caso figuran entre ellos los fenómenos del sentir uno con otro, del sentir lo mismo que otro y de la simpatía, ni los fenómenos del amor (*sensu stricto*). Mucho menos llamaría yo —como hace H. Driesch en muchos pasajes de sus obras— a la conciencia moral *en general*, al sentimiento del deber, etc., “signos de un todo suprapersonal” y de una genuina “evolución”<sup>67</sup>, a diferencia de la “acumulación” en el desarrollo del mundo de la vida o de la historia de la humanidad. La conciencia moral define una relación determinada valiosa y que debe ser (idealmente) de cada hombre con Dios y consigo mismo (por ejemplo, genuinos valores propios y deberes con Dios y consigo mismo) con la misma —por lo menos— originalidad con que define relaciones con los demás y con la comunidad. El fenómeno moral no es un fenómeno *esencialmente* ni menos exclusivamente “social”. Subsistiría aún cuando desapareciese la sociedad. La relación con los demás o con la comunidad no es esencial a la existencia del fenómeno moral. Únicamente cuando y en la medida en que hay comunidad —ciertamente, puede ser su existencia una verdad *esencial* dada ya con la conciencia racional misma, no un mero hecho accidental, y tal es en nuestra opinión, con mucha frecuencia expresada— radican también en ella requerimientos necesarios que se refieren a nuestras valoraciones y acciones en relación a la comunidad. Pero el

núcleo de toda ética teórica, la doctrina del *orden jerárquico objetivo de los valores*, puede edificarse sin atender para nada a la existencia de los hechos “yo y los demás”, “el individuo y la comunidad”, y es válida para el hombre en cuanto hombre —así pues, también para el individuo y para las comunidades (entidades colectivas de toda especie). Toda fundamentación social de la ética debe ser rechazada con el mayor rigor— por ende también toda fundamentación en una metafísica del fenómeno social y del “todo” real que pueda haber tras de él.

Cosa distinta, y sumamente distinta, nos parece acontecer con aquel grupo de fenómenos tan rico en capas que hemos tratado en el capítulo de la “unificación afectiva” —un grupo de hechos que es indiferente moralmente en cuanto tal, pero quizá tanto más importante metafísicamente. La naturaleza general ya caracterizada de estos hechos de genuina identificación fenoménica indica ya de suyo para la metafísica de “qué”, es decir, para la meta-ciencia de *qué región del ser* puede entrar en cuenta, a saber, exclusivamente para la metafísica de la vida, pero *no* para la metafísica del espíritu, del hombre, de su historia, ni tampoco en primer lugar para la metafísica del mundo inorgánico<sup>68</sup>. Fenómenos de esta especie únicamente podrían aparecer sobre la base de eliminar en la mayor medida posible la actualidad de la conciencia vigilante del espíritu y de la conciencia sensorial del cuerpo, de las cuales la primera individúa a la persona humana en sí misma, la segunda la singulariza como “esta” unidad corporal viva; únicamente aislando en la mayor medida posible (como es natural, nunca plenamente alcanzable), *la capa vital* del hombre en cuanto distinta y opuesta a la capa puramente sensible y mecánicamente asociativa y a la puramente *noética* de la conciencia espiritual. Ya se trate de la unificación afectiva del centro vital de los hipnotizados con el centro vital del hipnotizador<sup>69</sup>; ya del fenómeno de la fusión recíproca en el acto sexual, en “un” torrente embriagador de vida; ya de la unificación afectiva de la madre con el hijo (no en el caso del amor materno, sino del instinto materno y de cuidado de la prole); ya del instintivo convivir y compartir el proceso vital y la íntima *forma* de or-

ganización del animal de presa y de sus mejores puntos de ataque; ya de la unificación afectiva en el fenómeno de las masas, en el rebaño y la horda; ya de la unificación afectiva extática con la vida de divinidades; ya de fenómenos de duplicación sucesiva del yo con sus raíces en la unificación afectiva; ya de las unificaciones afectivas patológicas y en los sueños y de las caracterizadas unificaciones afectivas de los primitivos —siempre es *la misma capa* (capa del ser y de la conciencia) la que en la unificación se torna fenoménicamente “una cosa”: justamente *la esfera vital de los hombres*, o de los otros seres.

Si, por ende, existiesen aún otras razones probables cuyo peso nos obligase a admitir la hipótesis de un todo de vida suprasingular y suprasensible, y por tanto la *real unidad de la vida universal* entera, podría verse, sin duda no en el amor y la simpatía, pero sí en los hechos de la unificación afectiva (y de la conciencia de una unidad vital en general), no sólo un índice de conciencia subjetivo en favor de la validez objetiva de este conocimiento metafísico, sino también una percepción afectiva inmediata de esta misma realidad vital universal. Nos parece, por tanto, un indudable progreso *sobre* las viejas interpretaciones monistas de Hegel, Schopenhauer, Schelling, von Hartmann y de la filosofía india, el que Bergson, Driesch, Becher y otros se limiten a sopesar la significación de la total esfera de hechos del “tener con” en general, para la cuestión de la unidad suprasingular de la *vida orgánica* y no ya del “principio del mundo”. Sin duda que al hacerlo han practicado todavía demasiado pocas distinciones en los fenómenos mismos y confundido la unificación afectiva, la simpatía, el amor e incluso la “conciencia moral general”, hasta el punto de recaer en el peligro y el error de una metafísica monista comprensiva también de la vida entera del alma y del espíritu— tanto más cuanto que, en contraste con los puntos de vista filosóficos generales del autor de este libro, sólo diferencian de un modo muy insuficiente la esfera *noética* de la conciencia con respecto a la esfera mecánico-asociativa. Más dentro de esta doble limitación a la unidad metafísica de la vida orgánica, y a los hechos de la genuina unificación afectiva, me inclino en efecto a opinar que esta

unificación es tanto un índice de conciencia subjetivo a favor de la existencia metafísica de la unidad metafísica de todo lo viviente, cuanto una percepción de ella (en el caso de la unificación afectiva recíproca), y cuando finalmente el supuesto óntico de la posibilidad real de este fenómeno. Pero confieso que ni considero esta opinión como rigurosamente probada, ni le concedería *el* grado de probabilidad que efectivamente le concedo, si un gran número de otras razones no me decidiesen a admitir un agente vital *unitario* y universal, suprasingular, cuya realidad abarcaría todas las especies y géneros del mundo orgánico sobre la tierra y cuya actividad enderezada a un fin *dirigiria* y guiaría toda la evolución real empírica por la que unas especies proceden de otras.

## 5. LA UNIDAD DE LA VIDA

La unidad metafísica de la vida es admitida hoy por pensadores tan profundos y de métodos tan diversos como Bergson, Simmel, Driesch, Brecher, O. Lodge. Para definir ante todo y simplemente el sentido de nuestra hipótesis frente a las doctrinas de los pensadores mencionados, haremos resaltar lo siguiente:

Rechazamos plena y totalmente el biologismo metafísico, es decir, la concepción del principio mismo del mundo como “*élan vital*”, “*vida*”, “*vida universal*”, “*alma universal*”, etc., según lo han defendido Bergson, Simmel, O. Lodge y otros. El “espíritu”, el *voûs* ni en cuanto “espíritu” cognoscente, intuitivo y pensante, ni en cuanto “espíritu” emocional y volitivo, es una “*flor de la vida*”, una “*sublimación de la vida*”; *ninguna* especie ni forma de leyes noéticas se deja “reducir” a las leyes biopsíquicas de los procesos automáticos y (objetivamente) teleoclinos; cada uno de estos dos grupos es “autónomo”. Los valores del conocimiento, los valores éticos y estéticos tampoco son variedades de los valores vitales<sup>70</sup>. Las regiones del ser y las esferas de objetos a las que apuntan intencionalmente todos los actos noéticos genuinos (entre ellas también la región del ser y de los objetos comprensiva de todas las cosas y

procesos de la esencia misma de la vida) “son” y existen todas independientemente de la esencia y existencia de la vida y de los organismos vivientes; sólo por este medio puede la vida misma tornarse a su vez *objeto* del conocimiento objetivo y de la aprehensión de valores. Si toda esencia y existencia o el conocimiento de ellas fuese “relativo” (existencial o cognoscitivamente) a la “vida”, sería *incognoscible* la vida misma. Pero justamente la esfera de la actualidad espiritual es rigurosamente personal, sustancial y tiene en sí misma una organización individual que llega al mismo Dios como persona de todas las personas. Consecuentemente, tenemos todas las doctrinas que desde Averroes pretenden comprender las “personas”, es decir, los centros concretos de actos espirituales, como “modos”, “funciones” de un espíritu universal, de un espíritu absolutamente inconsciente (von Hartmann), de una conciencia trascendental absoluta (Husserl), de una razón trascendental (Fichte, “panteísmo de la razón” de Hegel), por el mayor de todos los errores metafísicos. La persona humana ni siquiera está individuada por su cuerpo, el cual sólo puede ser distinguido en último término de todos los cuerpos vivos posibles en cuanto “perteneciente” a la persona, en cuanto es su más inmediata *esfera de dominación*; ni tampoco está individuada por el contenido total de sus actos o por los contenidos de objetos particulares de estos actos, ni por la “conexión” mnémica de sus vivencias, ni ninguna otra temporal, sino que todo este contenido y conexión de la corriente de las vivencias es distinto en cuanto *contenido* porque son distintas en su esencia las personas individuadas en sí a quienes pertenece. Así, pues, la persona está “elevada” y en su pureza “se cierne” sobre su cuerpo y sobre su “vida” y cualquier otra vida, que sólo son condiciones de su existencia terrena al par que la materia a que da forma.

Por el contrario, el agente que determina las reacciones vitales y creadoras de formas (movimientos espontáneos, movimientos expresivos, acciones), que en la esfera vital de nuestra conciencia nos resulta incompleta e inadecuadamente consciente (por ejemplo, en el sentimiento vital con sus especificaciones impulsivas o en el impulso de muerte y las suyas), y que tenemos que suponer al mismo tiempo

real, para explicar todo lo que se puede probar que no es mecánico en los procesos vitales investigados objetivamente, es para nosotros una y la misma realidad <sup>70 bis</sup>, tanto esencial cuanto existencial y dinámicamente distinta del espíritu y de su organización personal —que es de lo que aquí se trata. No un lazo de unidad sustancial, sino sólo uno *dinámico-causal* existe para nosotros entre el espíritu y la vida, la persona y el centro vital. Sólo porque, según nosotros, puede probarse esta relación del espíritu y la vida, la persona y el centro vital (partiendo de las formas de enlace, esencialmente distintas por sus sentidos, de los procesos espirituales “libres” y de la naturaleza automática de los procesos psíquico-vitales, que no tiene más sentido que el teleológico-objetivo), es posible y necesario admitir también una organización de conjuntos y de unidades esencialmente distinta en los centros personales y en los agentes vitales. Pues si fueran sustancialmente idénticos (como enseña, por ejemplo, la escolástica tomista), sólo habría esta alternativa: o bien, en la hipótesis de una unidad primaria de la entelequia vital, también el espíritu es en todas las personas realmente el mismo espíritu; o bien hay tantos centros vitales independientes unos de otros como espíritus independientes unos de otros existen sin duda. Por el contrario, si sólo existe el enlace dinámico del espíritu y la vida, muy bien puede ser que, a pesar de la sustancialidad personal de los espíritus individuales, *la vida* sea en todas las personas metafísicamente (en un sentido todavía por descubrir) *una y la misma vida*—aun cuando variadamente organizada en sus direcciones dinámicas. Esta variedad de direcciones y funciones dinámicas puede ser determinada más exactamente por medio de las genuinas esencias e ideas del reino orgánico (como tendríamos que exponerlas un sistema morfológico del mundo ideal).

En esta cuestión metabiológica de la unidad y pluralidad (y de la índole de las variedades) del agente que se halla a la base de los fenómenos vitales no se puede entrar, naturalmente, en este libro. La doctrina y la teoría, fundada en la fenomenología y la ciencia positiva, de la “unidad de la vida”, que hemos elaborado desde hace años y expuesto

ya en lecciones académicas de Munich y de Colonia, será publicada en otro lugar.

#### V. — LA UNIFICACIÓN AFECTIVA CÓSMICA EN LAS GRANDES FORMAS HISTÓRICAS DEL ESPÍRITU

Se ha llamado con frecuencia a las formas del *ethos* indico en el brahmanismo y el budismo y al *ethos* de la doctrina estrechamente emparentada con ellas de Laotsé un *ethos* de la simpatía ilimitada y principalmente de la compasión hacia todas las criaturas, incluso hacia el mundo entero. Justo en esta idea es en todo caso que no es un *ethos* del amor: ni una mística acosmística y espiritual del amor, como el *ethos* del cristianismo primitivo, ascético e indiferente al mundo; ni un *ethos* del amor a Dios y al mundo, como el modo de pensar y de sentir de la cima de la Edad Media, que conciliaba el amor a Dios y al mundo en el “amor del mundo en Dios”; ni, finalmente, un *ethos* panteísta del amor, como el *ethos* embriagado y embriagador del “amor heroico” de G. Bruno, o del frío, espiritual “*amor dei intellectualis*” de Spinoza, o del *ethos* del amor de Schelling y Goethe. Lo que Buda estima positivamente en el amor es tan sólo —como he demostrado en otra parte<sup>71</sup>— el ser una “redención del corazón”, pero no el que haga positivamente feliz ni el que con la consecuencia “casual”, por decirlo así, de sus actos de auxilio y de servicio al prójimo represente una técnica mediante la cual el hombre se libera de la limitación en que permanece encerrado su yo individual e incluso, en el supremo estadio del “arrobó”, de su individualidad y persona misma en general. Lo estimado y ejercitado en las técnicas prescritas es tan sólo lo que en el amor hay de apartamiento “de”, no de vuelta “a”, esto es, la autoenajenación, autonegación, autorrenuncia que hay en él, hasta llegar al sacrificio de sí mismo, para poner todo lo cual por obra el ser ajeno se limita a suministrar “ejemplares-pretexos”. Por esto no hay aquí ni “amor a Dios” ni un genuino “amor a sí mismo” distinto del egoísmo. Ya no hay el primero, al menos en el

budismo, porque no hay Dios; ni hay el último, porque no hay un yo individual espiritual cuya salvación fuese tan digna de amor como el yo espiritual del prójimo. La técnica budista de la desrealización quiere justamente rebajar la realidad del yo propio al carácter de sombra que tiene el yo ajeno; no, como el amor cristiano a la persona que se expresa en el “ama a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo”, elevar la realidad del yo ajeno hasta la realidad del propio “en Dios”. A pesar de esto, el objetivo de valor en este amor resulta un objetivo rigurosamente individual, e incluso solipsista, en cuanto que el verdadero “sentido del amor” es la disolución y aniquilación, la irrealización de la realidad y de la naturaleza del amante, no el fomento ni la afirmación del valor de lo amado —conducta del “santo” que en el caso más elevado tiene para los demás una significación “ejemplar”. Una forma semejante, aunque menos radical, del *ethos* negativo del amor —pero manteniendo la idea teísta del mundo— sólo ha aparecido en el occidente cristiano, hasta donde yo sé, dos veces: en la mística del apartamiento del maestro Ekkehart, y en el movimiento del amor quietista de Molinos, Fénelon, Mme. Guyon, resumido del modo más nítido por Fénelon en su característico tratado del “*amour pur*” — la doctrina que combatió Bossuet y que acabó siendo condenada oficialmente por la Iglesia.

En todo caso, la “redención del corazón” simplemente negativa que Buda designa constantemente como el “amor” no es todavía el “estado final de la “*via perfectionis*” del santo monje, sino únicamente la “extinción” del yo, su irrealización, aniquilación, disolución, como lo exponen en giros siempre repetidos los sermones de Gotama Buda en la colección central del canon *pali*. Incluso el amor más puro y más espiritual es considerado todavía como una “dependencia”, todo lo refinada y sublimada que se quiera, que se corta, en cuanto última fase, por decirlo así, del depender del mundo (o de los dioses) por el apetito, cuando le es dado al sujeto puro y libre de la individualidad y de la persona alcanzar la plena *extrañación* al mundo, a Dios y a sí mismo y “salir” definitivamente de la cadena causal de la realidad y del dolor<sup>72</sup>.

Mas a mí me parece tan claro como lo anterior que tampoco el *ethos* indico es un genuino *ethos* de la simpatía, con la nota específica de la compasión, como admitió muy erróneamente A. Schopenhauer, aun cuando esta afirmación es algo mucho menos admitida. Veo una prueba rigurosa de ello en el hecho de que el *circulo* de los objetos de esta compasión no es, como el de la simpatía occidental y “genuina”, que supone ya la posesión de la individualidad espiritual, primariamente el *hombre* (y los animales superiores sólo en cuanto se parecen al hombre), sino *todo lo viviente* en general (o sea, también los animales y las plantas por ellos mismos) e incluso, en último término, la *realidad* del mundo entero, idéntica en extensión con el dolor (el grande y uno dolor universal). El panvitalismo se da ya por supuesto. Pues solamente lo viviente “padece”. Mientras que la genuina “simpatía” es para el *ethos* cristiano de occidente, en parte función que predispone para el amor espontáneo y dirigido a valores positivos, en parte y en cuanto simpatía que penetra profundamente, la *consecuencia* de este amor, el “amor” es aquí tan sólo una primera *estación* en el camino que conduce a sumirse y padecer en el dolor universal de la “realidad” extraesencial en general. De hecho, en el *ethos* indico tenemos, pues, ante nosotros una primera forma de genuino *ethos* de la unificación afectiva cósmica *negativa*, esto es, de la *unificación en el dolor*. La grande, *una* y solidaria comunidad en el dolor de todas las cosas —que “padecen” simplemente por ser reales y no sólo una “esencia” irreal— he aquí la médula de este *ethos*. Dos cosas supone este *ethos* de la doliente unificación afectiva con el primigenio dolor del cosmos: una relación con la naturaleza esencialmente distinta de la que es propia al occidente y la valorización negativa del ser en general (*omne ens est malum*). Simplemente una consecuencia de este protaxioma metafísico es la naturaleza negativa del sentimiento de placer en general tomada de la doctrina de Buda y enseñada por Schopenhauer (el placer es la mera “satisfacción” de un impulso, de una necesidad, es decir, el aquietamiento y la abolición de un impulso sin reposo). La “otra” relación con la naturaleza ha sido bien apuntada recientemente por R. Tagore al comienzo de su libro *Sādhanā*. El

pueblo indio es un pueblo de la selva. En cuanto tal y en contraste con el mundo urbano antiguo y cristiano, no ha vivido en la actitud de una voluntad dirigida a la dominación y dirección de la naturaleza, como la primaria en el norte de Europa, ni tampoco en la admiración y el amor a distancia de las formas plásticas de aquella, como el griego, sino que vive “en” ella, es decir, en unificación afectiva vital con ella y su vida universal y como universal vista. Por eso tampoco subordina al hombre el animal y la planta en su ser y rango metafísico —ni al modo de Platón y Aristóteles, como al ilustre ápice de la aristocracia de la naturaleza, ni al modo del judío, como a su “señor” y “rey”, imagen de Dios (la idea de la creación), al *servicio* del cual, por Dios querido, se halla toda restante vida e incluso existencia—, sino que lo relaciona con las criaturas vivientes y con la expresión de vida oculta para él incluso en lo inorgánico, como el “hermano”, el “compañero”, el “amigo” de todas ellas, en todo caso como un *igual entre iguales*; no en un amor que mira misericordioso hacia abajo (como v. gr. en la expresión del Antiguo Testamento “el justo tiene misericordia de su res”), sino mirando de frente, los ojos en los ojos. No hay aquí una separación metafísica —ni sustancial, ni simplemente funcional— del *espíritu* con respecto a la *vida*, ni de la “persona” con respecto al “ser viviente dotado de un cuerpo”, algo que respondiese a la idea aristotélica del *ικνοῦς ποιητός*, mucho menos a las doctrinas fundamentales de un Santo Tomás, de un Descartes o de un Kant. Pues ni siquiera la honda diversidad de las mencionadas doctrinas occidentales logra abolir *esta identidad*. También esto ha sido justamente observado por Tagore <sup>73</sup>. La técnica *tattwamasi* (la técnica del “esto eres tú”) y la técnica *neti* (“yo no soy esto”, “esto no es mío”) y la técnica *yoga* de la no realización voluntaria de los procesos automáticos de la vida y de la objetivación de todas las sensaciones orgánicas y partes orgánicas del dolor hecha posible por tal realización, sólo son tres técnicas concordantes que se enderezan al fin común de la plena *unificación en el dolor con el universo*. La técnica *yoga* desingulariza y universaliza la “vida pura” en el hombre, conduciendo a la evidencia de que el cuerpo es sólo un *objeto* de la

conciencia extraña al yo y un *escenario* del río de la vida universal que corre a través de todo lo existente. La técnica *neti* se opone a la particularidad de la identificación de sí mismo con un bien, ser humano o cosa especial, en favor de la unificación afectiva con el universo en su indivisa *totalidad*. La técnica *tattwamasi*, que supone las dos técnicas anteriores, es la preparación más inmediata del acto de la unificación afectiva. Pero, además, la correlación esencial del “querer” (=apetito) y la realidad, justamente admitida, es valorada en sí *negativamente*, es decir, para que rechace la existencia en general basta la sola consideración de que el mundo no es en absoluto Jauja, o lo que viene a ser lo mismo, un cosmos con un sentido lógico perfecto, sino que alberga posibles resistencias a nuestras aspiraciones, “ser contingente” y “mal” por *todas* partes; y, sobre todo, el no distinguir entre el espíritu y la vida hace que también se distinga deficientemente entre la “voluntad espiritual” y el “impulso”; por todo lo cual esta unificación afectiva es *necesariamente* unificación en el dolor.

No se trata, por ende, de disminuir y eliminar cada vez más el mal como existencia objetiva y transconsciente y sus causas reales, por medio de la *acción*, la técnica material, la invención, la ciencia natural, etc., como en la civilización occidental, sino que se trata tan sólo de abolir el *dolor* del mal —después de haber reconocido plena y totalmente en este dolor la esencia de todo lo real— quebrantando toda “resistencia” contra el mal y en particular toda resistencia física y psíquica contra él que se produzca automáticamente, mediante un creciente e íntimo dominio activo sobre *todos* los más posibles procesos y reacciones vitales psicofísico-automáticos. Incluso la existencia de la más simple sensación de dolor está ligada, —además de estarlo al estímulo normal y su proceso hasta el punto terminal en el órgano central— a un *quantum* de atención automática o involuntaria, pero espontánea, con el tono de la resistencia (y probablemente a un proceso nervioso motor que correspondería a la atención). Si se logra extender el dominio de la voluntad espiritual sobre el centro vital psíquico, sede de *toda* atención involuntaria, impulsiva, hasta el punto de que esta espontánea “resistencia”, que comúnmente es por

completo involuntaria y no recibe dirección alguna de parte del espíritu, se torne dirigible y cese, desaparece hasta la misma *sensación de dolor*, como vemos en las técnicas de los fakires. *Mutatís mutandis* es este arte del completo “aquietarse”, de la perfecta “tolerancia” sumamente activa en sentido espiritual, también aplicable frente a sentimientos de desplacer de una capa mucho más profunda.

Esta constitución del mundo como un dolor universal sólo necesita ser confirmada en su carácter de esencial mediante un par de casos ejemplares, como en la conversión de Buda; no se necesita para ello hacer ningún balance cuantitativo del placer y el dolor. Sólo el hecho de colocar consciente o inconscientemente el placer vital en el puesto de lo absoluto dentro de la serie de los valores puede conducir a este rechazar por principio la realidad y la voluntad, a dar esta vuelta completa a la más apasionada voluntad de vivir, y de gozar, según percibimos análogamente en los estadios finales de la escuela epicúrea, en el fundador de la Trapa, en Schopenhauer (sólo que por desgracia en la forma mucho más ingrata del pesimismo exasperado).

Antes de señalar otras formas típicas de unificación afectiva cósmica, preguntamos qué es lo que constitutivamente implica esta unificación cósmica y hasta qué punto debemos admitir una interna justificación de ella.

Unificación afectiva cósmica sólo puede esencialmente haberla cuando en la intención de la visión del mundo se da éste como “totalidad”, como un *organismo universal* por el que corre “una” vida; así pues, en el caso de una “imagen organológica del mundo”, realizado este supuesto en la visión del mundo, hay además de las relaciones ideales y reales entre las partes del mundo (por ejemplo, causalidad, teleología, etc.) que estudian la filosofía y la ciencia, una relación enteramente nueva que se extiende hasta donde llega lo real de la esencia de la vida: la relación de la vida a la *expresión* de la vida —una específica relación “simbólica”. Con lo muerto dado como muerto no hay constitutivamente unificación afectiva (ni mucho menos, como es natural, simpatía; esto último es mucho más comprensible de suyo que lo primero). Sólo cuando también el cuerpo muerto, su cambio y movimiento, su hacer y pa-

decer, su nacer y fenecer resultan aprehendidos en formas de la intuición y de la idea que se manifiestan de un modo más inmediato y más puro todavía en el organismo, puede elevarse la unificación afectiva hasta la unificación cósmica. Sólo entonces son todos los fenómenos de la naturaleza al mismo tiempo un cambiante, universal *campo de expresión* para este organismo uno del mundo y su indivisa vida total. Y para este campo de expresión hay también necesariamente una gramática universal de la expresión, una mímica y patomímica cósmicas, por decirlo así, cuyas leyes operan misteriosamente en nuestra manera de concebir la naturaleza y que han de poder ser descubiertas por la razón, como muestran los grandiosos ensayos de Novalis, Lavater, Goethe y Fechner. Desde el sentido de la expresión salta el yo de los sentimientos y las tendencias inmediatamente (y no por medio, digamos, de un raciocinio) al interior del viviente *centro de las cosas* y vive la forma, la figura, los atributos intuitivos (colores, sonidos, olores, sabores, etc.) de éstas simplemente como el límite y la manifestación periférica de su específica vida interior. Como dice muy bellamente Rodin (que es el perfecto artista de la expresión en oposición al artista de la forma)<sup>74</sup>: una cosa no es más que el límite periférico y la forma límite de la "llama" que le da la existencia.

Desde el punto de vista de la ciencia de la idea del mundo, la concepción organológica del mundo no sólo ha dominado puede decirse que plenamente hasta hoy en alguna de sus mil formas el mundo entero de los pueblos no occidentales, sino que también ha dominado en principio la principal corriente de todo el pensamiento occidental hasta el comienzo de la Edad Moderna; únicamente aquí, e inicialmente sólo dentro del círculo de una pequeña aristocracia de la cultura, fué sustituida por una forma de intuición del universo mecánico en lo esencial. Esta concepción se hizo "general", se hizo "idea, del mundo relativamente natural"<sup>75</sup>, por obra de una lenta submersión en las masas, tan sólo en la tardía fase de la "sociedad" europeo-americana del siglo XVIII. Con ello se abrió una *distancia* espiritual enteramente nueva entre hombre y hombre, así como entre el hombre y la naturaleza. Por lo que respecta

a la antigüedad clásica, son la doctrina platónica del "alma del mundo", como el agente intermediario entre el mundo de las ideas y el  $\mu\eta\ \delta\upsilon$  de la materia, y los conceptos aristotélicos de forma, entelequia y movimiento, testimonios de la visión organológica del mundo; las doctrinas según las cuales sólo lo igual puede conocer lo igual, que corren a través de toda la filosofía antigua clásica, son igualmente testimonios de que la misma unificación afectiva cósmica profundamente arraigada en el mito<sup>76</sup> y en la religión de la antigüedad clásica siguió imperando incluso en los filosofemas más racionalizados y conscientes — en sistemas que estaban muy encima del politeísmo griego<sup>77</sup>.

Sin duda la índole de la unificación afectiva de la antigüedad clásica es distinta de la del mundo indico y chino meridional (Laotsé). Es más del tipo que otorga que del tipo que se entrega: es unificación afectiva activa, no pasiva; cualitativamente es más bien unificación en la alegría que en el dolor con el universo, el "animal bienaventurado" ( $\mu\alpha\kappa\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\nu\ \Theta\eta\rho\iota\omicron\nu$ ), como lo llama Platón, en el más riguroso contraste con Buda, y por la *dirección* es unificación afectiva del hombre que se inclina y hace descender su mirada sobre el animal, la planta y lo inorgánico (como quiera que, según Aristóteles, el "alma" es sólo *una* forma activa entre las formas, la "primera entelequia de un cuerpo organizado", conteniendo el alma humana verdaderamente en sí el alma vegetal y al animal como base del *vous* espiritual); pero no es un democrático mirarse a los ojos unos seres a otros, como en la India budista. La unificación afectiva de la antigüedad clásica es una marcha afectivamente unificativa del espíritu humano siguiendo la jerarquía unitaria y aristocrática de los seres y al *eros* que condiciona esta jerarquía, marcha que desde la materia hasta remontar a la Divinidad mantiene al mundo entero en tensión y en un vital movimiento agonal de concurrencia aristocrática; es un unificarse afectivamente con el "eros" creador que eleva desde el  $\mu\eta\ \delta\upsilon$  hasta el  $\delta\upsilon\tau\mu\lambda\varsigma\ \delta\upsilon\nu$  y que constituye la verdadera alma, por decirlo así, dentro del "alma del mundo". El último resorte dinámico del universo mismo es este *eros*. El axioma, viviente en todas las categorías fundamentales de Grecia como del occidente en

general, "*omne ens est bonum*" (según lo formuló más tarde la escolástica), atestigua que esta unificación afectiva es un gozar el hombre en remontarse, unificándose afectivamente, a través de todas las cosas hasta la Divinidad (concebido como "eterno" y por decirlo así geométrica, estáticamente, no temporalmente ni dinámicamente, como en la moderna idea de evolución). Tanto la cualidad y la dirección distintas de las que se encuentran en la India. Pero la distinción de espíritu y vida, logos y psique, que empieza en la antigüedad clásica y resulta fundamental para todo el ser y el pensar occidental hasta el día de hoy, rebaja profundamente la unificación afectiva—sin suprimirla— como vía metafísica de conocimiento y de unión, y levanta una planta enteramente nueva de relaciones puramente espirituales del hombre con las cosas, de los hombres entre sí y del hombre con la Divinidad— una planta únicamente partiendo de la cual resulta posible una "genuina simpatía" y un "amor espiritual espontáneo". El movimiento órfico, los misterios, con su genuina unificación afectiva son ya movimientos románticos de la antigüedad clásica contra este proceso de disolución espiritual de la unificación afectiva— contra el "apolinismo" del pensamiento griego, nacido en la ciudad.

Lo que significa para la transformación profunda de la emoción amorosa el "cristianismo" occidental histórico, esta síntesis de la idea judía y romana de la dominación sobre la naturaleza, idea extraña e incluso hostil a toda unificación afectiva, y de la visión greco-helenístico-románica del mundo y de Dios con el evangelio de Jesús, ha sido estudiado ya por mí en otra parte<sup>78</sup>. Hagamos aquí sólo algunas observaciones. Frente a la antigüedad griega, se produce por obra de la doctrina, tomada a los judíos, de que Dios es el invisible y el espiritual "Señor Creador" del mundo (ambos atributos, "señor" y "creador", faltaban a la idea griega del dios, extraña a la voluntad) una enorme *desvitalización* y *desanimación* de la naturaleza entera, en favor de una poderosa exaltación del hombre como ser espiritual individual por encima de la "naturaleza", que estigmatizó como "págana" toda unificación afectiva con la naturaleza durante siglos—en rigor hasta el movimiento franciscano, en que

empezó a despertar de nuevo, fugazmente, la relación de hermandad del hombre con la planta, el animal, el viento, la nube. Al *sentirse fuera* de la naturaleza, enérgicamente, el hombre, por obra del Dios invisible y del alma espiritual (que San Agustín y la patrística entera oponen al alma vital mucho más dualísticamente que Aristóteles y la Edad Media posterior, Alberto Magno y Santo Tomás, por ejemplo), para recoger unidas todo el conjunto de fuerzas así puestas en libertad en el acto, dirigido desde San Pablo por el amor espontáneo y acosmístico a Jesucristo, de la unificación afectiva con éste y con los estadios de su carrera terrenal desde el bautismo hasta el sacrificio de la muerte y la redención respecto de su pobre vida (más tarde cristalizados y objetivados en la liturgia cristiana), se convierte por lo pronto la "naturaleza", pero también el hombre, en cuanto es naturaleza y carne (*sarx*), mas no alma espiritual imagen y semejanza de Dios—espíritu (*pneuma*)— por principio en un objeto—en trance de hacerse cosa muerta— de dominación para la voluntad espiritual del hombre—primero en el ascetismo, más tarde en la *dominación* material constantemente progresiva de la naturaleza por medio de la técnica. La materialización (el hacerse cosa muerta) de la naturaleza y la espiritualización y exaltación del hombre al rango de un ser puesto por Cristo en una relación filial con Dios, el Creador y Padre, es el fruto *común* de uno y el mismo proceso. Sólo el hombre es aquí "hermano" del hombre, no las cosas naturales, que son más bien sus "esclavos natos", sobre los que él ejerce análogos derechos de señor y rey que Dios sobre la naturaleza. Las estrellas en cuanto "dioses visibles" se apagan por primera vez ahora. No sin razón ha denigrado Malebranche, desde esta posición cristiana, a Aristóteles por "págano"; ha achacado Schelling, que recogió la doctrina antigua de la animación universal, han reprochado también Baader, von Hartmann, Fechner, al pensamiento cristiano y a su formulación en el "teísmo", una tendencia a hacer cosa muerta y relativamente mecánica toda la naturaleza infra-humana. Esta mecanización y desanimación de la naturaleza es la consecuencia de la inserción del nuevo atributo de la "voluntad creadora" en la Divinidad puramente espiritual y de la admisión de una "voluntad



espiritual" pura en el alma espiritual del hombre, mientras que, por ejemplo, para Aristóteles la voluntad no era ningún atributo del espíritu puro ni en Dios ni en el Hombre, sino que únicamente aparece en la *conexión* del alma espiritual puramente intuyente con el ánimo sensitiva y vegetativa del cuerpo humano. La mística cristiana acosmística y espiritual del amor es, por ende, el polo opuesto a la unificación afectiva índica e incluso griega antigua con el "animal doliente" o "bienaventurado", respectivamente, del cosmos. Sólo en la esencia y la historia de los misterios y sacramentos cristianos se llegó a la unificación afectiva esencialmente vital con los intrínsecos destinos incluso del *cuerpo* del Señor —incluso con el cuerpo y la sangre misma del Señor—, con la mayor claridad en el bautismo, eucaristía, pasión, crucifixión y muerte, y ascensión a los cielos. Así es como únicamente logró también el acosmismo ético-espiritual del amor cristiano de salvación a Dios y los hombres la base vital orgánica de la unificación afectiva "mágica" con la sangre y el cuerpo del Señor bajo las especies del pan y vino. Los cuerpos naturales "pan" y "vino", transustanciados eternamente en el cuerpo y la sangre del Señor, según sagrado precepto, con la institución de la eucaristía, han venido a ser, se puede decir, los *únicos* con los que es posible aquella forma de "unión" que para el mundo antiguo era posible con el cosmos entero. Totalmente claro es también esto: el "tomar sobre sí" la cruz de Cristo el padecer "en él" el resucitar "en él", el ser exaltado "en él", son todo menos simpatía en sentido genuino. Son genuina unificación afectiva —pero fundada en el amor a la persona.

Nadie que sea razonable caerá en la profana idea, casi ridícula, de que, por ejemplo, el paulino *ἐνδύειν χριστοῦ* "revestir" a Cristo, entrar, "penetrar" en él, padecer "en" él, ser clavado a la cruz "en" él, ser sepultado "en" él, resucitar "en" él, etc., no sería nada más que tener "simpatía", digamos compasión, por Cristo, o que sería idéntico con la mera fe en que todo esto sucedió una vez en el mundo o sucedió "por mí", es decir, para mi salvación. Claro como el sol es más bien que en estas expresiones de San Pablo, ebrias de pasión y oscuras como expresiones órficas, se trata de algo total y absolutamente distinto de una mera simpatía,

de una mera comprensión o de la fe en lo que ha sido dicho (en efecto, Jesús no *podía* decir nada semejante durante su vida, ni tampoco lo dijo), de algo totalmente distinto de todos los juicios de fe— pero también de algo totalmente distinto del "seguir la pobre vida de Cristo" (en general San Pablo habla sólo muy poco de la *vida* de Cristo), a saber, de una genuina identificación de esencia y de forma (no de identificación de existencia) de la persona de Cristo con la propia persona —no en el sentido de un mero saber y "ser consciente", sino de un *volverse, transformarse, infundirse* la sustancia de la propia persona en la persona de Cristo— en suma, de un proceso óptico. Pero este "volverse" se efectúa por medio del acto de ponerse o identificarse sin reservas la propia persona (de Pablo) por y en Cristo, acto que trae consigo sin más el cojear y llevar a cabo los mismos actos reales de Cristo, es decir, justo por obra de aquella cosa tan totalmente específica y *sui generis* que San Pablo (y quizá él solo de esta manera específica, es decir, en este ponerse la propia persona por Cristo e identificarse "en" él a la vez) llama "fe" en Cristo. La "fe" religiosa es siempre y en todas partes una "fe en", nunca una mera "creencia de que", dos cosas radicalmente distintas. Y si he de decir lo que propiamente sea, pues, esta "fe en" una persona carismática, a diferencia de toda creencia en realidades materiales (el creer que...), no encuentro ninguna otra característica sino justo lo que llamamos *autoidentificación práctica* espiritual con una persona —un pleno ponerse a sí mismo *por* ella y *en* ella: la unificación de la sustancia personal, y únicamente ella, tiene luego por consecuencia la unificación en el pensamiento, la voluntad y el sentimiento— y con ella el transformarse y el infundirse el propio yo en la esencia y figura del maestro; una duradera cadena dinámica de reproducciones siempre nuevas de la figura espiritual del maestro en el material de los propios fenómenos psíquicos— comparable a la ondulación transversal en que la *forma* de la onda se extiende a partículas de agua siempre nuevas. Frente a esta unificación, como la encontramos en San Pablo, es incluso toda "*imitatio Christi*" de tiempos posteriores ya una conducta derivada e indirecta, aun cuando tampoco aquí existe ninguna clase de "imita-

ción” en sentido literal (que siempre es un proceso de fuera adentro, o sea, que empieza con el gesto o con la acción), sino un coejutar y llevar a cabo los mismos actos espirituales de la persona y sus actitudes morales— hasta tal punto, en ciertas circunstancias, que se producen también asimilaciones corporales a ellas— pero justamente de dentro afuera (piñones en las estigmatizaciones).

La *necesidad* de vivir tal “fe en” como don, como gracia, como prestada —no como logro espontáneo de la persona— es —una vez que se ha comprendido su esencia— una proposición rigurosamente analítica. El ser cogido, preso, subyugado, por la figura esencial del maestro es aquí tan poderoso, que el acto del asentimiento, que sin duda existe ónticamente en toda “fe en”, no llega en modo alguno a conciencia reflexiva. La elección por la gracia sólo es una discutible racionalización metafísico-teológica de esta vivencia fundamental del vivo origen de la fe.

Cuando San Pablo dice (Gálatas, 2, 20): “yo vivo, pero no soy yo, sino que es Cristo quien vive en mí”, tenemos ante nosotros simplemente la forma espiritual del proceso de la unificación formal mágica que empieza a fijarse dogmáticamente desde San Pablo en el sacramento de la eucaristía.

Pero vino la obra de uno de los mayores escultores del alma y del espíritu en la historia europea, que consiste en el memorable ensayo de dar unidad y traer a síntesis en un proceso vital a la mística del amor omnimisericordioso, acosmístico y personal, que ya no mira hacia abajo, sino hacia arriba, aportando por el cristianismo y fundido con el amor de Jesús, juntamente con la unificación afectiva vital-cósmica con el ser y la vida de la naturaleza. Tal fué la rara hazaña del santo de Asís <sup>79</sup>.

Lo que, aún tratándose sólo de un superficial ocuparse con Francisco de Asís y las huellas que ha dejado sobre la tierra en lo referente a nuestra cuestión, nos sorprende en seguida, es que llama “hermanos” y “hermanas” suyos también al Sol y a la Luna, al agua y al fuego, y también a los animales y plantas de toda especie— es que lleva a cabo una expansión de la emoción específicamente cristiana del amor a Dios como Padre y al hermano y prójimo “en” Dios,

a la entera *naturaleza infrahumana*; y al mismo tiempo lleva a cabo o parece llevar a cabo una elevación de la naturaleza hasta la luz y el brillo de lo sobrenatural. ¿No era esto una grave herejía, visto desde la doctrina cristiana tradicional y practicada en la historia entera del cristianismo, doctrina que había puesto a una tan enorme distancia de la naturaleza al hombre, ya como “ser racional”, pero todavía más como vaso de la gracia sobrenatural y como una familia elevada muy *por encima* de toda razón y naturaleza por obra del acto redentor de Cristo, el Hijo del Hombre y de Dios? ¿Y si no una herejía del intelecto —en este santo poco inclinado al mero “intelecto”, ciencia y escolástica— al menos una grave *herejía del corazón*? Tiene que haber muy profundas razones para que no fuese sentida así la actitud espiritual del santo, fundamentalmente nueva frente a todos los tiempos anteriores. Aunque seguramente no faltó en el contorno del santo la conciencia de la gran rareza, de la novedad y lo insólito de su actitud. Tomás de Celano llega a enunciar la frase, digna de atención palabra por palabra: “Llamaba sus hermanos a todas las criaturas, y de un modo y manera desusados, para los demás *totalmente herméticos*, penetraba con la aguda mirada del corazón hasta lo más hondo de cualquier criatura, como si ya hubiese entrado en la libertad y la gloria de los hijos de Dios”. De hecho me parece San Francisco no tener en esto *ningún* precursor dentro de la historia entera del cristianismo en occidente. La mística bernardina del amor y de la esposa es de una índole completamente distinta. En vano buscamos en ella una unificación afectiva cósmica. En el Evangelio se encuentran cosas y procesos naturales infrahumanos —hasta donde yo sé— también en aquellos pasajes que denuncian el nobilísimo y profundísimo amor a la naturaleza y la purísima comprensión de ella que tenía el Salvador, pero sólo citados como *parábolas* —como parábolas de relaciones y lazos que existen propiamente entre el hombre y Dios u hombre y hombre. Ni con mi propia busca, ni consultando insistentemente a conocedores científicos de la Biblia he logrado encontrar un *solo* pasaje que se remonte por encima de esta naturaleza parabólica y que se refiera a una unificación afectiva cósmica con una cosa natural, ni siquiera a una emoción de

amor, ni menos a un deber de amor, a la naturaleza como tal, sustantivo, autóctono, *independiente* de la acción sobre el hombre o de la consideración del hombre (o bien a la naturaleza en relación inmediata, no por medio del hombre, con Dios). Para explicar el poder del Hijo del Hombre sobre el sábado se dice, por ejemplo (Mateo, XII, 11): “¿Quién de vosotros será el hombre que teniendo una sola oveja y cayéndole ésta en sábado dentro de un pozo, no va y la saca? ¿Pues cuánto mejor no es un hombre que una oveja?” Aquí —como muestran las últimas palabras— la *parábola* es tan patente como donde se habla del gorrion que no cae del tejado sin la voluntad del Padre, o de las aves y los lirios que no se cuidan de nada y a quienes sin embargo alimenta el Padre celestial (Mateo, VI, 26-28). Pero lo decisivo es que en San Francisco no se puede seguir hablando de *mera* parábola o símbolo en este sentido. Si se intentase —como parece querer un sutil y competente investigador<sup>80</sup>— tomar la relación de fraternidad con el Sol, la Luna, el agua, el fuego, las abejas, los corderos, las chinches, las flores, las aves, los peces, etc., sentida y dítirámbicamente expresada por San Francisco exclusivamente en el sentido de que acogía en su corazón al agua, por ejemplo, “como símbolo del santo sacramento de la penitencia como medio del bautismo”; a los dos corderitos atados por las patas que a cambio de su capa consiguió le entregase un labrador que quería llevarlos al mercado para que los matasen, en relación simbólica con las palabras de San Juan Bautista acerca del “Cordero de Dios que quita los pecados del mundo”, bien pronto se terminaría con semejante interpretación, en vista de la multitud de cosas naturales con toda seguridad no simbólicas en este sentido a las que “ve hasta lo más hondo con la aguda mirada del corazón”. También Jørgensen lo hace resaltar exactamente en su conocido libro<sup>81</sup>. Esto más bien es lo nuevo, lo “desusado”, en la relación emocional de San Francisco con la naturaleza: que las cosas y los procesos naturales cobran un *sentido expresivo* propio sin relación parabólica al hombre ni en general a las cosas humanas; que también el Sol, la Luna, el viento, etc., que en rigor no necesitan para nada de un amor solícito o misericordioso, son vividos y saludados por el alma como hermanos y hermanas;

que las criaturas están referidas en metafísica solidaridad (y simplemente con inclusión del hombre) de un modo inmediato a su Creador y “Padre”, como seres existentes por sí y de un valor enteramente propio (en relación al hombre): esto es lo nuevo, lo sorprendente, lo raro, lo antijudío de su actitud. Muy cierto que —y esto parece interesar ante todo a nuestro intérprete— a pesar de ello está San Francisco “muy lejos de todo panteísmo” (incluso en la forma, de un color teísta todavía muy fuerte, propia de un Telesio, Campanella o G. Bruno). En cada cosa de la naturaleza ve su alma amante una obra del invisible y espiritual Dios creador, un trampolín de la naturaleza para elevarse a Dios, un escabel de los pies de ésta, una revelación de su magnificencia —un visible y audible “gloria” al Señor y Padre. En este sentido, tampoco es para él la naturaleza objeto inmediato de la unificación afectiva con una vida universal desprendida del Dios espiritual, ni menos identificada con Dios (como para los panteístas del Renacimiento), sino sólo un símbolo y una parábola— como con harta claridad lo expresa el Canto del Sol. En él estábamos tan lejos de la unificación afectiva índica, o unificación en el dolor, y de la unificación afectiva griega, o unificación en la alegría, como de la unificación afectiva del panteísmo naturalista y dinámico del subsiguiente Renacimiento. Y sin embargo se ha llevado a cabo en San Francisco una interpretación afectiva e intuitiva de la relación entre la naturaleza, el hombre y Dios, no sólo gradual, sino esencial y cualitativamente distinta —no comparable con nada de lo que encontramos en occidente desde los tiempos más antiguos del cristianismo, y que está en la más rigurosa oposición a todo el anterior sentimiento de la naturaleza en el cristianismo primitivo, en la patristica e incluso en la Edad Media posterior. Esto “nuevo” es difícil de traducir en conceptos —y sin embargo fácil de ver y de sentir hasta para un niño. Tres cosas me parecen esenciales. 1. La cosa natural es para él, ya simplemente por y en su existencia y esencia objetivas mismas, un símbolo, un índice, una señal, un indicador, cuyo sentido lleva al Dios persona espiritual. No, pues, sólo por “interpretación” del hombre, por conocimiento del hombre, ni mucho menos por “raciocinios” que el hombre haga; *ni si-*

quiera porque represente una parábola acerca de las relaciones de hombre a hombre o del hombre con Dios —como en el Evangelio. 2. La naturaleza no es concebida al modo de la escolástica, como un reino de cosas y fuerzas formales rigurosamente separadas unas de otras (San Francisco era un enemigo jurado de la escolástica y de su doctrina de la gradación jerárquico-aristocrática de los seres), sino como una totalidad viviente que se halla con los fenómenos visibles de la naturaleza en una relación análoga aproximadamente a la del todo de la faz humana con sus distintos movimientos expresivos: es una vida divina la que toma cuerpo en sus cosas, la que se “expresa” en sus fenómenos y procesos. La naturaleza es un *campo de expresión* de esta vida tumultuosa y una que toma cuerpo en todas las cosas naturales como manifestaciones de ella sin solución de continuidad entre sí, y la “agudeza del corazón” puede —mucho más que la mera simpatía y el amor solícito— *apoderarse desde dentro de esta vida divina de la naturaleza*. 3. Dios no es sólo vivido y pensado como señor y creador de la naturaleza infrahumana y “padre” sólo para el hombre (a través de Cristo), sino también como padre bondadoso y directo de las cosas naturales, de suerte que éstas (a través de la redención y la gracia de Cristo) entran igualmente en una relación cofilial con él, que en relación a nosotros, los hombres, tiene que ser naturalmente una relación de *fraternidad*. Pero de este modo fué plenamente quebrantada en su núcleo mismo por San Francisco la exclusivista *idea de la dominación* del hombre sobre la naturaleza, propia de judíos y romanos, que en el Evangelio no está superada, sino sólo mitigada. Más aún: cuando en cierta medida justifica, fundamenta y vivifica su interpretación y amor de la naturaleza frecuentemente con palabras de la Sagrada Escritura, me parece que lo que hace es mucho más infundir en estas palabras del evangelista un sentido más que parabólico y atribuir con frecuencia falsamente su genuina unificación afectiva a los escritores evangélicos.

Pero éste es el gran misterio de San Francisco: que a pesar de esta resurrección, preñada de consecuencias, de una genuina unificación afectiva con una vida divina intuída en su unidad y que se limita a tomar cuerpo en las cosas natu-

rales, ni la idea cristiana de Dios, ni el amor de Jesús y la “*imitatio Christi*”, exaltada literalmente en San Francisco —como se ha dicho con razón— hasta la “embriaguez de Jesús” (y hasta las llagas visibles), han resultado menoscabados lo más mínimo en su ser-personal espiritual y acosmístico, sino que justamente sobre la *base* de esta nueva unificación afectiva con la vida de la naturaleza, para su tiempo de todo punto original y “desusada”, se alzan en todo su rigor, aspereza y sequedad su fecundidad en actos incomparables —más aún, dan espíritu, por decirlo así, a aquella unificación afectiva.

Si San Francisco hubiera sido teólogo y filósofo, lo que no ha sido —felizmente para él y todavía más felizmente para nosotros—, si hubiera intentado reducir a conceptos rigurosos su visión de Dios y del mundo, que se limitó a ver, vivir y poner por obra, es seguro que jamás hubiera resultado “panteísta”; pero sí que habría tenido que aceptar en sus conceptos un tanto de “panenteísmo”. Lo que habría respondido a su visión de Dios y de la naturaleza, en su núcleo religiosa y rigurosamente cristiana, en punto a fórmulas racionales, podría precisarse aproximadamente así. El acto redentor sobrenatural de Cristo es —sin dejar de ser un hecho histórico— al mismo tiempo un proceso milagroso de índole óntico-metafísica, eternamente reiterado en la Iglesia y sus sacramentos, en primer lugar el sacramento de la eucaristía y el repetido encarnarse y hacerse hombre exactamente el ideal de una *imitatio Christi* ético-religiosa, hasta la plena identidad de forma personal de los creyentes con Cristo. Pero a este ser y proceso sobrenatural responde al mismo tiempo de la manera más estrecha —y en esto consiste su novedad— un repetido encarnarse y vivir Dios Padre en la naturaleza —como una prolongación dinámica, análoga al sacrificio de Cristo, de la creación— por obra de la cual *mora* en verdad en todas las criaturas una vida divina, de tal suerte que estas criaturas pueden y deben ser consideradas a su vez por el hombre como manifestaciones expresivas de esta vida divina— como “sacramentos naturales”, por decirlo así, como un *simbolismo* óntico-orgánico *conducente* a Dios Padre. Pero esta manera de considerar las criaturas se produce en aquella unificación afectiva con

su “núcleo” que el cristianismo histórico no conoció hasta San Francisco y que ha sido justamente lo “ipsissimum” de San Francisco, y también la fuente de su misión social, mitigación de las oposiciones de testamento y clase y misión popular caritativo-social, algo semejante, aunque en un grado mucho menor, a la lucha de Buda contra el antiguo orden de castas índico; igualmente, de su acción sobre el arte del *Trecento* (Giotto), que acabó con todas las rigideces; de su acción indirecta, que no debe apreciarse menos de lo debido, sobre la nueva filosofía de la naturaleza y ciencia natural que dieron al traste con el rígido sistema de las formas (dinámica de la naturaleza y principios del nominalismo, dos cosas que se desarrollan con creciente intensidad en las escuelas franciscanas —destruyendo finalmente la gran escolástica— aunque por desgracia *sin* el genuino espíritu del maestro).

Pero ¿de dónde procede este nuevo ingrediente panenteístico de la unificación afectiva? Prescindiendo de las irreductibles dotes y dones psíquicos del santo, tiene su indudable raíz en el movimiento *erótico* de Provenza, que toma su punto de partida de los árabes (según C. Burdach), y cuya emoción recibió así San Francisco con seguridad en su niñez y juventud, antes de las “conversiones”<sup>82</sup>. También aquí se confirma justamente que la última raíz de toda unificación afectiva es y será siempre el *eros*. El que se llamaba a sí mismo el “trovador de Dios” y hasta su muerte tarareó para sí sus queridas cancioncillas francesas de trovador, y en sus relaciones inefablemente delicadas con Santa Clara siguió teniendo en las manos el hilo de este pasado, incluso después de haberse vuelto el asceta riguroso y heroico que fué, ha logrado, con un *arte* psíquico inconsciente e involuntario sin ejemplo, despojar a la gran emoción histórica del movimiento provenzal, recibida tempranamente en su interior, de todo *peso*, de toda vinculación a la tierra y a la mujer, de tal suerte que sólo subsistió, por decirlo así, su *ritmo* libre de sensualidad y puro de materia; de tal suerte, que logró insertarse en el amor acosmístico y espiritual a Dios, a Jesús y a la persona —que es naturalmente de un origen de todo punto autóctono— en tal forma, que esta herencia cristiana se “vivificó” en una capacidad de acción

inaudita, en la misma medida en que aquella emoción provenzal se “espiritualizó” y cristianizó; pero además, completamente “funcionalizada” y con ello desprendida de su primitivo objeto —la mujer—, traspasaba igualmente con su luz la naturaleza *entera*, como clave psíquica y “ojos” nuevos para los misterios de ella. Subsistió el *ritmo* —digo; la emoción y el material de sensaciones de lo específicamente “erótico”, o sea, de la noble galantería, de la veneración de la mujer, de la humillación viril y caballeresca ante su delicada debilidad y su bella vinculación a la naturaleza perduró en el alma de San Francisco como un arte orgánico de “rendimiento” y “devoción” de su centro vital y espiritual al núcleo de las criaturas, como devoción que da eternamente sus latidos ante la vida divina en todas las criaturas.

Tampoco se trata aquí, pues, de “sublimación” —aun cuando no se tome este concepto en el tosco sentido, absolutamente inaceptable, de Freud<sup>83</sup>—, de sublimación de un sentimiento de procedencia erótica en un elevado y cristiano amor fraterno (un proceso completamente imposible en general); pero tampoco se trata de la mera expansión de un amor autógeno, acosmístico “sobrenatural” en la naturaleza infrahumana —como piensa acaso von Hildebrand. ¿Cómo concebirlo psicológicamente? Se trata de un singular *encuentro de “eros” y “agape”* (de una *agape* profundamente sumida en el *amor Dei* y el *amor in Deo*) en un alma prístinamente santa y genial; finalmente, de una forma de compenetración tan total de ambos, que representa el mayor y más sublime ejemplo de simultáneas “espiritualización de la vida” y “vivificación del espíritu” que ha llegado a mi conocimiento. Nunca más ha vuelto a alcanzarse en la historia de occidente una forma de las potencias simpáticas del alma como la que existió en San Francisco. Nunca más tampoco la unidad y rotundidad de su simultánea repercusión en la religión, la erótica, la acción social, el arte y el conocimiento. Por el contrario, la marca más general de todos los tiempos siguientes es la de que aquello que en San Francisco está dotado de unidad se descompone en una creciente pluralidad “de formas” del espíritu y del corazón, se escinde en diversos “movimientos” y en diversos campos parciales de repercusión<sup>84</sup>.

Fieles a nuestro propósito de no trazar aquí una historia, ni siquiera una teoría de los factores emocionales de la concepción del universo sino de aducir sólo algunos ejemplos de especies y formas de la simpatía descubiertas fenomenológicamente, vamos a concluir indicando brevemente en qué orden se han sucedido las más simples y más claras de estas formas. Me limito a nombrarlas brevemente y a precisar al mismo tiempo su lugar sistemático en la naturaleza humana.

1. Del Renacimiento proceden tres movimientos, de los cuales los dos primeros todavía están en relación genética con el franciscanismo, mientras que el tercero surge independiente al final del Renacimiento y constituye, por decirlo así, la sombra necesaria de la luz de los primeros. Son el platonismo erótico cristiano (Dante, Petrarca) —igualmente muy teñido por el movimiento erótico arábigo-provenzal; la embriaguez emocional de la naturaleza, propia de la filosofía panteísta de la naturaleza, y el nuevo sentimiento de la naturaleza que entra en escena con ella<sup>85</sup>; finalmente, el nuevo arte y forma del goce sexual y erótico consciente —al mismo tiempo, reflejo y desprendido de todo “fin”, pero también ampliamente independiente del estamento y lo nacional. Clara, Beatriz, Laura, Fiametta —he aquí una serie de tipos femeninos que son muy característicos de las fases emocionales del Renacimiento en este respecto; que representan especialmente lo bueno y lo malo, lo alto y lo bajo de esta gran época, pero que en conjunto no fueron posibles ni antes de ella, en la primera Edad Media, ni después de ella. Un creciente *dualismo* entre el espíritu y la vida es, en oposición a la Edad Media, el supuesto tanto de Beatriz como de Fiametta, a la vez que la base para la separación de la exaltación espiritual y de la sensualidad refinada.

2. El protestantismo significa en nuestra cuestión ante todo cuatro cosas. 1. Eliminación de toda especie de amor al prójimo y al hombre y de amor místico objetivo al Dios del campo de los *medios fundamentales* de salvación. 2. Abolición de toda especie de unificación afectiva pagana con la naturaleza y con ella poderosa intensificación de la fundamental tendencia judía y cristiana a rebajar la naturaleza al nivel de objeto exclusivo *del dominio y del trabajo* humanos. 3. Abolición de la espiritualización del *eros* por el

repudio del ascetismo extramundanal y de su ideal (monacado). 4. Prosaísmo y aburguesamiento de la relación emocional entre los sexos (máximo contraste con el Renacimiento).

3. La desaparición de la imagen organológica del mundo en todos sentidos por la marcha triunfal de la filosofía y la ciencia natural mecanicista, que hace de toda unificación afectiva una ilusión y un antropomorfismo (para Descartes incluso refiriéndose al animal y la planta —de suerte que finalmente sólo subsiste una forma de simpatía surgente entonces: la *humanidad* o el amor universal al hombre, sobre la base de una existencia esencialmente “social” de éste (aislado de Dios y de la naturaleza).

Sólo tres formas y movimientos de igual orden de magnitud conoce aún la historia moderna: son todos movimientos contra las dos grandes formas de la simpatía humanitaria y del protestantismo acabadas de nombrar. Es el movimiento romántico (también el positivismo pinal de A. Comte pertenece a él), que trata de restablecer a la vez la imagen organológica del mundo, la unificación afectiva y (con menos éxito) el amor cristiano acosmístico a Dios y al prójimo; es, además, el gran movimiento de resentimiento del proletariado, que dudando de la energía activa de toda simpatía, hace de la *lucha* en la naturaleza (utilizando a Darwin) y entre las clases el exclusivo factor de movimiento en todo el curso de la historia. Y son los grupos de movimientos directamente actuales, que sin lazos o con lazos con el gran movimiento de creación del romanticismo, quieren renovar la forma del corazón humano (círculo de Stefan George, Fechner, Bergson, fenomenología, vitalismo, movimientos juveniles).

## VI. — LAS LEYES DE FUNDAMENTACIÓN DE LA SIMPATÍA

¿Hay leyes esenciales de fundamentación entre unificación afectiva, sentir lo mismo que otro, simpatía, amor al hombre, amor acosmístico a la persona y a Dios? Creo que las hay.

A) LA UNIFICACIÓN AFECTIVA ES FUNDAMENTO DEL SENTIR  
LO MISMO QUE OTRO

Tanto en el orden de la fundamentación "intemporal" de las funciones como en el orden genético del desarrollo, me parece que la unificación afectiva "fundamenta" el sentir lo mismo que otro. Sin duda que esta proposición vale sólo para las funciones afectivas, no para los estados del sentimiento. No es, pues, que el mismo estado afectivo de A que es sentido también por B haya tenido que ser con anterioridad, ni menos con anterioridad inmediata, contenido total o parcial de una unificación afectiva. Pero sí es menester que el conjunto del sujeto cuyo elemento parcial es en el caso el sentimiento sentido también por otro, sea accesible además a una unificación afectiva por parte del mismo sujeto —que siente lo mismo o se unifica afectivamente. La unificación afectiva no necesita en modo alguno extenderse forzosamente también a todos los estados concretos del sujeto dentro del cual tiene lugar, ni siquiera a una parte determinada de ellos. Puede, pues, ser, según los casos, con todo lo viviente, con la Humanidad como un todo, con un pueblo, una familia, sin abarcar a la vez todos los estados afectivos concertos del que es sujeto de la unificación. Característicos de la unificación afectiva resultan siempre: 1. su curso subconsciente, 2. su producción automática (no libre), 3. su inclusión subjetiva y objetiva en la esfera de la conciencia vital —todos, rasgos que no valen para el sentir lo mismo que otro. Pero: es menester que la cualidad del estado que es sentido también por otro (a clara distancia al sujeto que es objeto del sentir lo mismo que él) se haya alcanzado alguna vez por medio de una unificación afectiva con el *genero* del sujeto que es objeto del sentir lo mismo que él (directamente o indirectamente, por ejemplo, mediante una unificación con alguien que se había unificado afectivamente en ocasión anterior con el mismo género), si es que ha de ser posible el sentir lo mismo que otro (que es algo más distanciado). Las cualidades de los estados que son objeto del sentir lo mismo que otro no necesitan en modo

alguno —según se ha mostrado— haber pasado por la forma de existencia de lo "vivido por sí mismo", para poder ser objeto del sentir lo mismo que otro. Pero en la medida en que estas cualidades rebasan las cualidades de lo "vivido por sí mismo" (que naturalmente resultan aquellas que de un modo más fácil e inmediato pueden ser objeto del sentir lo mismo que otro), no pueden hacerse asequibles originariamente por medio del sentir lo mismo que otro, sino que tienen que hacerse originariamente asequibles mediante una genuina *unificación afectiva*.

Es, por ende, una ley básica de toda evolución de los sentimientos, tanto en el tránsito del niño al adulto, como del animal al hombre y del primitivo al civilizado, el que encontremos en el estado rudimentario unificación afectiva todavía, mientras que en los estados de mayor desarrollo encontramos el sentir lo mismo que otro. Así, existe aún —como se mostró anteriormente— en la conciencia femenina infantil, en el "jugar a las mamás", por ejemplo, una genuina unificación afectiva de la niña con la muñeca, o de ella con la madre (se podría hablar, en el primer caso, de unificación "ecfórica"; en el segundo, de unificación "enfórica"), puesto que en el primer caso se unifica el *alter* (la muñeca) con el *ego*, en el segundo caso el *ego* con el *alter* (la madre):  $A = E$ ,  $E = A$ . Cuando juega al mismo juego la niña un poco mayor, sólo tenemos ya, por el contrario, el "sentir lo mismo que otro". Igualmente tenemos en la primitiva unificación con los antepasados todavía *unificación afectiva*, más tarde sólo un sentir la misma vida de los antepasados en el "piadoso" culto de los antepasados. Así, tenemos en el rebaño, la horda y la masa, todavía una genuina unificación afectiva, mientras que por el contrario en la "comunidad de vida" (por ejemplo, la familia) sólo se encuentra el sentir lo mismo que otro. (Los muy diversos sistemas de la venganza de sangre apenas descansan ya en una genuina unificación afectiva con el compañero de familia, de estirpe, etc., agraviado, sino ya en el "sentir lo mismo que otro" y la "representación de los demás por uno"). Así, tenemos en los misterios de la antigüedad, todavía una genuina unificación afectiva, mientras que al contrario, en el teatro, oriundo históricamente en todas partes

del misterio y la liturgia, aparecen en lugar de la unificación afectiva una unificación y un sentir lo mismo que otro de índole estética. La actitud del espectador en la tragedia antigua, culto a medias todavía, debía de representar una transición entre ambos tipos. Así, aparece en estadios posteriores del desarrollo del hijo, en lugar del amor materno instintivo y caracterizado por la unificación afectiva, el mero sentir lo mismo que el hijo, mientras que por el contrario el padre sólo de este sentir sería capaz desde el primer momento frente a su hijo. Estos son sólo algunos ejemplos, que podrían aumentarse a voluntad.

Análogamente: seguimos aún en unificación afectiva, por ejemplo, en la guerra, con nuestro pueblo que padece y con el grupo ampliado, por ejemplo, con otros pueblos en cuanto miembros del mismo círculo de cultura. Frente a ellos existen sólo el sentir lo mismo que otro y la simpatía. En general: seguimos en unificación afectiva con el grupo más estrecho, cuando con el más ancho sólo estamos ya en relación por medio del sentir lo mismo que otro y eventualmente de la simpatía.

#### B) EL SENTIR LO MISMO QUE OTRO ES FUNDAMENTO DE LA SIMPATÍA

La existencia de esta ley de fundamentación ha sido mostrada suficientemente en lo que precede y sólo necesita ser recordada en este resumen sistemático.

#### C) LA SIMPATÍA ES FUNDAMENTO DEL AMOR AL HOMBRE (*humanistas*)

Es —como se ha mostrado— la simpatía en sus dos formas, del “sentir uno con otro” y del “simpatizar con”, quien trae a nuestra conciencia en el caso particular el “yo ajeno en general” (dado antes ya como *esfera*), y a una conciencia de *realidad* igual a la realidad de nuestro propio yo. Este igual tener por real (y el juicio que *descansa* únicamente en ella) es la *base* del movimiento del espontáneo amor al

hombre, es decir, del “amor a un ser” meramente *porque* es “hombre”, porque tiene “faz humana”. El sentir lo mismo que otro todavía no da esta igual realidad. Da sólo la cualidad del estado ajeno, no su realidad. Por eso podemos perfectamente sentir las mismas alegrías y pesares que los personajes de las novelas, que las figuras ficticias de los dramas (de Fausto, de Margarita, por ejemplo) representados por el actor, pero no *simpatizar* genuinamente con ellos —mientras nos mantenemos en general en actitud estética y no de participación en la realidad, como hace al leer la colegiala. Pues la simpatía está ligada por *ley esencial* con el *tener por real* al sujeto con quien se simpatiza. Desaparece, pues, cuando en lugar del sujeto tenido por real aparece un sujeto dado como ficción, como “imagen”. La plena superación del autoerotismo, del egocentrismo tímico, del solipsismo real y del egoísmo, tiene lugar precisamente *en el acto* del simpatizar. La “realización” emocional de la Humanidad como un género tiene, por ende, que haberse llevado a cabo ya en la simpatía, para que sea posible el amor al hombre en este específico sentido.

La apretada coherencia de ambas cosas resulta evidente también del hecho de que ni el amor al hombre, ni la simpatía dependen de previas distinciones entre los *valores* positivos o negativos de los seres humanos o entre el valor de los sentimientos con los cuales se simpatiza. El genuino amor al hombre no distingue entre compatriotas y extranjeros, el malhechor y el bueno, entre valor y no valor raciales, cultura e incultura, tampoco entre bien y mal, etc. A *todos* los seres humanos abraza, exactamente como la simpatía, sólo porque son seres humanos— pero en específica separación respecto del animal y de Dios. Esto no excluye, sin embargo, que en el *amor* al hombre, en oposición a la simpatía (que puede volverse también hacia el animal), se aprehenda también a la Humanidad como sujeto de valores positivos específicos, es decir, en su relación con el animal tanto como con lo Divino— como quiera que por esencia en todo amor están dados también valores positivos. El *pathos* del amor al hombre es un *pathos* absolutamente propio y específico, en el sentido de las palabras de Goethe: “pues yo he sido un hombre y esto quiere decir ser un luchador”.



En la simpatía aún no está dado este específico *valor* del hombre sólo en cuanto hombre.

Cierto que el amor al hombre —una vez puesto en movimiento por obra de una pura simpatía— puede extender por su parte activamente y a su gusto la esfera de las funciones de una genuina simpatía, dado que los círculos de los objetos de posible simpatía se ensanchan cada vez más únicamente por obra de las experiencias que son el resultado de una activa ayuda a los demás, ayuda a la que conduce únicamente el amor, y no la simpatía, esencialmente pasiva. Pero esto no excluye que la simpatía sea en general —como vivencia y acto intencional— necesario fundamento de la posibilidad de que se produzca el amor al hombre.

#### D) EL AMOR AL HOMBRE ES FUNDAMENTO DEL AMOR ACOSMÍSTICO A LA PERSONA Y A DIOS

No es necesario gastar aquí más palabras acerca de la diferencia de íntima esencia entre el amor al hombre y el amor acosmístico a la persona espiritual de todo (cualquier prójimo en Dios, que apareció (históricamente por primera vez) en el Cristianismo. Hemos tratado ampliamente este asunto en el ensayo *El resentimiento en moral*, en *Del derrocamiento de los valores*, tomo I, 2ª ed. Pero reconocemos hoy que con arreglo a nuestra actual manera de ver en estas cosas fuimos demasiado lejos en varios pasajes del ensayo<sup>86</sup>. Nuestra tesis en aquel ensayo era, entre otras cosas, que el “moderno amor al hombre” (humanidad, filantropía, etc.) es algo que ha sido pura y exclusivamente “esgrimido” por “resentimiento” contra el amor a la patria y el amor cristiano a la persona y a Dios, o sea, que no ha sido ningún “genuino”, “autónomo” movimiento de amor con fundamento positivo y propio en la esencia del espíritu humano, sino sólo una posición de protesta y de lucha contra el amor cristiano a la persona de Dios, por una parte, contra el amor a la patria, por otra. Aún hoy tenemos, como entonces, la convicción de que la idea del universal amor al hombre con gran frecuencia *ha sido empleada* polémicamente en este sentido a base de resentimiento. También

sostenemos aún hoy que el colocar el valor del amor universal al hombre *por encima* del amor cristiano a la persona y a Dios, así como del amor a la patria, o del amor a la nación y al hombre del propio círculo de cultura, como también el colocar el valor del utópico “amor al más lejano” (Nietzsche) por encima del “amor al prójimo” es una obra de resentimiento que se limita a “esgrimir” el primero (es decir, es una transformación ideológica del odio contra lo Divino, del odio contra la persona espiritual en el hombre y su posible perfección, del odio contra la patria, contra el “prójimo”). De esta tesis no cedemos lo más mínimo. Pero es justo también sólo este colocar *por encima* el valor del amor al hombre, mas no este mismo, por su esencia y su raíz, es una obra de resentimiento. Y no él mismo, sino sólo la “idea” de él puede, pues, ser “esgrimida” contra las mencionadas formas del amor. El amor al hombre es en sí una forma de la emoción amorosa depositada como posibilidad ideal en la esencia del hombre y que por su esencia y su dirección es positiva, tanto en lo que respecta a su origen, cuanto en lo que respecta a su valor. Esto no excluye que, como todas las posibilidades esenciales e ideales de las emociones amorosas del hombre, en cuanto movimiento histórico real sólo haya resaltado poderoso y bien visible en lugares muy determinados de la historia, por ejemplo, dentro de la “humanidad clásica” cuyo ideal fué dibujado luego por las escuelas cínicas, estoicas, epicúreas; más en los movimientos humanitarios y filantrópicos del siglo occidental de las luces; en la historia de la cultura china, con la aparición de la doctrina meridional de Laotsé y su amalgama con el budismo; por último, en las modernas democracias del sentimiento, de los siglos XIX y XX.

Reconocido esto, es menester que se conceda esto otro (como la tesis propia de este capítulo): que el amor acosmístico a la persona y a Dios —con la idea inherente a él de la solidaridad de la salvación de todas las personas espirituales finitas en Dios —está *fundado* en el amor universal al hombre, por lo que toca a la posibilidad de “originarse”.

La razón de ser de esta ley de fundamentación está en que, si bien el específico yo vital y su sustrato real, el alma

vital del género hombre ónticamente sólo es la *base* que condiciona la producción en la realidad de los actos noéticos de la persona espiritual en el hombre y a la vez el “instrumento” de este centro personal, en cuanto *al orden del darse y desarrollarse* suceden las cosas a la inversa, es decir, la persona, sus actos noéticos puros y el sentido de estos actos para otro (en la comprensión espiritual pura de este sentido) sólo pueden llegar a darse cuando ya se ha tomado por medio de la simpatía la actitud real del otro yo vital, o de su sustrato, igual al yo vital propio, y el espontáneo amor al hombre edificado sobre esto *avanza* hacia capas cada vez más profundas, hasta llegar al punto en que empieza el ser-persona en el hombre, por decirlo así. Para llegar a descubrir y hacer *patente* para el amor a la persona que sea posible en un sujeto la *plenitud* de centros personales espirituales individuados en sí existentes en la Humanidad como un todo, aunque sólo sea desde el punto de vista de su existencia, y no pasar por alto sin razón (culpablemente) a nadie, es, pues, un universal amor al hombre necesario, más aún, absolutamente indispensable; es decir, es indispensable para ello aquel amor al hombre que, fundado en la simpatía indiferente al valor, todavía no hace ninguna diferencia de valor, o diferencia en la preferencia amorosa, entre hombre y hombre. Es lo que prueba hasta la evidencia la contrapartida. En tanto los hombres, como posibles objetos de amor y odio, son (antes del origen del universal amor al hombre) divididos aún en “amigos” y “enemigos”, libres y esclavos de nacimiento (en el sentido esencial de Aristóteles, no sólo en el de la procedencia y la sangre y de las instituciones jurídico-políticas históricamente dadas), y en tanto estén aún moralmente sancionados y *prescritos* el amor a los amigos, el odio a los enemigos, el respeto a los libres, el desprecio de los esclavos, sólo puede llegar a darse el centro personal del otro en el caso del amigo, *no* del enemigo, en el caso del libre, no del esclavo (cuya voluntad está “en el amor”, según la certera expresión aristotélica). También el amor al centro personal individual, que es una nota esencial del amor cristiano a la persona espiritual —cierto que como amor al centro personal individual de todo hombre— supone el amor al “ejem-

plar” del hombre, a diferencia rigurosa del amor universal al hombre, que se limita a abrazar a cada cual como ejemplar del género “hombre”. Es, pues, el amor universal al hombre quien señala y limita primero el lugar y el alcance del *posible* amor a la persona.

Es en el amor espiritual a la persona donde por primera vez aparece la nueva ley esencial, según la cual, este amor, remontándose por encima de la mera *existencia* dada de la persona ajena —ya no depende originariamente por modo puro y exclusivo de los actos espontáneos del que la ama o comprende, sino también del libre *arbitrio* de la persona que se trata de amar o comprender espiritualmente. Las “personas” no pueden ser comprendidas ni conocidas (en el llevar a cabo los mismos actos espirituales que ellas), sin que ellas mismas se *abran espontáneamente*. Pues las personas pueden también “callar” y ocultarse. Las exteriorizaciones expresivas automáticas (involuntarias) en cuanto tales, como fundamentos del conocimiento sólo alcanzan hasta el contenido del específico yo vital y psíquico del hombre, pero no hasta el conocimiento y la comprensión de los actos noéticos de su persona. El lenguaje (pero por ende también el posible callar y disimular), es, pues, esencial para la aprehensión del contenido de la persona. La vida psíquica del animal es en este sentido plenamente transparente en principio para el hombre (como quiera que suceda *de facto*) —la persona espiritual del hombre no lo es. Ésta puede cerrarse o abrirse. Pero una condición esencial para la mera posibilidad de que se franquee es el puro amor recíproco al hombre, que es una consecuencia esencial del espontáneo amor al hombre, con arreglo a la ley esencial, expuesta en otro lugar, “*ceteris paribus* y sin especiales razones que lo “impidan”, el amor engendra un amor recíproco de la misma índole”<sup>87</sup>. Por consiguiente, también la posible expansión de la individuación de la persona ajena, hasta llegar a ser una individuación concreta por obra de un libre franquearse de la otra persona, está necesariamente vinculada al universal amor a la persona sentido espontáneamente por el sujeto amante de la persona hacia un ser humano determinado.

Lo que enseñan las relaciones esenciales de fundamenta-

ción no hace sino *confirmarlo* la historia. El amor cristiano a la persona, por ejemplo, sólo fué *realiter* posible sobre la base de la "*humanitas*" propia de los últimos profetas y de la antigüedad clásica, que había empezado por destruir en procesos históricos sobremanera complicados el orden del amor al amigo y del odio al enemigo, del respeto al libre y del desprecio al esclavo, que había sido el del antiguo mundo greco-romano.

Como, en fin, el amor acosmístico a la persona está en una conexión de sentido esencial y necesaria con el teísmo, es el universal amor a la persona una condición esencial para el amor a Dios, en la medida en que éste es algo más que un "*amare Deum*", conocido ya por Platón y Aristóteles, a saber, un "*amare in Deo*", y en el grado en que es vivido y pensado como teniendo por condición un previo amor de Dios al hombre. Pero sobre este punto se ha dicho ya lo necesario en el citado ensayo sobre el resentimiento como también en mi libro *De lo eterno en el hombre*, tomo I.

## VII. — LA COOPERACIÓN DE LAS FUNCIONES SIMPATÉTICAS

(UNIFICACIÓN AFECTIVA, SENTIR LO MISMO QUE OTRO, SIMPATÍA, AMOR AL HOMBRE, AMOR ACOSMÍSTICO A LA PERSONA)

Obtenido —como lo hemos intentado aquí— un conocimiento del conjunto de todos los actos y funciones intencionales emocionales y de conocimiento del valor; apreciada la significación metafísica tan radicalmente diversa de tales fuerzas, y mostrado por la teoría de las concepciones del mundo y de los *ethos*, cómo el marco de leyes ideales *a priori* que encierra estas fuerzas se ha realizado históricamente, a través de los grandes movimientos históricos, en diversos círculos y edades de la cultura, tan pronto con la parcial preferencia por una como por otra variedad de las fuerzas esencialmente distintas<sup>88</sup>; y después, también, de tener idea de las leyes de fundamentación acabadas de lograr, es posible trazar una imagen del "recto" *ordo amoris*

normativo (idealmente normativo, no imperativamente normativo) que descansa en estas fuerzas. Semejante "imagen" es de singular importancia para la ética y toda suerte de pedagogía —naturalmente, sólo para la formación del "corazón". Aquí, solamente unas indicaciones sobre el punto.

1. Ante todo, necesitan desarrollarse todas las fuerzas del corazón, no sólo las de ésta o aquella especie distinta, si es que ha de llegar a la plena humanidad, idealmente posible, en el hombre. Y esto, ya sencillamente porque, como se ha mostrado, existe en un orden fijo de fundamentación entre los actos y funciones emocionales, o sea, que la fuerza de valor más alto y a la vez menos general por su esencia entre los hombres, no puede desarrollarse plenamente si no está plenamente desarrollada la de valor más bajo, pero más general. Desaparecida para un individuo o para toda una época de la cultura la unificación afectiva vital-cósmica desarrollada con grandiosa parcialidad por indios y griegos, o si se piensa que no es una "real y verdadera" fuente de conocimiento metafísico de ciertas facetas del universo existente en sí que sólo así pueden alcanzarse, antes bien se la tiene por superada en su sentido y valor cognoscitivo por la "ciencia", o por el cristianismo o por la humanidad. se cortan asimismo prístinas raíces y fuentes de alimentación de todas las formas "más altas" de la vida emocional en el reino de la simpatía. Se comprende que la ciencia de la naturaleza tenga que "cerrar" artificialmente la unificación afectiva vital-cósmica y que prescindir de los datos objetivos que ésta da. Pero esto no estriba en que esta unificación afectiva no sea una justificada fuente de participación cognoscitiva en el ser y el curso de la naturaleza, sino en que el principio de selección con que la ciencia de la naturaleza muerta y viva escoge los datos primitivos —entre otros principios de selección— es también el principio de la "fijación del fin técnico" de lograr una imagen simbólica de la naturaleza que hace de esta última algo dirigible y dominable— al lado de la verdad de la imagen (su coincidencia con la realidad) y dentro de los límites de esta verdad. La naturaleza dada en fenomenológica plenitud sigue siendo, a pesar de esta manera necesaria, bien que artificial, de conducirse la ciencia, exactamente un ingente

conjunto de campos de expresión de actos vital-cósmicos, dentro del cual poseen todos los fenómenos un *sentido* amecánico y supramecánico, comprensible por medio de la universal mímica, pantomímica y gramática de la expresión y que refleja las internas mociones de la vida universal. Esta comprensión emocional de la naturaleza y la ciencia coexisten cada una por su *propio* derecho y deben ser traídas a unidad en la metafísica filosófica. Infantil y primitivo no es aquel que rinde acatamiento a la unificación afectiva vital-cósmica como genuina fuente de participación en el ser, sino aquel que esgrime esta unificación y la ciencia una contra otra (con “pueril” ignorancia de sus esenciales límites). Subsiste, por el contrario, la fundamentación del modo científico de considerar las cosas sobre el vital-cósmico en cuanto que, sin el “sentido” y “valor” positivo que la naturaleza presenta sólo en la unificación afectiva vital-cósmica, no “valdría” la pena de dominarla sólo en la unificación afectiva cosmovital, no saldría la pena de dominarla, y ya simplemente por esto sería el intento de pensarla como dominable (idealmente) de un modo mecánicoformal un intento de suyo *sin sentido*. Por ello todo nuevo descubrimiento científico de una región del mundo empieza también históricamente por la unificación afectiva con ella, y el “amante” entusiasta tiene siempre que preceder necesariamente al “conocedor”, según he corroborado con ejemplos en otro lugar<sup>89</sup>.

La idea exclusivista del “sólo dominar” el hombre sobre la naturaleza, oriunda históricamente del judaísmo, que a pesar de todos los movimientos en contra debidos al cristianismo primitivo, al franciscanismo, a Goethe, a Fechner, a Bergson, a la filosofía natural del romanticismo, resulta cada día más un axioma del *ethos* del mundo occidental, por decirlo así, y que ha acabado teniendo por una de sus consecuencias la elevación del mecanicismo y de la naturaleza al rango de lo absoluto por el materialismo, tiene, pues, que ser quebrantada en principio con vistas al porvenir. Tenemos que volver a aprender a mirar a la naturaleza igual que Goethe, Novalis, Schopenhauer, como en el “pecho de un amigo”, y tenemos que limitar la consideración “científica” *mecánico*-formal de ella, tan altamente necesaria para

la técnica y la industria, a la actividad profesional, “artificial”, del físico, el químico, etc. La educación del hombre (incluyendo la de su corazón) ha de preceder a toda actitud “científico-profesional” frente a la naturaleza como un adversario que dominar. Por tanto, tenemos que volver a desarrollar —pedagógicamente— justo en primer término la unificación afectiva vital-cósmica y despertarla de nuevo del sueño en que está en el hombre occidental de la sociedad de espíritu capitalista (con la imagen del mundo inherente *por su esencia* a este espíritu: un universo de cantidades susceptibles de movimiento). Hay que sacudir resuelta y totalmente el enorme error de creer que toda unificación afectiva vital-cósmica se reduzca a una proyección afectiva de específicos sentimientos humanos “dentro” del animal, de la planta, de lo inorgánico, es decir, a mero “antropomorfismo”, o sea, en principio a una *ilusión* acerca de la realidad. Antes bien, es el hombre, en cuanto “microcosmos”, un ente que, pues, lleva en sí realidades de todas las *especies esenciales* del ser, él mismo es *cosmomórfico*, y en cuanto ente cosmomórfico, posee también fuentes de conocimiento para todo lo que contiene la esencia del cosmos. Prescindiendo de los modelos en esto, que poseemos en los movimientos del espíritu occidental de esta índole y que se mencionaron ya varias veces, se trata especialmente también aquí de promover poco a poco una mutua compenetración del *ethos* asiático (en particular, del indico) y del occidental, en el sentido de que el Asia aprenda a desarrollar el amor acosmístico de Occidente a la persona en Dios y la *humanitas* y nosotros, los occidentales, a desarrollar en nosotros la unificación afectiva vital-cósmica.

Si falta esta unificación afectiva de los hombres con la naturaleza entera, queda el hombre arrancado a su grande y eterna madre en una forma que no responde a su humana esencia. Con respecto al animal y a la planta le parecen a semejante *ethos* el amor y el cuidado sólo obligados en la medida en que la rudeza o la crueldad manifestada contra ellos podría exteriorizarse también contra el hombre. No se concede que tenga un *valor propio* el amor a la planta fundado en la unificación afectiva con su impulso vital, ni un valor propio el amor al animal fundado en la unificación

afectiva con su vida y el simpatizar con sus sentimientos. No es para admirar, pues, que este "amor al hombre" arrancado a toda unificación afectiva cósmica se revele caprichosamente destructor contra la naturaleza orgánica entera, como ha sucedido en el industrialismo de la edad capitalista, especialmente del alto capitalismo, asolador y destructor de la naturaleza orgánica, con espanto de todos los conocedores de aquello de que se trataba. Ni es para admirar que ya no se reconozca, igualmente, el rango más alto de los "valores vitales" (también como valores vitales humanos) con respecto al máximo, incluso, de los valores de productividad y utilidad (producción de una provisión máxima de bienes materiales de la civilización); ni tampoco se reconoce el valor positivo, aunque no más alto, sino más bajo, pero necesariamente fundamental, de los valores vitales, con respecto a los valores espirituales de la cultura <sup>90</sup>. Pues es en conclusión una vida y un valor de la vida el que abarca todo lo viviente. Con necesidad basada en leyes esenciales, no puede el retroceso de la unificación afectiva vital-cósmica dejar de concluir dañando también al amor al hombre y a la simpatía hacia el hombre en cuanto hombre; al menos, hasta donde se refieren al bienestar vital del hombre y al bienestar de los grupos vitales específicos (comunidades de vida) entre los hombres, en primer lugar la familia. La misma dominación de la naturaleza y "ciencia" puesta al servicio de esta dominación resultan *sin sentido* cuando la aplicación de la última a la técnica y la industria no se orienta hacia el hombre, y hacia el hombre incluso meramente en cuanto *ente vital*, como fin. Únicamente el crecimiento de los bienes de valor espiritual de la cultura y la formación espiritual de la *persona* en el hombre, y los bienes religiosos y santos, pueden en virtud de un derecho autóctono servirse del hombre como ente vital, para crecer incluso a costa suya. Los bienes de lo útil y lo agradable no deben hacerlo nunca jamás. Están, en efecto, subordinados ya a los meros valores vitales del hombre. Así, impera una grande y terrible lógica —terrible en su férreo encadenamiento— en la moderna decadencia <sup>91</sup> de la historia occidental desde el fin de la edad humanitaria; la propia idea del humanitarismo de ésta ha sido un tardío

destello de las épocas de unificación afectiva vital-cósmica y de una visión orgánica del mundo. Principalmente han tenido que caer bajo las ruedas del rígido carro de la civilización utilitaria la mujer —y en particular la mujer femenina— y el niño —en particular el niño infantil—, es decir, los seres que más enlazan aún al "*homo sapiens*" con la naturaleza. El niño no está sólo ahí "para" llegar a adulto, sino que la niñez tiene un insustituible valor propio. El destino del adulto está prefigurado en la vivencia de la niñez. La mujer no está sólo ahí a los fines de una civilización intelectual hiperviril, como servidora y preparadora de las arbitrarias actividades de la naturaleza del varón y su propensión a sobreestimar la productividad, sino que encierra un valor propio, un puro valor de ser, en la fuerza de unificación afectiva que le es peculiar por obra de su innato instinto maternal y que rebasa con mucho su función biológica —determinando *ceteris paribus* un natural "derecho" sobre el hijo. Tan sólo la mujer como ente de cultura y como guardiana de bienes religiosos (en especial la "monja" en el amplio sentido del término) puede y debe renunciar a este "derecho natural" y pretensión "libremente", es decir, *no* forzada por puras circunstancias económicas y las llamadas "necesidades" de la civilización utilitaria y de su "progreso". En general, deben y pueden sacrificarse la vida y los valores vitales de toda índole, primero, a valores de una vida más noble en cada caso; segundo, a valores puramente espirituales y religiosos y sus bienes; pero nunca debe realizarse semejante sacrificio a favor de valores de utilidad, ni siquiera a favor de la "ciencia", en la medida en que la ciencia está a su vez sometida al principio del fin técnico. Hay el "mártir" de la filosofía como de la "gaya ciencia" y el mártir de la fe, que con motivo despiertan la admiración. Los mártires de la "ciencia" no son sublimes, sino cómicos. —Dondequiera que vuelva a estar viviente el movimiento de la unificación afectiva cósmica, a él se adherirán de suyo determinados movimientos prácticos, por ejemplo, de protección a los animales, contra la vivisección, de protección a las plantas y de conservación de los bosques y protección de los "paisajes" (es decir, de ciertas unidades de expresión de la naturaleza); y estos movimientos se en-

cuentran unidos por leyes esenciales con todos aquellos movimientos político-sociales que también dentro del círculo de lo humano exigen la decidida realización del *axioma ético* que afirma la solicitud por las condiciones de una reproducción y lo más favorable de la especie humana, del desarrollo vital de los pueblos y de la conservación de su bienestar vital, o sea, de la salud de la raza y del pueblo, en sentido físico y psíquico, de la conservación de la familia, de la protección a la mujer y al niño — y todo lo demás que pueda entrar en cuenta aquí— ha de preceder *incondicionalmente* a la preocupación por una máxima provisión de bienes materiales y riqueza. Toda inversión de este orden de valores descansa en un resentimiento de los vitalmente ineptos y representa un *ethos* corrompido. Fué para mí una alegría haber encontrado esta idea desarrollada ampliamente por mi ensayo sobre el resentimiento en el eminente filósofo y sociólogo inglés Bertrand Russell, que en sus *Principles of social reconstruction* (1920, 6ª ed.), capítulo cuarto, titulado *Propiedad*, la enuncia así: “Sólo quisiera mostrar cómo la adoración del dinero es tanto la consecuencia como la causa de una disminución de la fuerza vital y como podrían ser modificadas nuestras instituciones para aminorar la adoración por el dinero y elevar la fuerza vital general”. Y poco después: “Las exigencias de la naturaleza no valen nada en comparación con el dinero. No es visto como singular dureza el que una mujer reciba por única experiencia amorosa las prudentes y limitadas atenciones de un hombre que perdió su capacidad para las pasiones en los años de una prudente continencia o de bajas relaciones con mujeres que no respetaba. La mujer misma ignora que es una dureza. Pues también a ella se le enseñó prudencia, por temor a descender en la escala social, y desde su más temprana juventud se le imprimió la idea de que los sentimientos fuertes no son convenientes para una mujer joven. Así se unen ambos para ir por la vida con pleno desconocimiento de todo lo que merece saberse. Sus abuelos no fueron retraídos de las pasiones por el temor al fuego del infierno, pero ellos lo son por el más pavoroso miedo de desempeñar en el mundo un papel inferior”.

En el desarrollo de la facultad de unificación afectiva

vital-cósmica desempeña un papel decisivo la unificación afectiva con la corriente de la vida universal, que despierta y tiene lugar ante todo recíprocamente entre los seres humanos como unidades vitales. Pues parece ser justamente una regla (no comprensible ya por otra cosa que por sí misma) la de que tampoco la actualización de la facultad de unificación afectiva cósmica puede tener lugar directamente, frente a la naturaleza extrahumana, sino que está ligada como a un término intermediario a la unificación afectiva de hombre con hombre cuyas principales formas hemos descrito en lo anterior. La puerta de entrada a la unificación afectiva con la vida cósmica es la vida cósmica allí donde más cercana y afín es al ser humano: en el otro ser humano. A quien no haya conocido nunca —es indiferente cómo— la embriaguez dionisiaca de la unificación afectiva de ser humano y ser humano le estará por siempre cerrado el lado dinámico de la naturaleza (la *natura naturans*, en oposición a la *natura naturata*, con la cual se ocupa solamente la ciencia natural y el conocimiento simbólico de la naturaleza). Cientos de veces —y sin embargo, ni de lejos todavía con exactitud y rigor bastante— se ha descrito la profunda alteración, más aún, sustitución de la imagen de la naturaleza y del mundo que se produce con las fases periódicas del crecimiento y el envejecimiento del hombre como ser vivo. Poseemos considerables indicios de una fenomenología de la imagen infantil del mundo (y del alma), ya mucho menos de una fenomenología de la fase de la pubertad, y casi nada serio de la fenomenología de las edades posteriores de la vida y de la senectud.

Ya con la fase de la pubertad empieza una alteración de la imagen de la naturaleza que se puede llamar una súbita *vivificación* de todos los fenómenos naturales. Estos cobran un nuevo e intenso carácter expresivo. La naturaleza misma parece dar respuesta a los informes, caóticos anhelos que con cambiantes modalidades empiezan a agitarse ahora en el niño. La naturaleza se torna como llena de mil fuerzas dinámicas que provocan ya una angustia desconocida antes, ya un entusiasmo que era igualmente desconocido y parece “nuevo”. Tampoco aquí dice absolutamente nada la teoría de la unificación por proyección afectiva, tan nada como

dice para comprender el animismo prehistórico de los primitivos. No se trata sólo de un nuevo modo de vivir la naturaleza, se trata también de un vivir una nueva naturaleza. Resalta plenamente por primera vez el lado dinámico de la naturaleza — todo “nacer”, “crecer”, “formal” en oposición a la existencia acabada en el tiempo y el espacio. Edades enteras pueden ostentar este sello, por ejemplo, los primeros tiempos del renacimiento, que en una elocuente, pero con mucho insuficiente todavía, caracterización por su esencia erótica, ha llamado certeramente W. Sombart la “edad de la pubertad” del moderno amor sexual occidental<sup>92</sup>; este rasgo se halla en este tiempo ligado del modo más estrecho con la germinación del *nuevo sentimiento* para la naturaleza según nos lo ha descrito tan finamente Jacobo Burckhardt en su *Cultura del Renacimiento* — e indirectamente con la aparición de las nuevas filosofías naturales de Nicolás Cusano, G. Bruno, Campanella, Vico, Telesio. Mas pubertad significa una preparación de aquella unificación afectiva entre seres humanos dentro de la unidad de la vida universal que con arreglo a la causalidad del desarrollo biológico tiene en el acto sexual por amor su natural fin y término; es decir, en el único caso de normal unificación afectiva *recíprocamente* humana con la vida universal que pudimos encontrar antes. Y aquí nos hallamos, de hecho, a la puerta de toda unificación afectiva también en el cosmos y con el cosmos.

A quien por necia gazmoñería, o cualquier otra razón, desconociere que en el acto sexual por amor se abre para el hombre civilizado, sin duda no un conocimiento, pero sí una fuente de materia para un conocimiento posible — de índole metafísica—, que o no es reemplazable en general para él, o lo es sólo muy deficientemente (a saber, por las vivencias de las masas), y que en él como vivencia se halla la clave natural para toda unificación afectiva vital-cósmica, le negaría la seriedad necesaria que merece esta cuestión. Sin duda no en el “impulso sexual”, que sólo representa la técnica del *eros* en los “animales” bisexuados, pero sí en el “*eros*” está el “foco” (como dice felizmente Schopenhauer) de todo impulso vital también del hombre — impulso que muy falsamente identifica con una “voluntad ciega” Scho-

penhauer, el cual sólo en el punto indicado tiene sin duda razón en su “metafísica del amor sexual”. Este “foco” no está en el apetito, el hambre y la sed — como piensa Marx—, ni tampoco en el impulso de poder y dominación— como pensaba Nietzsche.

Y así, pues, decimos: esta significación *metafísica*, que es la que corresponde, que sólo le quita un pequeño segmento de la historia de occidente, pero que le ha atribuido el coro acorde del resto entero de la Humanidad culta, hay que devolvérsela a la idea del acto sexual. Esta significación y este sentido le corresponden prescindiendo *totalmente* del placer sexual que es su incentivo fenómeno concomitante en la conciencia, pero también prescindiendo no menos totalmente del sentido finalista, biológico objetivo, de la reproducción, y mucho más del designio subjetivo de engendrar y de conservar, aumentar o mejorar cualitativamente la Humanidad. El verdadero principio destructor de la recta regulación de las relaciones sexuales y de la reproducción cuantitativa y cualitativa en el moderno occidente, el punto de partida de todos los errores y todos los extravíos en estas cosas, es, para nosotros, la *degradación metafísica* del acto sexual, que estriba en una alternativa que estableció aquí por primera vez la moral finalista del primitivo judaísmo, que por desgracia ni siquiera el cristianismo histórico de las iglesias y no de las iglesias, de todos los matices, ha sacudido sino sólo deficientemente, y que con la evolución que ha traído al matrimonio burgués y a la burguesa prostitución no ha sido ya nunca revisada. La alternativa del primitivo judaísmo dice: la esencia del acto sexual reside en su fin; y este fin es la reproducción o el placer sexual. Ahora bien y ante todo, no reside la “esencia” absolutamente de ninguna cosa en su “fin”. La esencia de la pena, por ejemplo, que es la expiación, no tiene nada que ver con el fin para la consecución del cual puede ser la pena *empleada* (por ejemplo, la protección y defensa de la sociedad, la intimidación, la corrección, etc.). Ya por esto sólo es tal concepción errónea. En segundo término, el acto sexual en cuanto tal no pertenece a las llamadas acciones teleológicas, sino que representa una acción expresiva — no esencialmente distinta de las variadas acciones expresivas de la ternura y

del amor, como el beso, la caricia, etc. Determinando en los animales aún esencialmente por el instinto y produciéndose automáticamente dadas ciertas combinaciones típicas de estímulos, ligado además con un ritmo cronológico al curso de las estaciones por las épocas de celo, no se ha hecho en el hombre voluntario el acto sexual mismo lo que es esencialmente imposible—, sino sólo el permitir o no permitir la voluntad racional que tenga lugar. Por esto todo intento de hacerle a él mismo voluntario e intencionado, más aún, ya toda suerte de atención voluntaria más intensa a las manipulaciones necesarias en él, impiden, como se sabe, su producción, dañando la potencia psíquica para llevarlo a cabo. También el ritmo natural se ha borrado muy considerablemente en el hombre, aunque no abolido por completo, como han mostrado las investigaciones sobre ritmos de la vida hechas por Fliess, Swoboda y otros. En particular, y debido ya a la producción y destrucción mensual del huevo, pero sobre todo a su esencia entera, más profundamente vinculada a la marcha de la naturaleza, sigue la mujer ligada a este ritmo con mucha más fuerza que el varón, más voluntario, más consciente, más alejado de la naturaleza. Esta naturaleza esencial del acto sexual también en el hombre no caduca, naturalmente, por el hecho de que la acción expresiva, en sí instintiva y automática, del acto sexual, puede presentarse en el ser humano, que tiene un espíritu y una voluntad, como un *todo* al servicio de “fines” elegidos deliberadamente. Así también el actor, por ejemplo, pone movimientos expresivos automáticos al servicio del “fin” de la representación artística. También el placer sexual y la generación *pueden* ser estos fines. Pero en modo alguno “deben” serlo éticamente. El “placer sexual” no debe ser fin de la intención, antes sólo como fenómeno concomitante de la expresión amorosa, y no como designio y fin, es de aquella profundidad y embriagadora potencia que contribuye a producir el genuino sentimiento de pasión y unificación. Cuando el placer sensual es fin de la intención idiopáticamente, falta en todos los casos y total y absolutamente el fenómeno de la fusión y unificación afectiva. La pareja se convierte en medio de un goce autoerótico. Pero tampoco “debe” la generación ser el “fin”: ya por la sim-

ple razón de que usar a otro ser humano como medio para un fin de esta esfera es doblemente inmoral, y porque además el *término objetivo* natural (no “fin”) del acto sexual, primero, no está por su esencia a la disposición de posibles intenciones, pero, además, el fin natural se alcanza de un modo tanto mejor cualitativamente, cuanto *más* la elección, guiada por el amor, de la pareja determina —*ceteris paribus*— la dirección del acto sexual y el amor encuentra en éste simple *expresión*, es decir, al mismo tiempo cuanto *menos* la generación es fin de intención subjetiva. El acto sexual sigue aquí la regla absolutamente general según la cual todos los movimientos expresivos automáticos, y no menos todas las acciones instintivas, son, no favorecidos en la consecución de su término natural objetivo, sino destruidos y desviados de su verdadero término natural, por la intención espiritual subjetiva del “querer”, incluso ya de la atención. Pero todavía más decisivo es lo ya mencionado: que la producción de seres humanos por los seres humanos, en el sentido de un fin de la voluntad, es un completo *contrasentido* en un triple sentido. Primero porque ya la concepción no se diga el parto del fruto en sentido positivo, no están en absoluto a merced del hombre. Tan sólo la posibilidad de impedir estos procesos naturales está sometida a la voluntad y la conciencia. Segundo, porque el hombre ni siquiera corporalmente es un simple efecto de sus padres, sino que —prescindiendo de los valores y disvalores que le son transmitidos en la herencia directa e indirecta y que tienen sus raíces causales en la cadena *entera* de los antepasados— debe en último término y metafísicamente su existencia, como todo organismo, a un acto *creador* de la vida universal, a un acto para la existencia del cual la acción de engendrar y todos los procesos anejos a ella se limitan a ser las *causas ocasionales* físicas. La concepción del organismo como un “Estado celular” ha conducido también aquí a un error profundo. Cada ser humano es, también corporalmente, un “individuo” en absoluto nuevo, original, que sólo en el sentido de una consideración estadística, y a causa del sustrato material que es el cuerpo humano, presenta los mismos órganos y procesos que otro ser humano. Es la gallina quien es antes que el huevo —el todo antes



que la parte. Este producto en cada caso *original* de la vida universal, respecto al cual la generación por medio de dos sexos sólo representa una técnica de la naturaleza, este producto del *eros* creador de cuerpos vivos y de vida, de la verdadera "vida" en el universo, está *completamente* fuera del alcance del "querer" humano, incluso de una simple causalidad por obra de los seres humanos en general. Siempre resulta el hijo un *presente* de la gran potencia natural del *eros* mismo y de su sublime y jocundo juego demoníaco. Pero sí hemos de admitir, después de todo lo dicho, que la mutua unificación afectiva con el fondo y el medio común de la vida universal misma es el único correlato psíquico verdadero y completo que tiene en la conciencia del acto óptico-metafísico de ascender un nuevo individuo corporal de las profundidades metafísicas de la vida. Es, en efecto, esta secreta participación instintiva de los progenitores humanos en esta tendencia proto creadora de la vida universal, lo que en el acto sexual humano y a través de él se pone en trance de manifestarse en un nuevo producto (dentro de la esfera del mundo inorgánico *terráqueo*), lo que se da a conocer conscientemente y se hace saber en el *sentimiento* de unificación y fusión, en la inmersión fenoménica de ambas partes en la gran madre primitiva de todo lo viviente y su purpúrea noche. Es un misterioso entrar en contacto con la vida universal misma, que tiende a producir ópticamente, los dos que afectivamente se unifican. ¿Y qué es entonces el amor *sexual* que arrastra a ambos sexos uno hacia otro y que encuentra justamente su expresión definida en el acto sexual? Seguramente no —como pensaba Schopenhauer— una emoción con que el "genio de la especie" obliga como un látigo a llevar a cabo la oscura y discutida obra de la mera reproducción<sup>93</sup>. Pues ¿qué fuera una mera conservación de la especie sin su elevación y ennoblecimiento? Y ¿por qué habría necesitado del *amor* sexual, a diferencia del mero *impulso* sexual, para cuidar meramente de la conservación de la especie? También el acto del sensual, que persigue idiopáticamente el fin del placer, y el acto sexual, archiburgués, que en el lecho conyugal se acuerda del "heredero" de la casa, corte, riqueza, esto es, de un nuevo "servidor" de cosas, de un ser

humano nuevo para cosas viejas y la administración de ellas, trastrocando las tablas de valores, del mismo decoro incluso todavía más que el mero sensual, quien busca al menos algo tan *humano como el placer*, también *estos* actos vacíos de amor "conservan" no menos bien la especie. Pero se limitan a reproducir, mientras que el *amor* produce. "Conservan" la especie como "material humano" para la economía, la industria, la guerra, etc. Pues el *amor* sexual no es ninguna otra cosa que aprehensión emocional de valores (en forma de anticipación) con respecto a las probabilidades más favorables para la *elevación* cualitativa de la Humanidad. Es, por decirlo así proyecto emocional de "posibles" seres humanos "mejores" como entes vitales que aquellos que sólo "son". Más, es anticipativo contacto con el *eros* mismo de la vida universal, que está tendiendo y aspirando siempre a producir algo nuevo y mejor y más bello que lo que "es". El amor es siempre y en todas partes movimiento creador de valores, no reproductor de valores. Lo es también allí donde se trata de la producción o la mera reproducción del *hombre* como sujeto y autor de toda historia. También allí donde el amor resulta de hecho infecundo —por las más variadas razones, como muerte, desobediencia de los mecanismos materiales a cuyo funcionamiento está enlazada, la concepción y el alumbramiento del hijo, enfermedad, etc.—, fué al menos el bello y noble *esfuerzo* por llegar al ser humano vitalmente *mejor*. El *amor* en cuanto tal, como pura función, jamás yerra ni jamás se engaña — si el hombre no se engaña acerca de su existencia, o de su autenticidad, o de su objeto. Ni siquiera yerra ni engaña allí donde, en el sentido de los profundos, pero muy parciales *Fragmentos sobre el amor*, de J. Simmel, quisiera existir por y para sí mismo como "sentimiento puro" y se limita a utilizar inteligentemente la diferencia biológica de los sexos y sus automáticas tensiones para existir por y para sí y resplandecer en las almas. Pues aquí se limita a haber caído en una "situación" terrena, en una combinación, por ejemplo, con una tendencia racial vitalmente decadente que le *manda* ser infecundo justo porque *en cuanto* amor quiere el ser humano "mejor", el cual —pues es imposible en este caso— siquiera como pura "anticipación" sigue al menos

impidiendo y deteniendo a los hombres para que no se reduzcan a "reproducirse", es decir, a prolongar la vida de su disvalor racial hasta las lejanías de la Humanidad futura. Pero tenemos que rechazar el hacer como Simmel la norma de este "caso" negativo —que sólo es un "caso límite" del amor—, en vez de la excepción límite que confirma nuestra regla. La idea de Simmel, de que así como el arte, el conocimiento, el derecho, surgieron originariamente tan sólo de exigencias e impulsos vitales y han permanecido durante siglos a su servicio (en sentido objetivo), pero que luego, mediante un "giro", la vida y sus energías, a la inversa, han entrado al servicio de estos valores espirituales (por ellos mismos), así también el amor sexual, en el curso de la evolución, y sin exceptuar el beso ni el acto sexual, estaba originariamente al servicio objetivo de la reproducción, mas luego se ha emancipado hasta adquirir un valor propio y colocar la vida a su servicio, esta idea es demasiado simple y demasiado "ingeniosa" para ser también verdadera. Esta idea ha sido también defendida *vice-versa* por representantes de la llamada racionalización de la voluntad de reproducción, por ejemplo H. Grotjahn.

Pero estas analogías —tanto las más profundas de Simmel como las más superficiales de Grotjahn— carecen de un sentido justificado. Contra Simmel hay que decir que en general en la última fase de su "filosofía de la vida" (que le ha sido sugerida por Bergson) desconoce por completo la originalidad del espíritu y sus correlatos desde el punto de vista del objeto, el sentido y el valor. No es precisamente exacto que el arte puro, el conocimiento puro (esto es, el filosófico, no el científico positivo), el derecho, las normas morales de validez universal, ni tampoco el "destino" "individual" hayan brotado nunca de la "vida", ni que hayan sido cultivados y producidos para servir a las necesidades e impulsos orgánicos de todos, como afirma Simmel. Lo que sí puede haberse venido aboliendo crecientemente son los primitivos límites de la expansión del espíritu, la angostura de sus correlatos desde el punto de vista del sentido y el valor debido a los impulsos vitales y a las necesidades que le dirigen al proponerse sus metas (en las distintas fases de la evolución humana). Pero

siempre y en todas partes han sido los actos espirituales originales y han tenido sus propias leyes y han estado sus correlatos desde el punto de vista del valor y del sentido elevados y sublimes por encima de toda vida y de su sentido y sus valores. Por el contrario, el amor sexual, aun en sus más nobles y más puras manifestaciones, pertenece radical e indeclinablemente a la esfera vital del hombre— a la interna y a la externa, aun cuando pueda unirse a veces con él la amistad e incluso el amor metafísico a la persona individual. Pero como función psíquica vital jamás podrá llegar a ser el amor sexual un valor propio supravital al que estuviera dado y fuese lícito tomar a su servicio la totalidad de la vida. Lo único que puede llegar a ser, incluso en su más alta forma concebible, es la más fina flor y la verdadera cima, la culminación, la corona de la vida del hombre *en cuanto* ente vital. Pero esto sólo basta para rechazar con rigurosa certidumbre la opinión muy *bourgeoise* de que al amor sexual pueda "ponérsele" al servicio de la vida práctica, de la sociedad, del Estado (en la guerra) y hasta de la economía, de la nación, y no sé de qué más todavía, según admiten las más de las veces con tan enorme ingenuidad los políticos "nacionalistas" partidarios del aumento de la población. También basta para refutar la tesis de que pueda ponérsele subjetivamente al servicio de la reproducción (como incentivo para que se entre en el negocio tan sumamente sin importancia de una nueva *repetición* de seres humanos del mismo valor), o quepa representárselo simplemente puesto en sentido objetivo al servicio de esta mera *reproducción*. Pues aunque el genuino amor sexual sólo sea la más fina flor y la cima de la vida vital, no puede sacrificársele —dado el caso— *para* que en posibles actos de generación y relaciones sexuales *sin él* venga al mundo tan sólo una mayor *cantidad* de seres humanos. La cima cualitativa de la vida orgánica no puede estar al servicio de acumulaciones solamente cuantitativas de la vida humana. Al poder, el honor, la utilidad, la riqueza no debe sacrificarse el alto amor, como fenómeno sumo de la vida (ni al valor de satisfacción del amor, a la "salud", a la "prosperidad nacional"), más que al mero aumento del número de los seres humanos. Antes

bien cabe decir que ya el *sentido* y el valor vitales de la mera reproducción implican que el mayor número posible de seres humanos encuentran la posible *cima* de su vida en la vivencia del amor sexual, que no que este amor exista para la mera reproducción. La mera reproducción como la constante repetición de seres humanos del mismo valor no puede ser, por ende, el término natural del genuino amor sexual, pues para llegar a este término bastará plenamente el mero impulso sexual e impulso de reproducción (incluso sin elección de ninguna especie). Mas el amor sexual mismo no es ningún *mixtum compositum* de impulso sexual y amistad espiritual, respeto y otros modos de comportarse espirituales emocionalmente afirmativos, sino que es una *especie del amor* elemental, indivisible, genuina, vital, con una dirección hacia un tipo que representa la norma racial individuada para cada ente, el ideal racial correspondiente al destino. Es el gran error de la filosofía sensualista-naturalista de Schopenhauer y S. Freud, a la que Simmel se opone con plena razón en esto, el limitarse a ver en el amor sexual un área y fantástica *superestructura* de la masa del impulso sexual originada únicamente por la represión de este impulso— no una función emocional elemental del alma vital que diferencia valores y elige entre ellos, sino un mero producto de inhibiciones de impulso y una transformación *espiritual* de estas inhibiciones. Y justo aquí se encuentra por modo notable esta “cínica” filosofía con la vieja y falsa moral sacerdotal, que igualmente trata de rebajar todo lo posible el amor sexual al rango inferior del mero impulso y del libidinoso apetito de placer —en parte por resentimiento profesional, que rebaja aquello a que tiene que renunciar uno mismo, en parte por inquietud ante la posible perturbación del mero negocio de la reproducción (que en pro del poder y extensión de su iglesia es para los sacerdotes de particular importancia cuantitativa), en parte por el motivo más noble y hondo de evitar una *pugna* entre el amor a lo Divino y el amor sexual, un peligro ciertamente digno de atención justo en las formas más altas del amor sexual. Pues esta “pugna” es naturalmente tanto menos posible cuanto *más bajo* es el nivel afectivo a que se mantiene la relación erótica. Nadie se dejará arrebatar ni encubrir la Di-

vinidad y su relación personal con ella por una mujer a la que haya rebajado, o bien sólo a medio de goce, o a medio para obtener un heredero, mientras que, por el contrario, el gran amor (“*amour passion*”) encierra siempre y con mucha fuerza el peligro de semejante desviación. Pero también con la forma histórica del amor, al parecer polarmente opuesta, el “amor romántico”, está ligada esta concepción sensualista-naturalista de la esencia del amor sexual mucho más profundamente de lo que suelen saber los defensores de ambas teorías. El amor sexual romántico no carece menos, en efecto, del genuino “*amour passion*”; es sólo una transformación espiritual ulterior de cambiantes movimientos del impulso y de una libidine (naturalmente) desenfrenada, que en lugar de *concentrarse* inmediatamente por obra del genuino *amor* sexual en un objeto, únicamente son conducidos y arrastrados acá y allá por una actividad *espiritual*, por la unión con veleidades culturales, artísticas, científicas, con relaciones sociales superficiales, etc. El amante “romántico” sólo es en el fondo un “amigo sensual” hasta cierto punto. Siempre le falta, por ende, el elemental empuje y veracidad de la pasión amorosa. Jamás se ata con esa instintiva exclusividad que produce el genuino amor sexual. Tiene constantemente “muchas” *liaisons*, que con una mezcla *sui generis* de espíritu y sensualidad pueden desplegarse pasajera y en los “momentos felices” de los que nuestros románticos tienen tanto que contar y que encarecen tan gravemente. Añádase que para el tipo romántico sólo se da el “amor” bajo la forma de la *nostalgia*, de suerte que con la satisfacción en el acto sexual —si es que ya de suyo no se le quita del camino a éste— no queda lleno ni crece, sino que antes bien las más de las veces se disuelve y desaparece. El “alejamiento” es, como medio de hacer posible la *frucción de la nostalgia*, justamente constitutivo las más veces de este “amor romántico”. Pues bien, es este pseudo-amor romántico el que resulta de hecho muy bien “explicado” por la doctrina de Schopenhauer y de Freud, de la represión y la transformación espiritual; pero jamás el amor sexual elemental, que tampoco es, en absoluto, una mera “libidine sublimada”. Lo es tan poco como el apetito es “hambre sublimada”. También Simmel

cae sólo en este falso concepto romántico del amor sexual, que tan cerca está del cínico concepto de los naturalistas y del que responde a las ideas del sacerdote medio. El amor existente como mero sentimiento sólo y para él y que pone la vida a su servicio, es una idea con que nos encontramos en casi todos los románticos<sup>94</sup>. Supone la falsa sensualización del espíritu y la falsa espiritualización de lo sensible, por igual. Es demasiado espiritual y demasiado cínica a la vez. Esta idea hace del amor, e incluso meramente de la conciencia del amor, es decir, de la reflexión sobre el amor confundida con el amor mismo, por decirlo así, un *l'art pour l'art*. El genuino amor sexual es, por el contrario, potencia vital creadora, es el eterno adelantado de la vida noble, que quiere remontarse sobre su nivel actual a una más alta forma de existencia —sin duda en el sentido teleológico objetivo, no en el teleológico subjetivo. Proyecta las mejores combinaciones posibles de valores hereditarios para unos individuos determinados —que las sienten—, no bajo la forma de una “representación” o de un “concepto”, sino bajo la forma de un simple instinto aprehensor de valores. Platón y Nietzsche han visto, por ende, aquí mucho más hondo que Schopenhauer, Freud, Simmel y los ideólogos del amor romántico. El primero llama al Eros un “engendrar”, pero un “engendrar en la belleza”, y ve en el impulso sexual sólo un dispositivo técnico de la naturaleza para hacer posible este “engendrar en la belleza”; no ve, pues, en el Eros un resultado o una consecuencia, una represión y sublimación del impulso sexual. Es el alma del mundo misma según Platón, quien anima y vivifica el cosmos entero como un “animal feliz”, y quien es en su más profundo centro “Eros creador”; quien penetrando a través del amor humano de los amantes como hasta su emisario en las almas, engendra el nuevo ser. En cuanto Nietzsche, dice en el *Zarathustra* que el “jardín del matrimonio” no debe servir a la reproducción de la planta humana, sino a su producción más perfecta, y pide una nueva responsabilidad en la decisión de “si eres un hombre que pueda y deba desear tener un hijo”. Simmel, como localiza el amor sexual demasiado alto entre las capas esenciales de que consiste el hombre, y por tanto también su valor, al comparar

este su valor con los valores propios y supravitales del arte, del conocimiento puro, del derecho, tenía que rechazar también la exigencia moral de sacrificar el amor sexual a la realización de estos valores. Pero al localizar al mismo tiempo demasiado bajos —al menos en su origen— estos valores espirituales, pues que los hace brotar de la “vida”, o hace brotar de ésta los actos correspondientes, para hacerlos volverse, sin embargo, y mediante el “giro” por él supuesto de un modo enteramente arbitrario, cosmos de la cultura con leyes propias y contenidos materiales, vienen el amor sexual y estos valores espirituales a estar en el mismo plano y se produce consecuentemente la aparente razón de ser de un *l'art pour l'art* del amor. También Simmel es y piensa aquí como un archiromántico, vitalizando con error el espíritu y espiritualizando con error lo genuinamente vital. Pero con ello tiene Simmel que desconocer los puntos en los cuales puede hacer pie un sacrificio necesario y justificado, y una justificada renuncia y ascética incluso del amor sexual (el indubitable valor sumo entre los valores vitales del movimiento puramente vital del espíritu): frente a la salvación religiosa personal, por un lado, al pleno desarrollo de las fuerzas de la personalidad espiritual individual, por otro. Frente a estos dos sumos valores de persona y ellos solos puede y debe, pues, “sacrificarse” también el más puro y más hondo amor sexual —seguramente ya no frente a los meros valores de cosa y de utilidad inherentes a los actos espirituales de la cultura, pero sí aún frente a los valores de cosa de la fe religiosa, “los bienes de la fe” reconocidos por la persona y su defensa y conservación. Nunca —se comprende, pues— al llamado “progreso de la cultura”, nunca a la utilidad y a la llamada prosperidad de la “sociedad”; nunca, por ejemplo, a la “ciencia”, que a diferencia de la filosofía y sabiduría no puede ser por su esencia un valor de persona, y que sólo tiene que ver con la “cultura” de la persona en la medida en que es un medio para una “posible” cultura (junto a otros medios). Pero el sacrificio de un alto amor sexual al amor de Dios es un sacrificio todavía más bello y más noble, allí donde puede ser hecho *alegremente* que el mismo sacrificio de la propia honra. Ahora que sólo cuando tiene lugar en la intención: “tú, amado (o

amada), eres para mí en esta vida lo más caro; pero Tú, oh Dios, eres para mí todavía más caro", es éste un auténtico "sacrificio"; mientras que, por el contrario, *hay que rechazar sin condiciones la desvaloración* cínica del amor sexual o la llevada a cabo por el sacerdote medio, y sea a favor de lo que quiera, o el sacrificio neoburgués a la riqueza, la carrera, la salud, la prosperidad nacional, la conservación de una empresa, la ciencia, el mero obtener un resultado de cualquier índole, el poder político, la conservación incluso de una corona por los príncipes. Pues el más alto despliegue del hombre *por obra* del hombre, que independientemente y antes de toda posible política racial en las costumbres y la legislación solas, exclusivamente negativa y prohibitiva por esencia, impera positivamente, y como puesto para ello por Dios y la naturaleza misma, en el amor sexual, es un asunto mucho *más central* y en la jerarquía de los bienes mucho más alto que todas estas otras cosas, muy bellas y valiosas <sup>95</sup>.

Pero también aún *puede* hacerse el sacrificio del amor sexual al despliegue de las posibilidades espirituales encerradas en una persona espiritual, como hizo, por ejemplo, Goethe en el caso de Federica de Sesenheim —a menos que este amor no tenga una significación decisiva para este mismo despliegue.

Si en todo esto yerra harto Simmel, más lo hace Grotjahn cuando dice que por todas partes encontraríamos que órganos y funciones, reacciones y acciones, como la boca, el oído, el ojo, el comer, el oír, el ver, el correr, en sus orígenes simplemente al servicio de la vida humana en la civilización se han desligado universalmente de este servicio; luego también los órganos sexuales y el acto sexual deben y pueden desligarse de su estar al servicio de la reproducción, para colocarse, de acuerdo con las resoluciones de la voluntad racional, al servicio de la voluntad de reproducción o al del goce, según los casos. Estas analogías son erróneas. Primeramente, no existe en absoluto la entidad psíquica que muchos teóricos de la demografía llaman últimamente "voluntad de reproducción". Existe efectivamente un impulso de reproducción y existe un acto positivo de la voluntad para *evitar* la reproducción. Fuera de esto, cabe hablar aún

con sentido de un "deseo" de tener hijos, que sin embargo ni puede ser "voluntad", ni nunca es "impulso". Pero psicológicamente y para la teoría es de todo punto de erróneo admitir la existencia de una *voluntad* de reproducción negativa y otra positiva, entre las cuales existiría además algo así como una "elección". Pues "querer" sin conciencia de poder, no existe psicológicamente; la aspiración se queda en mero "deseo" y con ello en nada *serio*, antes bien algo perteneciente a la esfera de la pura fantasía volitiva, cuando falta la *conciencia de poder*. Mas la reproducción *no* entra como se comprende, dentro del alcance del "querer". Tampoco existe una "voluntad" del acto sexual como tal sino en los impotentes. Pues este acto es un movimiento *expresivo* y no teleológico. También con respecto a él es el querer a lo sumo un querer *negativo*, es decir, un no permitir. Por eso es aquí toda "racionalización" ya por su propia esencia, negativa y nunca positiva. También Grotjahn parte de la dañosa alternativa de la vieja moral sexual judaica y admite una posibilidad de elegir entre los "fines" del placer y la reproducción. Pero no hay ninguna racionalización "*positiva*" en riguroso sentido. Sin embargo, aún yerra más Grotjahn con sus analogías. Cierto que no comemos sólo por tener hambre, sino también por lo grato de los manjares. Pero Grotjahn olvida aquí por lo pronto el hecho del apetito. Sin ninguna huella de apetito, o cuando sentimos asco, no nos gustan los manjares objetivamente "más gratos" y "mejores". Necesitamos, además, apetito para comer —incluso cuando estamos ya "hartos", es decir, ya no tenemos hambre. Y a la inversa: con la mayor de las hambres, no podemos comer, si a la vez tenemos asco de los manjares, pues al "ahogarse" de asco, el impulso arroja de la boca el bocado antes de que pueda quitar la sensación de prurito del hambre en el estómago, o sea, "saciar".

Exactamente en el lugar del apetito se halla en el otro caso la moción automática (por primitiva que sea) de la simpatía sexual. Sin ella o con "asco" tampoco es posible la satisfacción del impulso sexual, ni siquiera siendo el "hambre de sexo" la más fuerte concebible. Ahora bien, los "apetitos", como podemos llamar en general a las funciones emocionales que distinguen de valores y son siempre

*contrarias*, a diferencia de los impulsos ciegos, que se limitan a apreciar grados, están *totalmente* más allá del querer y no querer del espíritu. Un comer puramente voluntario, sólo por lo grato de los manjares, es, pues, una simple invención de Grotjahn. Pero, además, si hay apetito, aun cuando comamos el manjar por golosina y sin tener "hambre" alguna, el manjar es digerido y nutre. Con el "control" fuera, pues, análogo sólo *aquel* en caso en que nos limitamos a tomar el manjar en la lengua y moverlo, para escupirlo. Por otra parte, ni siquiera los más rigurosos enemigos del control rehusan dirigir meramente la atención al placer del acto sexual —como es propio de comer, por lo grato de los manjares. Estas analogías son, pues, totalmente absurdas. Con ello no se pretende decidirse aquí en ningún sentido acerca de la cuestión misma del control. Nos limitamos a rechazar este intento de justificarlo filosóficamente.

Ni siquiera *corporalmente* es el hombre una simple obra de sus padres; tampoco la mera suma (potencial) de sus antepasados; sino siempre además una *nueva manifestación original* de la vida universal misma: *mucho menos* será, pues, semejante "obra" en lo concerniente a su persona espiritual. Es cosa que hay que conceder, siendo indiferente que se ponga la individuación y singularidad de las personas con Tomás de Aquino en una "*prima materia*", con *Averroes* y los panteístas (por ejemplo, Spinoza, Fichte, Hegel, Hartmann) en el cuerpo, con Kant en el contenido empírico de las ideas y vivencias conscientes, con Schelling en un acto creador divino, con Schopenhauer en un acto libre y autocreador de un sediente "carácter inteligible", ya de determinado en esencia. Siempre seguiría siendo el acto de engendrar tan sólo una *causa occasionalis* para producir la vinculación real de un sujeto espiritual a la nueva unidad corporal en trance de llegar a ser. Sólo el puro materialismo podría admitir que el hombre sea también psíquicamente el simple efecto de sus padres y de su acto generador. Las doctrinas panteístas y monistas-metafísicas se limitan a afirmar, por el contrario, que la *esencia* originaria de toda individualidad es pura herencia, mientras que la singularización del sujeto de la conciencia debe atribuirse en general a su adscripción a un cuerpo. Nos-

otros pensamos que hay que rechazar por completo tanto las doctrinas materialistas como las panteístas y monistas. Se trata por lo pronto de un simple resultado del estudio del problema de la individuación personal hecho anteriormente. El amor espiritual no mostró nada de unificación afectiva, identificación, fusión. Pero, además, la repulsa de dichas concepciones es una consecuencia, a pesar de lo poco que en detalle sabemos todavía acerca de las reglas de la herencia de las cualidades psíquicas, justamente de *esto poco* que sabemos acerca de estas cosas. Pues esto poco enseña, en todo caso, que las cualidades y aptitudes psíquicas que pueden ser heredadas residan exclusivamente en la zona de lo psíquico vital, pero no en la esfera puramente neótica<sup>96</sup>. Las "cualidades de carácter" pueden con seguridad heredarse, como las fuerzas del intuir y pensar espirituales, y lo que los "talentos" puede heredarse hay, en mi opinión, que colocarlo todo en la *disposición* más favorable para acoger y actualizar los actos espirituales propia a la "entelequia" una y por igual comprensiva de lo psíquico consciente y lo vital objetivo y a las disposiciones particulares de esta entelequia. Ya hemos hecho resaltar que no podemos admitir una pluralidad sustancial y real absoluta de semejantes entelequias, sino sólo direcciones funcionales cualitativamente determinadas de la vida *universal*; una metafísicamente: las razones precisas por las que lo hacemos serán expuestas detalladamente en otro lugar.

Entonces queda la gran cuestión de si podemos adjudicar a la persona como unidad puramente espiritual una esencia original, que sea una genuina "esencia", o sólo debemos atribuirle, como Tomás de Aquino, singularidad (es decir, la naturaleza de un ente individual indeterminado en su esencia = X). Simplemente porque en lo real "espiritual" (es decir, contraespacial y extratemporal) sólo la distinción de esencia puede constituir en general el posible fundamento de la distinción de esencia y con ésta de la pluralidad, nos hemos decidido ya antes por lo primero. Pero con entera independencia de esta tesis ontológico-metafísica, hay hechos fenoménicos que nos mueven a admitirlo. 1. Cuanto más a fondo penetramos en un ser humano a través de un conocimiento comprensivo guiado por el amor a la persona, tanto

más inintercambiable, individual, único en su género, irreemplazable e insustituible se torna para nosotros. Tanto más van cayendo las variadas "envolturas" de su centro personal individual, que son y se llaman: el "yo" social del hombre, siempre más o menos general, la general sujeción a iguales impulsos, necesidades vitales, pasionales; los ídolos del lenguaje, que nos ocultan los matices individuales de las vivencias, haciéndonos emplear para ellos las mismas palabras y signos. Otro tanto es válido para el conocimiento de sí mismo guiado por un genuino amor de sí mismo; es decir, un ser humano es tanto más individuo, cuanto es *más íntima* persona, cuanto es más a la vez tácito vivir ("cuando habla el alma, ya no sigue hablando el alma"); cuando más, en fin, se reduce a su ser *libre* del cuerpo. 2. Nuestro conocimiento de un ser humano (del ser de su alma) no procede por inducciones, partiendo de sus *distintos* estados temporales, o mediante síntesis de las distintas partes integrantes de estos estados. En cada grado es para nosotros más bien, intencionalmente, *un modo concreto*, aunque le atribuyamos una esencia, por lo pronto sólo de un modo hipotético. El contenido de esta "hipótesis" acerca de su carácter esencial es puesto a prueba, variado, corregido por la observación que parte de sus estados temporales y las partes de ellos (partes reales y abstractas); la hipótesis tiene que "verificarse" en ellos —pero guiándonos en esto una imagen directriz *a priori* de la genuina estructura esencial, aprehensible también en nosotros mismos, "del" hombre (o del "francés", del "alemán", del "comerciante", del "soldado", etc., y de su construcción con no genuinas esencias). Pues bien, este contenido de la hipótesis se torna, justamente en el *progreso* del conocimiento, cada vez más individual, más inexpressable ("*individuum est ineffabile*"), pero al par cada vez más seguro. Exteriorizaciones de estados aislados, partes de estos estados cobran un peso totalmente *diverso* para el conocimiento de la esencia de la persona, así que, por ejemplo, atribuimos *un* estado simplemente a la "situación" o a una momentánea pérdida de sí, a una inhibición de la persona, en el hombre, mientras que en otro estado de éste y su exteriorización creemos haber echado una momentánea mirada a su "verdadera esencia". Es decir, es

como si se "descubriese" sólo en el *curso de sus estados temporales* la auténtica e idéntica esencia del ser humano. El ser humano ente espiritual se "descubre", pues, en el desarrollo temporal real del ser humano unidad de vida psico-física. Análogamente nos limitamos a inscribir también los distintos estados de nuestro propio "yo" dentro de una visión total de nosotros mismos predominante en cada caso. Nuestra conciencia de nosotros mismos no es una ulterior síntesis de las particularidades contenidas en estos momentáneos llevada a cabo por el lazo del recuerdo. También aquí precede la *aprehensión de la "forma" de la persona* a la aprehensión del contenido que es fundamento de la "forma". Y esta "forma" se torna *cada vez más individual, más única en su género*, cuanto más avanza el proceso del conocimiento. 3. Cuantos más seres humanos conocemos en quienes el principio espiritual actúa libre e independiente de las necesidades vitales e impulsos, es decir, adquiere aquel carácter de "desbordamiento" por encima de la "vida" y de sus "apremios" que constituye el destacado carácter del "genio", tanto más individual y única en su género es la imagen del hombre. Luego, tenemos que concluir de este caso límite que la persona espiritual *qua* persona *espiritual* es en *todo* hombre igualmente individual en sí, y que sólo en su mayor encubrimiento por el modo de explayarse sin libertad, como en *nuestra* falta de interés, en nuestra falta de amor por ella, estriba el que se nos presenten menos individuales, es decir, como mero ejemplo de un universal. Es decir: con el progreso del conocimiento desde la capa del alma sujeta a las leyes de la asociación hasta la capa vital y desde la capa psicovital hasta el ser-persona espiritual, crece —dando un salto en ambos lugares del tránsito de capa a capa— la impresión de lo individual hasta la plena individualidad. Muy lejos, pues, de que debamos ver en el cuerpo, en las relaciones sociales en que entra el hombre (ser padre, ser alemán, ser profesor, etc.), en el encadenamiento y condicionamiento corporal de los actos de nuestro ser-persona espiritual, en la forma sucesiva de la corriente psíquica, *principia individuationis* para una formación *una y la misma* en su esencia (o sea, sólo distinta en la existencia) de la persona espiritual, te-

nemos que afirmar a la inversa: el último y verdadero principio de individuación reside ya para el hombre (y no únicamente para el “ángel”, como enseña Tomás) en su alma espiritual misma (es decir, en el sustrato real de su centro personal) —y cuerpo, relaciones sociales, sucesivo flujo del desarrollo son más bien quienes únicamente hacen posible un sistema de tipos humanos con arreglo a su estructura psíquica y una relativa generalización de las “cualidades” y “rasgos” “característicos” de los hombres. Proyectados sobre la esfera metafísica, es decir, absoluta del ser-hombre, se limitan todas estas generalizaciones a tener un carácter estadístico, y sólo en las distintas capas de la *relatividad* de la existencia en las que se puede tener y considerar a los hombres tiene la “especie” una significación real. Por el contrario, en la esfera metafísica del mundo muerto y del mundo entero de la vida tiene la especie una plena *significación real*; en el mundo muerto es, incluso, más bien, a la inversa, la categoría del “individuo” aquella a la que ya no corresponde absolutamente ninguna significación real en la esfera metafísica <sup>98</sup>.

Las sustancias-personas espirituales o sustancias-actos son, pues, las únicas sustancias que poseen una genuina esencia individual y su existencia distinta se sigue en primer término de esta su esencia individuada en sí. En razón de esta esencia tiene también cada sustancia espiritual su “destino” individual, frente al cual el ser humano cuyo centro ocupa tal sustancia puede quedar rezagado activa y voluntariamente en cualquier medida —puede quedar rezagado ya en su “destino”—, es decir, en la *forma* de insertarse su sustancia espiritual dentro de la constelación del mundo vital, histórica y mecánica: mucho más, pues, en el querer y hacer del llamado libre albedrío, codeterminado ya por el destino.

Pero como tenemos que dar a toda genuina esencia un lugar en el reino de las esencias, cuyo sujeto personal es el principio mismo espiritual y personal del mundo <sup>99</sup>, toda alma espiritual representa por su esencia y quiddidad una eterna idea de Dios. Más: es por su quiddidad y por el contenido del destino que se sigue de ella, el contenido mismo de esta idea divina, en modo alguno una mera “imagen” de ella. El alma espiritual “descansa” —no por su

existencia, pero sí por su esencia eterna— eternamente en Dios <sup>100</sup>.

Pero esta idea eterna (y no ninguna otra entre infinitas más ideas de personas) es lanzada a la *existencia* por lo que hay de “voluntad” en Dios solamente con una condición: consiste constantemente en la *tendencia de la vida universal*, siempre existente en ella, a manifestarse en todas sus direcciones cualitativas fundamentales como *eros* creador —dondequiera lo *admite* la vida del mundo que encuentra la muerte en una técnica fija y rígida, es decir, el llamado “mecanicismo” del mundo. No, pues, el acto de generación de los seres humanos, sino la actualización de una de estas tendencias siempre y constantemente existentes de todas las posibles direcciones fundamentales cualitativamente determinadas de la vida universal, es ya en sí misma primera *causa occasionalis* para el acto creador del principio espiritual del mundo que en su creador “*fiat*” lanza a la existencia esta alma espiritual y no ninguna otra <sup>101</sup>. La segunda *causa occasionalis* para la incipiente actualización de las potencias de la vida universal misma y a la vez para el sentido de su dirección en la de un todo corporal en cada caso individual, tampoco está determinada primariamente por el acto sexual, sino ya por la moción del genuino amor sexual, sin cuyo mínimo de “simpatía sexual” al menos del lado de una parte (en oposición al asco) no es posible en general un acto sexual. El impulso hacia el acto sexual, que en sí no es electivo, sino capaz de un aumento y una disminución cuantitativas, es de naturaleza meramente física, en oposición al *amor* sexual, que tiene por el contrario una significación metafísico-demoníaca —aunque no “espiritual” ni “divina”. El impulso sexual y todos los impulsos adherentes a él, como el instinto de cuidado de la cría o de la prole, el impulso de reproducción y con los correspondientes sistemas de órganos, sólo representan, por ende, la técnica “accidentalmente” dada en los animales terrenos bisexuados mediante la cual el amor sexual, como genuina especie del amor, cuya idea, en cuanto tal, no supone en modo alguno la existencia de la diversidad de sexos —se actúa y realiza de hecho “accidentalmente”. Por el contrario, *donde* y *cuando* haya vida tenemos que



suponer el “eros” en general (en cuanto impulso a coengendrar, a saber, “con” la vida universal, con cuya unidad metafísica nos unificamos afectivamente en la vivencia de la fusión mutua) como lado dinámico interno del proceso objetivo de la reproducción, en la medida en que ésta representa un ennoblecimiento y no sólo una “reproducción” de la especie constante. Al *eros*, no a la tendencia a crecer y nutrirse (la tendencia a crecer es ya una condición para “alimentarse” realmente, a diferencia de la acumulación mecánica de materia), ni tampoco a la mera tendencia a ampliar el propio poder y el propio medio, pertenece el carácter de la tendencia fundamental de la vida que lo domina todo. El *eros* es la “vida misma” *in puro*, su más profunda esencia demoníaca, por decirlo así. Hoy ya no es, en realidad, una cuestión *seria* que la hipótesis darwinista, en su querer reducir una genuina evolución de la especie a la simple “conservación” de los ejemplares accidentalmente mejor adaptados de la especie, ha fracasado plena y totalmente<sup>102</sup>. Ha fracasado en efecto, igualmente la metafísica mecanicista en general, en la psicología tanto como incluso en la física teórica, en la sociología como en la ciencia entera del mundo orgánico. Es una “*res iudicata*”. Y sin embargo, aún están todas las interpretaciones naturalistas del amor, que parten del primado óptico del impulso sexual sobre el amor sexual (y esto quiere decir partir siempre también del primado de la “conservación” sobre el “ennoblecimiento”, y siempre también del primado del individuo, incluso en la esfera vital sobre la especie, pues sólo en la esfera del espíritu tiene el individuo el primado óptico frente a la especie) dominadas, no sólo en la teoría, sino también en la común vida práctica de occidente, por esta metafísica mecanicista —e igualmente casi *todas* las instituciones y costumbres, el “espíritu” entero de la vida sexual y de la erótica occidentales.

Pero esto radica en que la metafísica mecanicista ya no sólo es teoría (ciencia, filosofía, en suma, concepción del mundo formadora) lo que puede haber sido en los siglos XVII y XVIII, sino que representa lo que yo llamo la “concepción del mundo relativamente natural” de un grupo o de una edad, es decir, lo que es sentido y pensado

como “comprensible de suyo”, y que como ya no pesa sobre ello ninguna “carga de la prueba”, tampoco es examinado ya en serio. Mas en cuanto tal no abarca esta metafísica tan sólo una única unidad de concepción del mundo formadora (como la que representan unidades tales cuales las iglesias, sectas, partidos y grupos profesionales, de estamentos y de clases), sino que abarca el *tipo burgués del hombre*, el “*homo capitalisticus*”, que está en todos estos grupos y no está en minorías menores o mayores dentro de cada grupo. Ahora bien, las unidades de concepción del mundo relativamente naturales son los fundamentos de todas las concepciones formadoras, y no sólo están —cuando las concepciones del mundo formadoras se han hecho a su vez sólida tradición— por lo menos en aplicación práctica dentro de la correspondiente concepción del mundo formadora, sino que forman la práctica también de aquellos grupos que poseen otra concepción del mundo formadora. No es maravilla, por ende, que la metafísica materialista de la interpretación del amor y de las relaciones sexuales domine a *todos* los grupos, a todas las confesiones, a todos los partidos y clases —ciertamente, *menos* y *más*—, aunque sean diversas las consecuencias políticas prácticas que se sacan de ella según los variables *intereses* de los grupos.

Será nuestra importante tarea mostrar en otro trabajo de índole genealógico-histórica la formación de esta “concepción del mundo relativamente natural” de la edad del alto y único capitalismo, atendiendo también a su interpretación del amor y a sus relaciones sexuales reales, y esbozar el programa de una real renovación de estas interpretaciones y relaciones. Únicamente allí será posible entrar en las formas institucionales y consuetudinarias de la expansión *sociológica* de las relaciones sexuales y de la reproducción (matrimonio monogámico, prostitución, amor libre, etc.), que en su manera de darse y de ser interpretadas históricamente se presentarán en último término, por una parte como brotes y resultados de una falsa y perniciosa metafísica y ética de estas cosas dominante de la época, por otra parte como consecuencia del señorío y principado de un tipo biológico de hombre que hay que comprender sólo desde el punto de vista de la genética racial, e incluso hay

que vencer sólo desde este punto de vista (no, pues, “económicamente”, como piensa el socialismo, ni tampoco sólo políticamente) y que hay que eliminar al menos de su “principado”.

Sólo una condición para vencerle (que por sí carecería de toda importancia práctica y sin embargo es condición también para una posible práctica) es también la interpretación metafísica, por nosotros aquí expuesta, del origen siempre nuevo del hombre en el nacimiento. Pues en último término es la subordinación de los valores vitales a los valores de utilidad y al enorme delirio de creer que el hombre puede a su gusto y capricho “hacer hombres” (como cajas de cartón y máquinas), la pérdida de toda veneración ante el inaudito milagro siempre renovado del origen del hombre en el nacimiento, lo que ha determinado la general actitud de los espíritus que hoy se encuentra en mayor o menor grado a la base de todas nuestras instituciones y costumbres. Pero ambas formas del delirio sólo son las “ideologías” de un tipo de hombre que se encuentra biológicamente en decadencia y que tiene conciencia de ella, tipo que fué engendrado ya de un modo falso y pernicioso<sup>108</sup>.

Mas si las cosas son así, y la unificación afectiva del hombre con el cosmos de la vida universal está enlazada a la unificación afectiva del amor sexual de tal suerte que ésta constituye la “puerta” de aquélla, por decirlo así (no el fundamento óntico, pero sí la hodegética prescrita por la naturaleza misma para poner en acción la facultad humana de la unificación afectiva vital-cósmica —que en cuanto tal es totalmente independiente del amor sexual), se comprende fácilmente que la falsa interpretación del amor sexual y del origen del hombre en el nacimiento, tenía que menoscabar también en el curso del tiempo la unificación afectiva vital-cósmica. El agostamiento, incluso la evisceración de la primitiva verdad de la idea creacionista en la idea de la creación de una sola “sustancia psíquica” sin verdadera esencia original, es decir, de esencia individual indeterminada, igual para todos los seres humanos, una sustancia que únicamente llegaría a tener una esencia individual por obra de lo que la herencia y la experiencia terrestre inscriban sobre ella y lo que ella misma haga “libremente” (en el sentido de un *libe-*

*rum arbitrium indifferentiae*); la interpretación del nacimiento corporal y del cuerpo nuevo como simple hecho consecutivo de los padres y de la generación por ellos (como en la actualidad enseñan también las iglesias cristianas casi universalmente), en lugar de interpretarlo como una manifestación de la vida universal con ocasión de la generación; la idea, en fin, de que la elevación cualitativa de los valores raciales es sólo una consecuencia del aumento cuantitativo de las variaciones accidentales; todo esto ha minado los supuestos de toda unificación afectiva vital-cósmica. Análogamente, se ha puesto en lugar de la “*unio mystica*” de la esencia del ser humano individual en cuanto persona con la idea divina de esta persona, una mera “imagen” de esencia individual indeterminada. Con nuestra “*unio mystica*” de la esencia de la persona espiritual en el hombre y de “la misma” esencia en Dios como idea de esta alma espiritual no se ha instituido ni enseñado, sin embargo, ninguna clase de panteísmo. Pues con ella no se ha enunciado una *unio mystica* en el sentido de una fusión real o de un conocimiento ulterior de que la persona finita sea realiter sólo un modo o una función del Espíritu divino, sino sólo una posible aprehensión de la identidad de la esencia del alma espiritual y de su idea en Dios. Tampoco se ha enunciado una identidad esencial del hombre con Dios, sino sólo una identidad esencial del alma espiritual con la esencia de Dios en el grado y medida en que la esencia de este mundo creado está prefigurada en el reino de las ideas divinas, entre otras infinitas ideas. De esta esencia del mundo es sin duda también la esencia de cada persona espiritual finita una auténtica parte. Pero el reino de todas las posibles ideas esenciales en Dios es y seguirá siendo infinitamente más extenso y más rico que las estructuras de esencias y de seres que podemos descubrir en los objetos del mundo creado, incluidos todos los posibles ficta de nuestra fantasía. Plena y totalmente inaccesible seguirá siendo para nosotros la íntima esencia de la Persona divina misma, que no se agota ni siquiera en todas las ideas producidas por el divino pensar e intuir, y con la que tener, o ganar, o simplemente desear una “*unio mystica*” (y no se diga por medio de una mera actividad espiritual espontánea del hombre) fuera una absoluta demasía.

En cambio es aquella unión esencial dentro de los límites en que la defendemos aquí, sin disputa el fundamento metafísico de la *posibilidad* de todo amor acosmístico a la persona, el cual constituye en nuestra opinión la esencia (natural) del cristiano amor al prójimo. Pues con tanto como esta especie del amor es "universal" en el sentido de que se dirige sin distinción a *todos* los seres humanos, no abarca sólo la esencia del hombre (para no decir nada de la manifestación terrestre de la esencia "*homo*", es decir, de la "esencia de una persona espiritual finita ligada con un cuerpo material"), sino a *todas* las personas espirituales finitas en general (también las esencias de personas con cuerpo inmaterial, y si las hay, sin cuerpo) e igualmente en cada persona espiritual el *centro esencial individual* (lo que es mucho más importante para nosotros, dada nuestra efectiva ignorancia del reino superior de los espíritus). Mas éste es, en la vida empírica del hombre, tanto respecto de sí como de los demás, siempre a la vez el *ideal* de su eterno destino. "Llega a ser (empíricamente) lo que eres con arreglo a tu esencia individual", grita a todo hombre el amor acosmístico a la persona, y en el acto de su movimiento pone ante el hombre, por decirlo así, precisamente esta imagen de su destino, y no sólo una de "validez universal", como su primigenio "ideal". Pues con todo y ser los hombres todos reemplazables (según su tipo, en diversa medida) dentro del orden físico-empírico, en el reino acosmístico del orden metafísico son, bien que de distinto valor, absolutamente insustituibles.

Así es como requiere el amor acosmístico a la persona, a diferencia del universal amor al hombre y de todo amor al hombre particularizando en grupos de índole determinada por necesaria obra de la idea de su propia posibilidad, un *centro espiritual de todas las esencias de personas finitas* en la Divinidad espiritual, es decir, en "Dios en Dios", si la primera vez entendemos por Dios el Dios de la pura religión, la segunda Dios como principio metafísico del mundo, al que hay que atribuir también la vida universal misma como atributo esencial. El amor acosmístico a la persona no es concebible ni sostenible sin esta base teísta. El naturalismo, como toda forma del panteísmo o del monismo irra-

cionalista (Schopenhauer) o del monismo irracionalista de la existencia (Hartmann) lo hacen imposible y pugnan con su fenómeno fundamental. La *conciencia de la solidaridad de la salvación* está necesariamente basada en este enlace y unidad óntico-metafísicos de las esencias individuales de todas las personas espirituales en Dios, con una efectiva distinción de existencia, como consecuencia de este heterogéneo destino. Excluyen esta conciencia tanto el individualismo metafísico absoluto (como aquel a que se acercó Leibniz), puesto que combate nuestra unidad en Dios, cuanto el monismo y universalismo metafísico, puesto que niega la sustancialidad metafísica de la existencia de la persona espiritual y con ella su "libertad" (encerrada, sin duda, en los límites de su esencia) para realizar o no realizar su esencia eterna, para seguir o no seguir su destino —con lo que niega también su responsabilidad de sí misma. Responsabilidad de sí misma y corresponsabilidad originaria (no simplemente aceptada con libre responsabilidad de sí) se alzan y caen juntas.

Así, pues, dentro del entero reino de las formas de la simpatía y de las especies del amor, están la unificación afectiva vital-cósmica y el amor acosmístico a la persona —fundado en el amor a Dios—, por decirlo así, en los *polos opuestos*. Entre ellos se encuentran todas sus demás formas como si fuesen sus grados. Quien desea ascender por esta escala, *cae*, si quiere dar el segundo paso antes que el primero...

## VIII. — ORIGEN Y DESARROLLO FILOGENÉTICOS DE LA SIMPATÍA

La simpatía representa una función originaria, última, del espíritu, que no ha surgido en absoluto por modo genético-empírico de otros procesos como reproducción, imitación, ilusión, alucinación, en la vida del individuo: es lo que había yo mostrado. Y esto no significa sólo que la simpatía sea "innata" (a cada individuo humano), sino también que entra en la constitución de todos los seres dotados de afectividad en general. Pero además es la simpatía *también* innata y en modo alguno únicamente adquirida en la vida

individual, es decir, es innata la disposición mayor o menor para servirse de estas funciones, para ejercerlas de hecho. Digo la disposición mayor o menor. Pues no admite duda alguna el que no podemos reducir las considerables diferencias con que entra en acción la simpatía en las diversas razas, pueblos e individuos a la diversidad de sus vivencias. El papel de la herencia en este punto aún no está suficientemente investigado. Pero las disposiciones son de suyo radicalmente diversas, lo que enseña toda exacta observación de los niños. Estos hechos los pusieron ya de manifiesto Shaftesbury, Hutcheson y Adam Smith, en contra de todas las explicaciones asociacionistas y utilitaristas de la simpatía. —El amplio *desarrollo* que la simpatía parece tomar en el individuo (se habla con razón del “egoísmo infantil), al que sólo posteriormente hace plaza más y más la simpatía no debe atribuirse en su parte esencial a la simpatía propiamente, sino al desarrollo de la comprensión de las vivencias psíquicas ajenas y de su naturaleza y diferencias<sup>104</sup>. Hemos de tener presentes estos diversos factores, por ejemplo, también cuando juzguemos acerca de los pueblos incivilizados y de su conducta con otras tribus y con los extranjeros. Lo dicho es también válido para los juicios acerca de la evolución histórica de las formas del sentimiento. Frecuentemente se han reducido los progresos de la civilización, por ejemplo, la abolición de la tortura, de la pena de muerte infame, de la pena de azotes, la abolición de juegos bárbaros, como las corridas de toros, los juegos circenses romanos con animales salvajes, a un despliegue más rico de la “simpatía”. Muy sin razón, a nuestro parecer. Estas reformas de las costumbres no deben cargarse en primer término a cuenta de un crecimiento de la simpatía, sino a cuenta de la mayor capacidad para padecer que trae consigo la civilización. El más capaz de padecer en general, es decir, aquel que con un dolor igual padece más que otro, es también más sensible para el dolor de otro que aquel que es menos capaz de padecer. Ahora bien, el *quantum* de la capacidad de padecer es una constante de la conducta idiopática y heteropática. El incremento de esta magnitud no tiene nada que ver con un aumento de la simpatía. Por otra parte, una mayor capacidad de padecer no es en sí ningún valor positivo. Sólo a

*igual* capacidad de padecer es el más intensamente *compasivo* moralmente superior al otro. Por lo demás, existen aún otros motivos, entre ellos también algunos moralmente *valiosos*, para que se lleven a cabo estas reformas, pero que no son pertinentes aquí.

Concediendo que la simpatía sea innata en el individuo humano, se ha intentado mostrar que es una “adquisición de la especie” en la filogénesis. En particular Darwin y Spencer han desarrollado larga y ampliamente esta idea. No es cosa de entrar aquí en los detalles empíricos de estas teorías en el rico e interesante material de hechos ofrecido por Darwin en sus libros *Origen del hombre* y *Expresión de las emociones*, o en la *Ética* y *Sociología* de Spencer. Sólo unas palabras sobre los principios de esta explicación.

Darwin antepone dos principios a su exposición. 1. El origen y el desarrollo de los sentimientos de simpatía es un fenómeno consecuente al origen y desarrollo del instinto social; es decir, tratándose de los animales que encontraron en la vida social un factor favorable a la conservación de su especie, y en los cuales se fijó por tanto esta forma de vida —el rebaño—, desarrollándose una forma de impulso a evitar la soledad, los sentimientos de simpatía no pudieron menos de tener una preponderante utilidad para ellos. En los que no viven en sociedad, por lo mismo, ni se desarrollaron, ni tomaron incremento, como, por ejemplo, en los animales de presa que no viven en rebaño. Los sentimientos de simpatía son, pues, epifenómenos de la vida social y del “instinto social”, que se delatan en un impulso a buscar el rebaño, así como en un intenso desplacer y consunción vital en la soledad (sin el rebaño), como un factor especial, aun cuando las restantes condiciones de la vida estén mantenidas artificialmente de un modo perfecto. El segundo principio de Darwin afirma que los sentimientos de simpatía ya formados se *incrementan* en la medida en que progresan el desarrollo intelectual y la solidaridad y mutuo enlace entre los intereses de los miembros de la sociedad, es decir, en que la lucha por la existencia de los miembros y partícipes de una especie entre sí va convirtiéndose crecientemente en una lucha de la especie como un *todo* con otras especies o con la naturaleza. Las mismas

ideas fundamentales (con algunas discrepancias) encontramos en Spencer, quien las aplica también a la historia humana y ve en el egoísmo y la falta de los sentimientos de simpatía en grado sobrenormal un "atawismo" que el "progreso de la especie" tiende a ir eliminando crecientemente. La supresión de las guerras, el florecimiento de la "época industrial" y finalmente la conquista del "equilibrio social" son, por ende, el ideal para él.

Los datos empíricos en que ambos pensadores apoyan sus afirmaciones muestran que confunden la simpatía con el contagio de los sentimientos <sup>105</sup>.

Mas ¿son sostenibles tales principios? Creo que no. En primer término, Darwin confunde plena y totalmente los componentes de comprensión integrantes del todo de un acto de participación con la simpatía propiamente tal; o digamos mejor, el proceso a través del cual las vivencias de un animal resultan en algún modo determinantes y operantes para otro —lo que en el hombre puede ser el acto de comprensión, pero no necesita serlo, pues el hombre puede conducirse también como genuino "animal gregario" (por ejemplo, en las acciones de masas), mientras que en los animales en general es la trasmisión por contagio. Es sin duda justo que este proceso varía en todo caso en función del grado y de la orientación de la vida social: tanto la transmisibilidad de las vivencias por contagio, cuanto el ejercicio de la comprensión y de la capacidad de sentir lo mismo que otro *crecen* con la magnitud y la intensidad de la organización social de la vida. Pero —vimos— este acto es justo también la base de sentimientos e impulsos que representan lo contrario exactamente de la auténtica "simpatía", por ejemplo, de la rudeza, la crueldad, la maldad, la envidia, la rivalidad, la alegría del mal ajeno, etc.<sup>106</sup>. Alguna forma de la vida social se halla justo tan necesariamente enlazada con estos sentimientos como con el compadecerse y el congratularse. No sería éste el caso si estas últimas maneras de comportarse fuesen reducibles a mera consecuencias de una conducta idiopática egoísta por su intención + la falta de una forma de convivir las vivencias extrañas. Pero crueldad, alegría del mal ajeno, envidia, rivalidad, rudeza no son en absoluto *meros* modos de conducirse idiopáticos y

egoístas —igual que si los objetos de estos modos de conducirse fuesen inanimados e insensibles, unos tarugos, por decirlo así, dentro del fenómeno. Ni siquiera de la "rudeza" es válido esto, como ya se ha dicho. Quien tiene a un ser humano por un tronco de árbol o por algo muerto, no *puede* ser precisamente "rudo" con él. Y mucho más insensata fuera la suposición, tratándose de la crueldad, envidia, alegría del mal ajeno, maldad. Son todos éstos modos de conducirse genuinamente heteropáticos, en los que la intención se endereza directamente al dolor ajeno, no al propio placer, aun cuando el placer pueda ser la consecuencia objetiva de la satisfacción de la intención. Si es falsa la doctrina (ya frecuentemente rechazada), según la cual el hombre tiende a su placer también cuando socorre a otro —aunque el socorrer puede deparar como consecuencia placer—, no menos falso es decir que estos modos hostiles de conducirse consisten simplemente en que el individuo busca precisamente su placer —con los ojos cerrados, por decirlo así, para las vivencias de los demás; o viéndolas, sólo que no "tomándolas en consideración". No. La conducta heteropática puede apuntar al dolor o cualquier suerte de menoscabo y aniquilación de valores ajenos de un modo tan perfectamente originario como al placer o a toda clase de incremento y realización de tales valores. Y la vida social no es menos condición de los modos de conducirse heteropáticos negativos que de los *positivos*. Se descubre aquí una ambigüedad del concepto de "simpatía" altamente fatal para esta cuestión. Hay un alegrarse de la alegría ajena y un padecer por esta alegría; un padecer con el padecimiento ajeno y un alegrarse del ajeno padecer. Mas comúnmente se habla de "simpatía" sólo en el sentido del primer miembro de estos pares de contrarios, donde son iguales los signos de la cualidad de la función y del estado. Lo que dice Darwin sólo sería válido para un concepto de "simpatía" que incluyese también el segundo miembro de los pares. Esto es de la mayor importancia justamente desde el punto de vista ético. Es evidente que sólo la simpatía en el primer sentido es moralmente de valor positivo y que toda conducta con el signo inverso es con la misma evidencia de valor *negativo*. Haciendo depender la mera sociabilidad y

su incremento exclusivamente de la existencia de los sentimientos de simpatía de valor positivo, en lugar de ponerla en relación con la existencia de todos los sentimientos heteropáticos, o con su formación y cualidades incluso de valor negativo, cae Darwin en el error radical de suponer que ya en la "sociabilidad creciente" en cuanto tal hay una condición del progreso moral y de las fuerzas moralmente *positivas*, hasta llegar a la afirmación "bueno es vivir en rebaño", "malo es el que vive solo", una idea que con razón despertó la violenta reacción de Nietzsche.

Esto es válido, naturalmente, también para el hombre y su historia. Con el incremento de las relaciones sociales entre los pueblos y grupos de un pueblo, y con el aumento de la solidaridad de intereses no han crecido en sí las reacciones afectivas heteropáticas —a diferencia de las facultades de comprensión; pero como gracias a la mayor riqueza de los actos de comprensión han recibido un material mucho más variado, se han especificado enormemente con la mayor relación entre los hombres. Mas esta especificación se ha producido exactamente lo mismo para las de valor negativo que para las de valor positivo. En el curso de la historia de la civilización han surgido también *nuevas* formas de crueldad, rudeza, envidia, alegría del mal ajeno, etc., que faltaban antes. Se han desarrollado, pues, tanto más "vicios" como "virtudes", con la mayor solidaridad de interés y relación.

Igualmente infundado es el supuesto darwiniano de que los sentimientos de simpatía sean meros epifenómenos del "instinto social", y éste a su vez una consecuencia de la vida social. Observemos que en lo tocante a la mera función perceptiva de otros seres vivos como seres vivos de sus vivencias por la vía que sea, no se trata de ninguna consecuencia de la vida social, sino en alguna forma, por elemental que sea, de una aptitud de todo viviente. Ni es la consecuencia, sino el supuesto de toda "sociabilidad" posible, que ya en cuanto tal siempre tiene que ser más que una mera coexistencia en el espacio y una pura acción causal de las cosas unas sobre otras. No hay una "sociedad" de piedras. "Sociable" es sólo aquello que en algún modo existe además lo uno "para" lo otro. Sociabilidad y una facultad

de los seres vivos para vivir recíprocamente su vida son cosas que en ningún caso se hallan, pues, en la relación de causa y efecto; no es la vida social objetiva la causa empírica de que formen semejantes facultades. La relación imperante es más bien la relación de la coordinación paralela.

## IX. — LA COMPASIÓN Y LA CONGRATULACIÓN Y LOS MODOS DE SUS VARIEDADES

Por lo que toca a los modos de compadecer, hace ya el lenguaje distinciones características. Hay, por ejemplo, un "tener misericordia", un mero "deplorar", un "interesarse"; así como en la manera de darse, las distinciones que se expresan en las frases: "me interesé por aquello", "le entró compasión", o con más fuerza aún: "aquel dolor le partió el corazón", en los primeros casos partiendo más de nosotros espontáneamente, en el último afluyendo a nosotros la corriente del dolor ajeno, por decirlo, así. La forma más fuerte de la compasión es el "tener misericordia"; el deplorar es su contrario y algo tan distanciado y frío que el giro "lo deploro" ha venido a ser incluso una forma cortés de negar la ayuda pedida o deseada. El mero "deplorar" no es, ante todo, capaz de impulsar a querer. Se contenta con el deseo. Ya el "interesarse" es más fuerte que el "deplorar".

Muy peculiar es el hecho, con mucha frecuencia puesto de relieve, de que la compasión y la congratulación se diferencian enormemente en la extensión y la difusión que poseen. En alemán, *Mitleid*, compasión, es una legítima palabra que brotó de la naturaleza de la lengua; *Mitfreude*, congratulación, es una flaca formación *analógica*. Para variedades de la compasión hay en la mayoría de las lenguas *muchas* palabras, no así para las variedades de la congratulación. Esto indica, en todo caso, que la compasión está mucho más difundida que la congratulación<sup>107</sup>. También en la ética se ha mentado siempre mucho más, con frecuencia estimado también más, la compasión que la congratulación. La razón es muy difícil de precisar. 1. La razón metafísica de los pesimistas, que la esfera del dolor sea precisamente mucho mayor que la esfera de la felicidad, o que el

desplacer sea un estado positivo, el placer sólo un estado negativo, carece de toda prueba. 2. También se dice que el interesarse por el dolor ajeno es mayor porque lo acompaña la idea, que lo facilita: "qué bueno que no me pasa a mí", mientras que la congratulación es inhibida por la *envidia*, que siempre despunta ligeramente. Esta razón descansa en una observación exacta, pero es enteramente insuficiente, pues con seguridad es inconciliable con un genuino interesarse. 3. Cabría pensar también que el dominio de aplicación de la compasión sea mayor por obra de los hechos del dolor físico, al que no corresponde ningún sentimiento de placer sensible tan capaz de intensificación y generalmente difundido por el organismo entero; en particular, ninguno que encuentre su expresión con un automatismo inmediato. Cada parte del cuerpo es capaz de dolor, no así de placer sensible, o seguramente no en los mismos grados y con arreglo a las mismas leyes de intensificación. También es lo que depara dolor físico en general más fácil de determinar que lo que depara placer sensible; y esto último es más variable según los pueblos y tiempos que lo primero. Pero estas diferencias existen por lo que respecta a las sensaciones afectivas, mas no relativamente a los modos del sentimiento de la vida y de los sentimientos espirituales. Y sin embargo disminuye la difusión también aquí en el sentido anterior. 4. El hecho lingüístico mencionado pudiera estribar simplemente en la diversa, es decir, más alta valoración social de la compasión que de la congratulación, no en su difusión real, y la valoración depender de la mayor importancia práctica de la compasión. Ésta es causa de una actividad benéfica y por ello es estimada de cualquiera, en la medida en que es capaz de simpatía y al mismo tiempo juzga utilitariamente, más alto que la congratulación, que no tiene un efecto práctico tan directo. Ésta me parece ser, en efecto, la verdadera razón de la diferencia. El puro valor ético de la congratulación, en su índole de acto de simpatía, es completamente igual al de la compasión; y como acto total es en sí más valioso que el acto de la compasión, pues la alegría es preferible al padecer. En cuanto al valor de la ejecución del acto, es igualmente signo de un carácter más noble-

justo porque encuentra más motivos de inhibición en la envidia posible. Hay, pues, una inversión utilitaria de las verdaderas relaciones de valor en la estimación que encuentra su expresión en el lenguaje corriente.

De las variedades morbosas del simpatizar hay que decir que todas las variedades de perversiones, hasta donde tienen lugar frente a estados propios —*también* frente a estados ajenos tienen lugar; es decir, el inclinado a causarse dolor físico se inclina también a causarlo al prójimo, quien se alegra del propio dolor físico se alegra también del ajeno, y esto sobre todo cuando el prójimo padece además moralmente. Este hecho es muy notable. No hay que confundirlo con la alegría por el padecer moral del prójimo debido a su dolor físico propia de la afectividad normal, es decir, con la crueldad. Esta alegría es, desde el punto de vista ético, de un valor totalmente negativo. En cambio, la alegría por el dolor físico, no es en sí un valor negativo desde el punto de vista ético, sino un fenómeno patológico. Ambas cosas se confunden muy frecuentemente en la vida y en la ciencia. En semejante caso, hay, pues, que mirar siempre si se está ante la maldad y una genuina crueldad, o ante una mera alegría por el dolor físico, una *algofilia*, que es perfectamente compatible con el simpatizar. Hay, por otro lado, un tipo de hombre que se manifiesta muy compasivo, pero que está exclusivamente lleno de solapada alegría por el dolor físico. Es sabido cómo muchas mujeres se hacen enfermeras porque ven con gusto el dolor, pero que a pesar de esto prestan su ayuda por conciencia del deber, limitándose a hacer de su perversión la base de su actividad profesional. A este tipo corresponde, por otra parte, el tipo del "ávido de compasión", a quien la *vista* del padecer ajeno por el propio padecer despierta alegría y por ello se dedica a provocar compasión; no por consideraciones utilitarias, como el mendigo que, por ejemplo, pretexta ser ciego, sino de alegría por el padecer <sup>108</sup>.

## X. — SOBRE EL VALOR ÉTICO DE LA SIMPATÍA

Los actos de genuino simpatizar ostentan un valor *ético* positivo, en modo alguno los sentimientos heteropáticos en general. La altura de este valor se mide por: 1. el nivel del sentimiento que puede ser de simpatía espiritual, psíquica, vital o sensible; 2. la diferencia entre el compadecer del primer tipo y el mero “padecer con alguien”. Ninguna clase de dolor positivo, sino un valor negativo, como simple aumento del padecer, presenta el contagio, con arreglo; 3. a la diferencia existente entre que el simpatizar se dirija al central sentirse y autovalorarse de la personalidad o sólo a su estado. 4. Pero, además, el valor total de un acto de simpatía se rige por el valor de los hechos por los que se produce el ajeno padecer y alegrarse. Quiere decir que es preferible el simpatizar con alegrías y padecimientos que “responden a la realidad” al simpatizar con aquellas que no son tales. Igualmente, es preferible el simpatizar con el estado de la persona de mayor valor al simpatizar con la de menos. Este valor de la simpatía existe en sí; no existe únicamente por obra de las acciones benéficas a que conduce, especialmente la compasión. Pues ya “pena a medias, media pena; alegría a medias, alegría y media”, uno de los pocos refranes que resisten el examen ético. Lo que sí es un “signo distintivo” de lo *genuino del compadecer*, es el que conduzca al acto de socorrer al prójimo. Las valoraciones expuestas aquí son, naturalmente, de todo punto distintas de las hechas por la llamada “ética de la simpatía”, según la cual es la simpatía lo único que engendra el valor ético en general. Justamente con arreglo a esta manera de valorar, no tiene la simpatía un valor positivo; sino que todos los valores éticos *serían* valores únicamente en relación a la simpatía <sup>109</sup>.

## XI. — RELACIÓN DEL AMOR CON LA SIMPATÍA

Uno de los errores más decisivos de la ética inglesa moderna casi entera —en oposición a la ética griega y cristiana— ha sido el intento de reducir los hechos del *amor*

y *odio* a la simpatía <sup>110</sup>. Las más de las veces ha sido poniendo en primer término la compasión y en lugar del “amor” simplemente el llamado “querer bien” —frecuentemente, también, el “querer bien desinteresado”. Este concepto de cambiantes luces, del “querer bien”, que en efecto está fundado frecuentemente en la compasión (mucho menos en la congratulación), forma una pseudo-transición, por decirlo así, al amor, como el “querer mal” al odio. Ahora bien, el “querer bien” no es, en absoluto, amor. Primeramente, el dirigirse al “bien” no es, para el amor, en modo alguno, esencial y necesario. El amor se dirige íntegramente a *valores* de persona positivos, y al “bien” sólo en tanto se convierte en el portador de un valor de persona. “Amamos” cosas respecto a las cuales no tiene ningún *sentido* el “querer bien”, por ejemplo, la “belleza”, el “conocimiento”, el “amor”; amamos a “Dios”, “querer bien” al cual sería perfectamente ridículo. El amor a los hombres puede conducir a “querer el bien”; pero esto es, como se ve, una consecuencia del amor. Tampoco el “querer el bien” de alguien es igual al “quererle bien”, como fenómenos. En el “querer bien” hay una distancia del que quiere bien, desde arriba, un cierto “favorecer”, que hasta excluye ligeramente el amor. Hay una distancia análoga a la que hay en la habitual “compasión por otro” a diferencia del “padecer con otro”. Con todo, hay también en el fenómeno del querer bien una tendencia cuyo objetivo es el “bien” del otro; pero no un “querer” propiamente tal, sino un movimiento impulsivo (el querer bien “germina”, “se excita”, etcétera). Pero una tendencia es algo que no entra, en absoluto, en la esencia del amor, aun cuando sea a éste inherente la naturaleza de movimiento que se encuentra asimismo en la tendencia. En el acto del amor no “tendemos” a nada, como tampoco en el acto del odio lo “repelemos”. El amor es un movimiento hacia un valor positivo, pero la previa existencia o inexistencia de este valor es para el amor indiferente, mientras se trata de su esencia. La “meta” de un objetivo que realizar, inmanente a toda tendencia (en el querer es un “fin”), falta al amor por completo. ¿Qué “querría” realizar la madre, cuando contempla amorosamente a su lozano hijo dormido? ¿Qué es lo que habría que “rea-



lizar" en el amor a Dios? ¿O cuando amamos obras de arte? El amor puede tener por secuela el experimentar múltiples tendencias, apetencias, anhelos por el objeto amado; él mismo no es nada de esto. Es más: sigue una *ley opuesta* a la de la tendencia. Mientras que ésta se extingue y aquietta con su "satisfacción", el amor, o sigue siendo igual, o *crece* su acción, en el sentido de un creciente adentramiento en su objeto y una creciente iluminación de su valor inicialmente escondido. Tratándose del acto del amor no tiene la "satisfacción" sentido alguno, a menos que no se entienda algo totalmente distinto, a saber, la "satisfacción" del "sentirse feliz" en el llevar a cabo el acto mismo del amor. Una fuente muy usual del equivoco denunciado es, por tanto, el concepto del "deber de amor", estatuido por una parte de la moral eclesiástica. Por querer (falsamente) lo imposible, por querer hacer un "deber" del amor, se ha puesto en lugar suyo el "querer bien", si es que no el práctico *hacer bien*. A la inversa, eliminó Kant el amor de toda conducta moral valiosa, por no poderse hacer de él un "deber" y creer (erróneamente) en el deber-ser y en el deber moral <sup>111</sup>.

¿En qué relación efectiva se hallan, pues, entre sí la simpatía y el amor y odio? Primeramente, está el amor en sí referido a un valor; y ya por esto no es ningún caso un simpatizar. También el "*amor a sí mismo*" está, en oposición al mero egoísmo, referido al valor y no puede ser por su propia índole ningún "simpatizar consigo". Segundo: el amor no es un "sentir", es decir, una función, sino un acto y un "movimiento" <sup>112</sup>. Todo sentir es un recibir una impresión, tanto "el sentir valores como estados" (por ejemplo, "padecer", "soportar", "tolerar"); es lo que llamamos una "función". El amor es un movimiento del ánimo y un acto espiritual. Es indiferente que, fenomenológicamente, el movimiento más bien tome su punto de partida del objeto o sea vivido partiendo del centro del yo. El concepto aquí empleado de "acto" no está ligado al "yo", sino a la persona, jamás susceptible de ser objeto. El amor puede darse también como "incentivo", como "invitación" por parte de su objeto, lo que con respecto al sentir es imposible. El concepto del amor de Aristóteles tiene, por ejemplo, este sen-

tido. Así, cuando dice "Dios mueve el mundo como lo amado mueve al amante" (*Metafísica*). Pero ante todo es el amor un acto espontáneo y lo es incluso en el "amor recíproco", como quiera que éste se halle fundado. Por él contrario, es todo simpatizar una conducta reactiva. Sólo se puede, por ejemplo, tener simpatía por seres *simpatizantes*; más el amor está totalmente libre de esta limitación. No obstante, existen aquí esenciales relaciones *sui generis*. Las más importantes son: que todo simpatizar está fundado en un amor y sin un amor, cesa; pero no, en absoluto, a la inversa; luego, el *lugar más o menos central* de la capa del objeto al que se refiere el simpatizar (estados periféricos o el fondo de la persona; sentimientos sensibles, vitales y espirituales), es plena y totalmente determinado por el objeto previamente dado del amor que es fundamento del simpatizar, es decir, por la *dirección* del amor a la correspondiente capa.

La primera proposición resulta notoria a la luz de la clara ley por la que simpatizamos sólo en la medida y sólo con la profundidad en que y con que amamos. Allí donde no amamos profundamente el objeto con que simpatizamos, pronto se termina nuestra simpatía y con seguridad que ésta *no* llega al centro de la persona. Ahora bien, nuestra proposición no quiere decir, en absoluto, que el objeto con que simpatizamos, tengamos que amarlo también. Sólo se trata de una ley de fundamentación de los actos tomados como entidades ideales. Tenemos a menudo simpatía por una persona a la que no amamos. En el deplorar lo acaecido a una persona, por ejemplo, no hay traza alguna de amor por ella; en el habitual compadecerse "de ella", tampoco. Pero aun en este caso están los movimientos de la simpatía fundados en amor; el amor que los fundamenta se endereza, ya a un *todo del que la persona es parte y miembro* (familia, pueblo, género humano), o a un objeto general del cual es un ejemplar para nosotros (v. gr. compatriota, pariente, miembro de la Humanidad, incluso "un" ser vivo), es decir, el objeto al que en el fenómeno se endereza el amor no necesita ser intencionalmente el mismo que el objeto de la simpatía. Pero el acto de simpatizar tiene que estar inmerso en un acto de amor que lo abarque, si ha de

llegar a ser más que un mero “comprender” y “sentir lo mismo que otro”. Justo porque es cálida esta adición, es muy posible simpatizar con alguien a quien no amamos; pero queda excluido el no simpatizar allí donde se ama. El acto del amor es, pues, lo que determina radicalmente con su propio radio la esfera en que es posible la simpatía. Esto hace comprensibles dos cosas. Primero, el que resulte esencialmente excluido el odiar y simpatizar del dolor y el daño y se produce la serie de los sentimientos heteropáticos de valor negativo: envidia, alegría del mal ajeno, etc.

Por otra parte, comprendemos que en el caso en que amamos, pero no el mismo objeto con que simpatizamos, se despierta en el compadecido la conciencia del “orgullo ofendido”, de la “vergüenza”, del “rebajamiento”. No “la compasión —en cuanto tal— va contra la vergüenza” como dice Nietzsche, sino la compasión sin amor a aquel que es compadecido<sup>113</sup>. Lo único que hace *soportable* la compasión es el amor que delate. En otro caso siente el compadecido que el amor (que es el fundamento de la compasión) no se dirige a él *in concreto*, sino a un objeto en general, como, por ejemplo, la Humanidad, su familia, su país, su pertenencia a una clase. Este “Universal” o “todo”, que es lo amado y lo que funda mediatamente el movimiento de compasión, del cual es él sólo un “caso” o un “miembro parcial”, visto bajo el aspecto de su padecer *individual*, al que se endereza la compasión, suscita la vergüenza que acompaña siempre al *desplazamiento* de un valor radicado en la íntima sombra de la individualidad hasta la esfera de una forma cualquiera de “universalidad”<sup>114</sup>. También el seguro descenso de grado de la fuerza de exigencia de simpatizar dimanante del objeto, con el descenso de su merecernos amor, cosa que estamos experimentando todos los días, es una señal segura de que con el 0 merecernos amor algo que envuelve, aún indirectamente, el objeto de la simpatía, también la simpatía descendería a 0. Por esto vemos también que todo exteriorizar compasión *sin* amor a una persona es sentido como algo brutal incluso por la propia persona compasiva cuando tiene una sensibilidad fina. En los casos en que esta persona no puede amar al mismo tiempo al objeto que compadece, *ocultará* su movimiento de

compasión. Midase con esto todo el error de la opinión de que se puede reducir el amor a la simpatía. Dondequiera que ha surgido esta doctrina, se puede estar seguro de que la verdadera razón de ella es el resentimiento que considera al que padece, en cuanto tal, como un ser de valor más alto, conduciendo así a un pervertido amor al padecer; como es el caso, por ejemplo, en Schopenhauer y dondequiera que la poderosa idea (cristiana) del padecer “libre y voluntario”, pero al mismo tiempo “feliz” (por algo de un valor más alto que el de aquello al sacrificio de lo cual va unido el padecer) ha sido torcida en la pervertida idea del resentimiento que hace del “padecer” y de lo que “padece” un particular objeto del amor (por ejemplo, que Dios ve con singular “complacencia” a los que padecen, a los pobres, etc.)<sup>115</sup>. El amor no se dirige al padecer del que padece, sino a los valores positivos de que esté investido, y tiene sólo por consecuencia el hecho de socorrerle en su padecer. Por el contrario, es ese misericordioso sentimiento de un amor al que padece en cuanto tal justo el hecho básico, sumamente discutibles, del que parten semejantes intentos de derivar el amor del compadecer. A la inversa, al vivir la compasión llena de amor por otro, no únicamente el hacer el bien lo que anuda nuestro corazón con el ajeno, sino que son el propio amor y querer bien quienes hacen feliz y son delatados por la compasión exteriorizada tan sólo como base de conocimiento. Certeramente juzga F. von Baader: “El efectivo querer bien es ya de suyo y en principio hacer bien, o el beneficio central, y por consiguiente el mayor, que un ser personal y libre pueda hacer a otro, y sin el cual todos los demás beneficios no lo son, y por eso tampoco engendran reconocimiento alguno” (*Erótica religiosa*, 15).

NOTAS A LA SECCIÓN A.

<sup>1</sup> Sin embargo, puede ella misma ser sustrato de valor, independientemente del complejo de valor de que se sigue la alegría ajena o el dolor ajeno; pero el valor mismo no puede derivarse de ella.

<sup>2</sup> Sobre la esencia de las "leyes evidentes de preferencia" consúltese mi libro *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (El formalismo en la ética y la ética material del valor)*, segunda edición, Niemeyer, Halle, 1922.

<sup>3</sup> También A. Riehl le ha seguido en esto. Véase *Kritizismus*, II, tomo II, pág. 156. Cf. W. K. CLIFFORD, *Seeing and Thinking; Lectures and essays*, 2 volúmenes, 1879. Cf. la crítica, en parte certera, en parte que va más allá del blanco, de la tesis de Riehl y Clifford hecha por O. KÜLPE en su libro *Die Realisierung (La realización)*, tomo II, 1920, pág. 40. Cf. también el último capítulo de este libro.

<sup>4</sup> Sentimos la cualidad del dolor ajeno sin compadecer por ella; la cualidad de la alegría ajena, sin congratularnos de ella. Cf. sobre este punto EDITH STEIN, *Neues zum Problem der Einfühlung (Nuevos puntos acerca del problema de la proyección efectiva)*, disertación de Friburgo, 1917, pág. 14.

<sup>5</sup> Cf. el capítulo final.

<sup>6</sup> Véase TH. LIPPS, *Das Wissen von fremdem Ichen (El saber de los ojos ajenos)*.

<sup>7</sup> Podemos decir también: no la mera referencia de la "señal" de la existencia "de algo", que únicamente se realiza en el raciocinio, sino la referencia de un genuino y originario "ser-signo".

<sup>8</sup> Sobre la diferencia entre la imitación de la acción y la del movimiento consúltese KOFFKA, *Las bases de la evolución psíquica*. "Biblioteca de la Revista de Occidente".

<sup>9</sup> WITASEK sostuvo en su trabajo *Zur psychologischen Analyse der ästhetischen Anschauung (Para el análisis psicológico de la intuición estética)*, la afirmación de que lo que llamamos comprender y sentir lo mismo que otro se reduce a "representarse intuitivamente las correspondientes vivencias." Certeramente refutada se halla esta tesis en E. STEIN, *Neues zum Problem der Einfühlung*, § 4, *Der Streit zwischen Vorstellungs- und Aktualitätsansicht (El debate entre el punto de vista de la representación y el de la actualidad)*, pág. 19.

<sup>10</sup> Así en especial la teoría de la proyección afectiva desarrollada por Th. Lipps.

11 La fenomenología de las vivencias de simpatía contenida en el texto ha sido en parte verificada, en parte completada y ampliada por el lado psicopatológico en el valioso trabajo del Dr. en Medicina y Filosofía KURT SCHNEIDER, *Pathopsychologische Beiträge zur psychologischen Phänomenologie von Liebe und Mitfühlen (Contribuciones psicopatológicas a la fenomenología psicológica del amor y la simpatía)*, disertación de Colonia, 1921.

12 Esto muestra que el *proceso del contagio* no consiste en la imitación de las vivencias de expresión ajenas, aun cuando éstas pueden servir de intermediarias en el caso del contagio por vivencias ajenas de los seres humanos y de los animales.

13 Prescindo aquí de tratar el papel enorme que desempeña el "contagio" en la génesis histórica de morales enteras, en la génesis de movimientos colectivos psicopáticos (empezando por la *folie à deux* hasta llegar a la génesis de usos y costumbres patológicos duraderos de pueblos enteros), en la génesis de pánicos y particularmente dentro de todos los movimientos revolucionarios de las masas. Cf. a este respecto *Psychologie des foules y L'âme révolutionnaire* de G. LE BON. Cf. además TARDE, *Les lois l'imitation*, y S. FREUD, *Massenpsychologie und Ich-analyse (Psicología de las masas y análisis del yo)*, 1921: "La investigación psicoanalítica, que ocasionalmente ha atacado también ya los problemas más difíciles de las psicosis, podría mostrarnos también la identificación en algunos otros casos que no son sin más asequibles a nuestra comprensión. Voy a tratar extensamente dos de estos casos como materia para nuestras consideraciones ulteriores.

La génesis de la homosexualidad masculina es en una gran serie de casos la siguiente: El joven se ha fijado en su madre de un modo insólitamente largo e intenso, en el sentido del complejo de Edipo. Llega por fin, acabada la pubertad, el tiempo de trocar a la madre por otro objeto sexual. Entonces acaece un cambio repentino: el joven no abandona a su madre, sino que se identifica con ella, se convierte en ella y busca ahora objetos que puedan reemplazarla para él a su yo, objetos a los que pueda amar y cuidar como él lo ha sido por parte de su madre. Éste es un proceso frecuente que puede confirmar cualquiera y que es naturalmente independiente por completo de toda hipótesis que se haga sobre la fuerza orgánica impulsiva y los motivos del cambio repentino. Sorprendente en esta identificación es su *expansividad*. Convierte el yo en una parte sumamente importante, en el carácter sexual, con arreglo al modelo del objeto anterior. El objeto mismo es abandonado. Si en absoluto o sólo en el sentido de que permanece en lo inconsciente, cae aquí fuera de la discusión. La identificación con el objeto abandonado o perdido, para reemplazarlo, la introyección de este objeto en el yo, ya no es ciertamente para nosotros una novedad. Un proceso semejante puede observarse en ocasiones de un modo inmediato en el niño pequeño. Hace poco se publicó en la "Internationale Zeitschrift (revista) für Psychoanalyse" una observación semejante. Un niño que estaba contristado por la pérdida de un gato

declaró redondamente que él mismo era el gatito, poniéndose a andar a cuatro patas, a no querer comer a la mesa, etc. MARKUSZEWICZ, *Beitrag zum autistischen Denken bei Kindern (Contribución acerca del pensamiento autista en los niños)*, *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, IV, 1920.

Otro ejemplo de semejante introyección del objeto nos lo ha proporcionado el análisis de la melancolía, pasión que cuenta la pérdida real o afectiva del objeto amado entre sus motivaciones más visibles. Un carácter dominante de estos casos es el cruel autorrebajamiento del yo en unión con una autocritica sin contemplaciones y amargos reproches a sí mismo. Los análisis han dado por resultado que esta apreciación y estos reproches se dirigen en el fondo al objeto y representan la venganza del yo en él. La sombra del objeto ha caído sobre el yo, he dicho en otro lugar. La introyección del objeto es aquí de una innegable claridad" (p. 72-75).

14 Lo que el "psicoanálisis" puede albergar en sí de fuerza curativa no descansa en la mera restauración del recuerdo de lo reprimido, ni tampoco en la reacción desviadora, sino en este *vivir lo mismo que otro*, también.

15 Véase LEVY-BRÜHL, *Das Denken der Naturvölker (El pensamiento de los pueblos en estado de naturaleza)*, Viena, 1921, especialmente p. 19. Cf. además D. WESTERMAN, *Tod und Leben bei den Kpelle in Liberia, Psychol. Forschung*, I. Bd. 1-2 Heft (*La muerte y la vida entre los Kpelle de Liberia, La investigación psicológica*, tomo I, cuaderno 1-2).

16 Cf. ODO CAESEL, O. S. B., *Die Liturgie als Mysterienfeier (La liturgia como celebración de los misterios)*, Friburgo, 1922, un libro que recoge un gran número de ejemplos de estas identificaciones tomados a los misterios de la Antigüedad. Cf. además la obra clásica de E. RHODE, *Psyche*. La unificación afectiva se refiere aquí no sólo a momentos de la existencia, esencia y vida del dios (representado por un animal, por ejemplo, el toro en los misterios órfico-dionisiacos, o por un ser humano), sino también a una determinada rítmica del destino de su vida, cuyos estadios son recorridos extáticamente por los participantes en los misterios. Sólo de una paulatina decadencia de estas celebraciones de los misterios brota en muchos pueblos el arte del teatro y de los espectáculos (cf. afirmaciones semejantes en Frobenius). Únicamente aquí se degrada la unificación afectiva extática hasta una mera proyección afectiva simbólica.

17 Cf. sobre este punto los nuevos resultados de la investigación, también en el aspecto anatómico y fisiológico, recogidos por PAUL SCHILDER en su notable trabajo *Ueber das Wesen der Hypnose (Sobre la esencia de la hipnosis)*, 1922.

18 Cf. Los casos de identificación anteriormente citados en S. FREUD, *Psicología de las masas y análisis del yo*.

19 V. las investigaciones de E. Jaensch y sus discípulos sobre el tipo de representaciones llamado por él "eidéticas", en que se encuentran un primitivo fenómeno intermedio entre la "percepción" y la

"representación", a partir del cual, únicamente, se desarrollan en dos direcciones divergentes los distintos caracteres del acto y de contenido de la percepción y la representación del adulto.

20 Tr. OESTERREICH, *Phänomenologie des Ichs (Fenomenología del yo)* y del mismo, *Ueber Besessenheit (Sobre el estado de posesos)*.

21 V. *Formalismus in der Ethik, etc.*, 2ª ed., p. 348 y stes.

22 V. la expresión poético-musical de Ricardo Wagner en el *Tristán*. Además, G. HAUPTMANN en el *Ketzer von Soana (El hereje de Soana)*.

23 Cf. también acerca de esta cuestión el citado trabajo de Schilder sobre la esencia de la hipnosis y lo que se expone en este libro sobre la ontogenia de Freud.

24 Una secuencia de sentido objetivo unívoco requiere siempre un acto instituyente del sentido. Ya la incoación de un acto de conciencia está determinada, en efecto, por unidad de su "nóema".

25 Cf. las observaciones, tan finas y que abren tan importantes perspectivas, de ERICH JAENSCH en las *Actas del VII Congreso de Psicología experimental*, en Marburgo, 1921, *Ueber die subjektiven Anschauungsbilder (Sobre las imágenes eidéticas subjetivas)*, cap. II, *Beziehung der eidetischen und wahrnehmungspsychologischen Untersuchungen zu Fragen der Naturphilosophie (Relación de las investigaciones eidéticas y de psicología de la percepción con cuestiones de la filosofía natural)*.

26 V. H. DRIESCH, *Philosophie des Organischen (Filosofía del mundo orgánico)*, 2ª ed., p. 342. Cf. a este respecto mis consideraciones sobre el concepto de sensación en el *Formalismus in der Ethik*, 2ª edición.

27 En el libro *Formalismus in der Ethik*, hemos mostrado en este mismo sentido que también el "apetito" y el "asco" revelan la significación biológica de las sustancias como "alimento" antes de la experiencia actual de su utilidad y nocividad, y que en este sentido son "valoraciones a distancia".

28 V. los recientes trabajos de E. JAENSCH sobre el tipo de representación eidética, especialmente I.c.

29 Véase mi libro *Vom ewigen im Menschen (De lo eterno en el hombre)*, tomo I, p. 707.

30 Cf. mis consideraciones en el *Formalismus in der Ethik* sobre el falso método de H. Spencer, que mide al animal y a la planta por su valor de adaptación al medio humano.

31 La unificación afectiva tiene lugar siempre en el "mundo interior y mundo circundante" del organismo (de los que el mundo interior tiene que inferirse por la estructura del mundo circundante), como ha mostrado ya Uexküll. La comprensión afecta soamente a la noesis y al "mundo" intencional del hombre.

32 He definido su esencia (y las leyes autónomas de sus actos) en mi libro *Der Formalismus in der Ethik*, 2ª ed., p. 401 y sgs.

33 V. ZAHN, *Einführung in die christliche Mystik (Introducción a la mística cristiana)*, Paderborn, 1918, § 29.

34 V. mi libro *Der Genius des Krieges (El genio de la guerra)*,

sección *Die Realität der Nation*, y mi artículo *Das Gesamerlebnis des Krieges (La vivencia totalitaria de la guerra)* en el libro *Krieg und Aufbau (Guerra y reconstrucción)*, 1ª ed.

35 Comp. sobre unificación afectiva con una actitud fundamental pretérita —digamos: infantil— del yo propio, mis explicaciones en la disertación: "*Über Reue und Wiedergeburt*" en mi libro *Vom Ewigen im Menschen (De lo eterno en el hombre)*, tomo I.

36 Cf. LLOYD MÖRGAN, *Instinkt und Gewohnheit (Instinto y hábito)*.

37 Cf. LEVY-BRÜHL, prólogo al *Denken d. Naturvölker (Pensamiento de los pueblos en estado de naturaleza)*, trad. alemana de W. Jerusalem.

38 Hay en la anestesia causada por los narcóticos una fase en la que el dolor sigue dado aún de un modo puramente objetivo, pero sin que tenga lugar padecer de ninguna clase por él.

39 V. *Zeitschrift für Pathopsychologie*, Heft I ("Revista de Psicología patológica", cuaderno I), contenido también en mi libro *Vom Umsturz der Werte (Del derrocamiento de los valores)*, 2ª ed., tomo II.

40 Cf. los casos antes aducidos de identificación patológica.

41 Cf. a este respecto los finos análisis de E. VON GEBSATTELS en el artículo *Der Einzelne und sein Zuschauer (El individuo y su espectador)*, *Zeitschrift für Pathopsychologie*, II Gd., I Heft. Distinto es cuando nos limitamos a tomar el "yo ideal" (es decir, el "modelo") del prójimo como válido también para nosotros y a medirnos por él. Cf. sobre este punto el tomo II, próximo a aparecer, de *Ewiges im Menschen (Eterno en el hombre)*; *Ueber Führer und Vorbilder (Sobre guías y modelos)*.

42 Con frecuencia se exterioriza este proceso en una alternativa "ambivalente" de amor y odio, en que aparece el odio, en cuanto la negación de sí mismo es demasiado grande, para convertirse de nuevo en amor cuando de nuevo se reconquista el propio yo. La llamada angustia ante el amor es de hecho angustia ante la "negación de sí mismo".

43 V. *Einleitung in die Psychologie (Introducción a la Psicología)* y *Grundfragen der Ethik (Cuestiones fundamentales de la Ética)*.

44 STÖRRING, *Beiträge zur Ethik (Contribuciones a la Ética)*, tomo II. Todavía más detallada y rigurosa es la pura teoría reproductiva y asociacionista de la simpatía forjada y expuesta por ANTONINO PRANDTI en su libro sobre *Einfühlung (proyección afectiva)* y por B. ERDMANN en su obra *Reproduktionspsychologie*.

45 HENRI BERGSON, *Matière et mémoire, Paris, F. Alcan.*

46 No se ha comprobado con seguridad hasta aquí si los ciegos de nacimiento no tienen ninguna clase de representaciones cromáticas.

47 Un análisis a fondo de la esencia de los cuatro grados de profundidad del sentimiento, espiritual, psíquico, vital y sensación afectiva y la discusión de las leyes esenciales especiales correspondientes a cada uno de estos grados, los he llevado a cabo en mi libro *Der Formalismus in der Ethik, etc.*, 2ª ed., p. 344. Del lado patológico ha sido verificada recientemente esta teoría mía por K. Schneider en su artículo *Pathopsychologische Beiträge zur psychologischen Phä-*

*nomenologie von Liebe und Mitfühlen (Contribuciones psicopatológicas a la fenomenología psicológica del amor y la simpatía)*, *Ztschrift. f. d. g. Neurol. u. Psychiatr. Org.* 65, H. 1/2 ("Revista general de Neurología y Psiquiatría", 65, cuaderno 1/2). Cf. además K. SCHNEIDER, *Bemerkungen zu einer phänomenologischen Psychologie der invertierten Sexualität und erotischen Liebe (Observaciones para una psicología fenomenológica de las inversiones sexuales y el amor erótico)*, *Ztschrift. f. d. Neurol. u. Psychiatr., Org.* 71.

48 Cf. mi análisis y deducción del "principio de solidaridad" en *Der Formalismus in der Ethik*, etc., 2ª ed., p. 555.

49 Como un hombre preso en los goces de un corazón estrecho y en una tradición de estamento y de clase aprende a "abrirse" al otro lado de la existencia y de la sociedad, con una lenta acumulación de "ejemplos" de necesidad y miseria humana, lo pinta con maestría la novela de J. WASSERMANN, *Christian Wahnschaffe*.

50 H. SPENCER pretende, en sus *Principios de Psicología*, encontrar mezclada a toda compasión una "voluptuosidad de la compasión" de esta índole. "La contemplación misma del padecer ejerce un hechizo peculiar—se hace valer un deseo aparentemente antinatural de detenerse en lo que es doloroso en sí".

51 Lo que hay de justo en las manifestaciones de Nietzsche sobre la simpatía está muy bien puesto de relieve por E. KRAMER, *Das Phänomen des Mitgefühls in der modernen Philosophie, insbesondere bei Schopenhauer und F. Nietzsche (El fenómeno de la simpatía en la filosofía moderna, en particular en Sch. y F. N.)*, Disertación (tesis doctoral) de Colonia.

52 V. las indicaciones de Bergson en su libro *L'évolution créatrice* sobre "el instinto y la simpatía", así como el "amor materno" ya en el *Essai sur les données immédiates*. V. H. DRIECH, *Philosophie des Organischen*, II Teil (*Filosofía del mundo orgánico*, Segunda parte), donde se aduce la simpatía como señal de la unidad de la entelequia en oposición a la pluralidad de las entelequias. V. la obra de E. BECHER, *Ueber Pflanzengallen und fremddienliche Zweckmässigkeit (Sobre las agallas vegetales y la finalidad al servicio ajeno)*. V. MÜNSTERBERG, *Grundzüge der Psychologie und Philosophie der Werte (Principios de Psicología y Filosofía de los valores)*, J. VOLKELT, *Ueber das aesthetische Bewusstsein (Sobre las conciencia estética)*. Para Hegel cf. W. DILTHEY, *Jugendgeschichte Hegels (La juventud de Hegel)*, cf. además la memoria de Schopenhauer sobre el *Fundamento de la moral*, E. VON HARTMANN, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins (Fenomenología de la conciencia moral)*.

53 V. *Formalismus in der Ethik*, p. 260.

54 K. KOFFKA, *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung (Las bases de la evolución psíquica)*, p. 96, con motivo de la observación según la cual el rostro de la madre es conocido ya en el segundo mes al niño y éste reacciona ya en la mitad del primer año en distinta forma a un rostro amistoso que a uno hostil, encuentro que: "quedaría el pensar que «amistosidad» y «no amistosidad» son fenómenos más primitivos que una mancha azul" y añade: "esta manera de pensar

puede parecer absurda a un pensamiento psicológico que quiere construir toda la conciencia con elementos últimos, pero no cuando se piensa biológicamente", etc. (p. 96).

55 Para designar los fenómenos patológicos de esta forma de hundirse en sí mismo en la que desaparece todo "interés" por el mundo circundante, parece la expresión bleuleriana de "autismo" la más adecuada; una instructiva descripción en este sentido de estados autísticos la hace Bleuler en su libro sobre *Dementia praecox*.

56 Cf. en mi *Formalismus in der Ethik*, la sección sobre *Person in ethischen Zusammenhängen (La persona en sus relaciones éticas)*, p. 534.

57 Sobre la manera en que el "vacío", la no impleción de la función intencional apriorística de la "pura" simpatía, incluso en el caso de que el hombre nunca hubiese hecho la experiencia "accidental" de otro hombre, contribuye a procurarnos la convicción intuitiva de que pertenecemos a una "comunidad en general", cf. el último capítulo. No es la simpatía empírica, sino sólo la "pura", la que entra aquí en consideración.

58 Cf., sobre este punto, E. VON HARTMANN, *Psychologie*, en las conocidas exposiciones especiales de su doctrina.

59 V. E. BECHER, *Ueber Pflanzengallen und fremddienliche Zweckmässigkeit*. Distinto es en Bergson: para él tiene la simpatía, como una manifestación especial de su intuición, también una significación para el conocimiento del principio mismo del mundo, pues según él el mecanicismo carece de toda significación metafísica, limitándose a ser una visión relativa, lógico-práctica, del mundo por la "inteligencia". Cf. sobre el "concepto de intuición" de Bergson el trabajo de Román Ingarden, igualmente relevante en la exposición que en la crítica, *Ueber die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie (Sobre el peligro de una petición de principio en la teoría del conocimiento)*, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IV. Bd. (*Anuario de Filosofía e investigación fenomenológica*, tomo IV), Halle, 1921.

60 La cuestión es, naturalmente, si este problema tiene sentido, es decir, si las alegrías y los dolores esencialmente distintos por sus cualidades y diferencias de profundidad representan hechos sumables; y si estas "sumas"—suponiendo que existan—pueden ser conocidas por nosotros. La "prueba" de Schopenhauer, por la naturaleza negativa del placer, que como "satisfacción de una necesidad" sería exclusivamente la supresión del *desplacer* (por ende, también el *congratularse* la supresión del *compadecerse*), ha quedado hace largo tiempo convicta de error. Cf. a este respecto también *Formalismus in der Ethik*, p. 361, y *Vom Sinn des Leidens (Del sentido del dolor)* en mi libro *Krieg und Aufbau*.

61 Naturalmente, todavía por razones enteramente distintas, que no se aducen aquí.

62 Las personas sólo son en cuanto tales "distintas" personas por-

que son personas "individuales". Sólo por la diversidad de su esencia pueden formar en general una "pluralidad".

63 Muy certero en este punto el libro sumamente valioso de NICOLAUS HARTMANN, *Metaphysik der Erkenntnis* (1921), p. 156 y p. 265.

64 Cf. sobre esto lo que sigue más adelante.

65 Muy exacto aquí también E. von Hartmann, l. c.

66 V. E. VON HARTMANN, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, especialmente hacia el final de la obra.

67 V. H. DRIESCH, *Philosophie des Organischen*, 2ª ed., p. 551.

68 Sólo si la metafísica tuviese por resultado la necesidad de considerar el "mundo inorgánico" como derivado del orgánico y viviente y de reducir sus leyes (en el orden metafísico, naturalmente tan sólo) a las leyes de la vida, sería posible una identificación metafísica también con el cosmos de lo muerto.

69 La persona puramente espiritual del hipnotizado no es eliminada o alterada cualitativamente por la hipnosis y la sugestión post-hipnótica, sino sólo interrumpe por su acción momentánea; y el yo moralmente relevante del hombre no puede, pues, ser perturbado en absoluto por ellas: es lo que muestran los hechos bien confirmados de que, por ejemplo, los remordimientos y resistencias de conciencia y hasta una conducta moral totalmente distinta, al hacerse la sugestión de las "mismas" situaciones (por ejemplo, el incendio de una casa en que una persona está en peligro de abrasarse) subsisten en diversos caracteres, a pesar de la hipnosis.

70 Véanse las pruebas de ello en mi libro *Der Formalismus in der Ethik* y mi crítica de las doctrinas de Spencer, Guyau y Nietzsche, p. 283 y sgs.

70<sup>bis</sup> Esta concepción ha sido defendida en los últimos tiempos primeramente por E. von Hartmann, más tarde también por H. DRIESCH (Cf. *Philosophie des Organischen*, 2ª ed.); y además, DRIESCH, *Leib u. Seele (Cuerpo y alma)*.

71 Cf. mis ensayos sobre *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, etc. (El resentimiento en moral)* y sobre *Liebe und Erkenntnis (Amor y conocimiento)*. Cf. para lo siguiente: el Buddha de Pischel en *Natur und Geisteswelt*; HEILER, *Die buddhistische Versenkung (El ensimismamiento budista)*, pero especialmente los discursos de Gotama Buda traducidos por K. E. Neumann.

72 Cf. la excelente traducción de Karl Eugen Neumann, Munich, 1921, especialmente los discursos tercero y cuarto de la quinta parte.

73 Cf. también el libro de TH. LESSING sobre *Europa* en que está bien expuesta la idea de la democracia universal del ser; cf. además L. ZIEGLER, *Der ewige Buddha (El eterno Buda)* y el capítulo *Die Mysterien der Gottlosen (Los misterios de los sin Dios)* en el segundo tomo de la obra *Gestaltungswandel der Götter (Transformaciones de los dioses)*, Darmstadt, Reichl.

74 Cf. a este respecto A. v. HILDEBRAND, *Das Problem der Form (El problema de la forma)* y su juicio sobre Rodin.

75 A la inversa, en el siglo XIX es sólo una serie de pequeñas

cliques cultas (Romanticismo, Goethe, Fehner, Bergson, etc.) quienes protestando contra la concepción general, descubren de nuevo y defienden estas ideas.

76 El acto de engendrar es para Hesíodo la forma básica de toda causalidad.

77 Cf. la notable exposición del *Untergang der biologischen Weltanschauung (Decadencia de la concepción biológica del mundo)* que hace E. RÄDL en el tomo I de su preciosa obra *Geschichte der biologischen Theorien in der Neuzeit (Historia de las teorías biológicas en la edad moderna)*, Leipzig, 1913; especialmente p. 147 y sgs.

78 Cf. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. Von Umsturz der Werte (Del derrocamiento de los valores)*, tomo I.

79 Muchas cosas excelentes sobre este tema en D. v. HILDEBRAND, en *Der Geist des hl. Franziskus und der dritte Orden (El espíritu de S. Francisco y la orden tercera)*, Munich, 1921. Además, últimamente, L. ZIEGLER, *Gestaltungswandel der Götter*, tomo I; capítulo sobre el *Weg der Nachfolge (Camino de la imitación)*; la caracterización de Francisco de Asís está especialmente bien lograda.

80 V. en *Der Geist des hl. Franziskus und der dritte Orden*, 1921: DRIECH VON HILDEBRAND, *Der Geist des hl. Franziskus*; cf. también en el mismo libro *Die Wirkungen der franziskanischen Geistes auf die Kunst (Los efectos del espíritu franciscano sobre el arte)*.

81 JOH. JÖRGENSEN, *Der heilige Franz von Assisi (San Francisco de Asís)*.

82 Cf. *Vie de S. François d'Assise* por PAUL SABATIER, cuyas tesis en este respecto siguen incommovibles a pesar de mucha crítica barata. 83 V. lo que sigue.

84 Un buen material para una filosofía de la historia de estas formas del espíritu occidental contienen las obras *Drei Stufen der Erotik (Tres grados de la erótica)* de E. LUCKA y últimamente la obra muy diligente, bien compuesta y digna de loa de PAUL KLUCKHOHN, *Das Problem der Liebe im 18. Jahrhundert und in der deutschen Romantik (El problema del amor en el siglo XVIII y en el Romanticismo alemán)*, Halle, 1922.

85 Cf. sobre esto A. BIESE, *Geschichte des Naturgefühls (Historia del sentimiento de la naturaleza)* y los valiosos trabajos de KARL JOËL sobre el panteísmo dinámico del Renacimiento.

86 Reconozco hoy como esencialmente justificada en este respecto la crítica de mis tesis hecha por J. COHN.

87 V. *Formalismus in der Ethik*.

88 Cf. respecto a la relación entre teoría genético-ideal e histórico-descriptiva de las concepciones del mundo (y teoría del *ethos* y de la valoración estética) nuestro trabajo *Was ist Weltanschauungslehre? (¿Qué es teoría de las concepciones del mundo?)* en el tomo I de la serie de tomitos *Zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Leipzig, 1922.

89 V. *Vom Wesen der Philosophie (De la esencia de la filosofía)* en el tomo I del libro *Vom Ewigen im Menschen (De lo eterno en el*



hombre) y *Liebe und Erkenntnis* (Amor y conocimiento) en *Krieg und Aufbau* (Guerra y reconstrucción), 2ª ed., 1922.

<sup>90</sup> Véase *Formalismus in der Ethik*.

<sup>91</sup> Cf. mi ensayo *Ueber die Lehren von der Dekadenz des Abendlandes* (Sobre las doctrinas acerca de la decadencia de Occidente) en la serie de tomos *Zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, tomo 3.

<sup>92</sup> Cuando se trata de una edad, es siempre la "nueva generación" (un concepto vital), el sujeto de estas nuevas actitudes afectivas. Cf. W. SOMMERT, *Luxus und Kapitalismus*.

<sup>93</sup> Cf. A. SCHOPENHAUER, *Metaphysik der Geschlechtsliebe* (Metafísica del amor sexual).

<sup>94</sup> Cf. PAUL KLUCKHONN, *Das Problem der Liebe im 18 Jahrhundert und in der deutschen Romantik*, Halle, Niemeyer, 1922.

<sup>95</sup> Cf. las notables consideraciones de BERTRAND RUSSELL en su libro *Bases de reconstrucción social*, capítulo 6, con las cuales estoy completamente de acuerdo.

<sup>96</sup> Así son los talentos susceptibles de acumulación hereditaria, pero en modo alguno el genio, cuya índole, esencialmente distinta aun de la del "mayor" talento, ha demostrado con todo rigor justo la ciencia de la herencia. Cf. a este respecto las interesantes pruebas del doctor A. MJOENS.

<sup>97</sup> Cf. a este respecto el segundo tomo, próximo a aparecer, de *Ewiges im Menschen*, especialmente la sección sobre el genio.

<sup>98</sup> Ya en la física y química científica desaparece el ser-individuo de la "cosa" de la concepción natural del mundo.

<sup>99</sup> Cf. *Vom Ewigen im Menschen*, tomo I, *Probleme der Religion*.

<sup>100</sup> Es el enorme error del platonismo histórico y de la doctrina de la reencarnación hacer de esta preexistencia de la *esencia* una preexistencia de la *existencia*; pero el de la falsa doctrina de la inmortalidad sólo postmortal, el desconocer la preexistencia de la *esencia* individual y atribuir a cada ser humano sólo el mismo "ejemplar" de alma, cuyas cualidades y valores procederán sólo de la ulterior vida en la Tierra, con sus destinos y experiencias (e inclusión de los valores hereditarios).

<sup>101</sup> De pluralidad, no de numerabilidad, ni siquiera de formar un conjunto, puede hablarse aquí aún.

<sup>102</sup> Cf. el libro de OSCAR HERTWIG, *Die Zufallslehre in der Theorie der Entwicklung der Organismen* (La doctrina del azar en la teoría de la evolución de los organismos), más el excelente resumen en H. DRIESCH, *Philosophie des Organischen*, y RÄDL, *Geschichte der biologischen Theorien*, tomo II.

<sup>103</sup> En contraste con el anterior optimismo racial, el Congreso de Biología de las Razas celebrado en Nueva York en 1922, llegó en su mayoría a la conclusión de que el hombre europeo está en vías de una decadencia racial por el momento incesante.

<sup>104</sup> También el interés por las vivencias ajenas recorre una evolución que progresa lentamente con creciente comprensión y cuyas fases sólo ha empezado a describir la psicología infantil.

105 V. C. DARWIN, *Origen del hombre*; SPENCER, *Ética*, I; *Psicología*, II.

<sup>106</sup> Cf. a este respecto mi escrito sobre *Die Ursachen des Deutschen Hasses* (Las causas del odio a los alemanes), donde se rechaza la tesis sociológica de Spencer, de que el creciente contacto de los pueblos por obra de la civilización y las comunicaciones haya aumentado la simpatía y el amor entre ellos.

<sup>107</sup> Ceteramente dice JEAN PAUL: "El compadecer es cosa de hombres; el congratularse, de ángeles."

<sup>108</sup> Distinto es, por el contrario, donde el provocar la compasión es tan sólo una maniobra, un "experimento", ya para medir el grado del amor de la otra persona, ya para hacerse momentáneamente sensible el amor conocido. —También entra en este capítulo el "castigo" de otro dañándose y perjudicándose a sí mismo; también en este fenómeno se usa del participar del otro en el daño de la persona que se perjudica a sí misma como medio de castigarla. Mientras que entre nosotros esta forma (en sus casos más fuertes, al menos) está limitada a los *enfermos* y en particular representa un conocido síntoma del "carácter histérico", es digno de nota que en Japón y China haya llegado a ser literalmente una costumbre nacional. Así se suele "castigar" a personas poderosas lesionándose o matándose y provocando la compasión general de la nación. La pasada revolución china fué impulsada durante el antiguo régimen por una gran serie de tales "suicidios punitivos". Análogamente, suele con frecuencia matarse al mujer japonesa, en el caso de ser maltratada por su marido, para entregarle al general *desprecio*, a saber, por obra de la compasión general por la muerte de la suicida.

<sup>109</sup> V. *Formalismus in der Ethik*. Partiendo de estos principios es fácil mostrar las erróneas interpretaciones y valoraciones de la compasión hechas por Schopenhauer y Nietzsche. De un modo ejemplar lo ha hecho E. KRAMER, *Das Phänomen des Mitgefühls in der modernen Philosophie* (El fenómeno de la simpatía en la filosofía moderna), Disertación de Colonia, 1922.

<sup>110</sup> Cf. mi trabajo sobre *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (El resentimiento en moral), l.c. Cosas muy ciertas en C. STUMPF, *Ueber ethischen Skeptizismus* (Sobre el escepticismo ético) y en E. v. HARTMANN, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* (Fenomenología de la conciencia moral), la crítica de la moral de la simpatía.

<sup>111</sup> Lo erróneo de estos principios de la ética de Kant lo he mostrado a fondo en mi tratado *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. En lugar de la superación de las leyes de la moral del *Antiguo Testamento*, aparece con este falseamiento una *nueva ley*, tan sólo de otro contenido. Cf. las ceteras observaciones sobre este punto de F. v. BAADER, *Feligöse Erotik*, 9

<sup>112</sup> De aquí que tenga sentido designar el amor y el odio como "movimientos" del ánimo; pero no como "sentimientos", por no decir como "emociones".

113 Cf. también *Así hablaba Zarathustra: De los compasivos*. Cf. También E. KRAMER, l.c.

114 Cf. el siguiente de estos tratados, sobre el *Sentimiento de Vergüenza*.

115 Cf. a este respecto mi ensayo *Ressentiment im Aufbau der Moralen*, l.c. Además mi ensayo *Vom Sinn des Leides (Del sentido del dolor)* en el tomo I de *Zur Soziologie und Weltanschauungslehre*.

B.

## EL AMOR Y EL ODIO

## B. EL AMOR Y EL ODIO

### I. — PARA LA FENOMENOLOGÍA DEL AMOR Y EL ODIO

#### 1. LO QUE NO SON

Si con lo dicho hasta aquí queda excluida la posibilidad de reducir el amor y el odio a la simpatía, no resulta menos excluida la de reducirlos en general a hechos más simples o la de considerarlos como un "complejo" de estos hechos. Todo intento de reducirlos a un complejo de sentimientos y tendencias yerra el golpe. Considérese, por ejemplo, el perfecto absurdo de la definición de Spinoza, según la cual el amor sería "*quaedam laetitia concomitante causa externa*". Ya Malebranche pregunta justamente si es que amamos, por ejemplo, la fruta que estamos devorando y que consideramos como causa del placer que experimentamos<sup>1</sup>. Tratándose del amor de una persona humana y otra (y del odio), revelan estos actos su total independencia con respecto al cambio de los estados afectivos en el simple hecho de que permanecen en medio de este cambio de estados como tranquilos *rayos fijos* sobre su objeto. Jamás el dolor o el pesar que nos depara una persona amada altera nuestro amor por ella, jamás la alegría o el placer que nos depara una persona odiada altera nuestro odio. Y en medio de los múltiples cambios de alegría y de pesar que ocurren día tras día entre los seres humanos, permanecen absoluta-

mente intactas las relaciones de amor y de odio entre ellos. Lo único que en este punto cabe decir es que el objeto amado es una fuente más rica tanto de posibles alegrías como de pesares posibles. Pero exactamente lo mismo debe decirse del objeto odiado. Cuanto más odiado, tanto más apenas su dicha o sus buenas prendas, tanto más regocija su desdicha, su nulidad, y tanto más ricas son las fuentes de posibles pesares y posibles alegrías que representa.

Toda una serie de hechos de muy distinta índole es la que entra en juego cuando se trata del funcionamiento del amor y el odio como causas (no como efectos) de estados afectivos. Lo que en este caso pasa es, ciertamente, que la ejecución de estos actos constituye la más profunda de todas las "fuentes" de alegría y pesar, más aún, de "bienaventuranza" y "desesperación". Así, el amor, incluso cuando es "desgraciado" en el sentido de la falta de correspondencia, en cuanto acto va acompañado, sin embargo, de un alto sentimiento de felicidad; y lo mismo sucede cuando el objeto del amor causa pesar y dolor. A la inversa, cuando, por ejemplo, el pesar de la persona odiada causa alegría (como en la envidia, la alegría del mal ajeno, la maldad, etc.), la *comisión* misma del acto de odio tiene, empero, el carácter de "tenebrosa" y "desventurada".

Aun prescindiendo de considerar el amor y el odio como estados afectivos, para preguntarse sólo si son sentimiento intencional "de algo", es menester contestar también negativamente a esta pregunta. Pues es seguro que puede darse un valor positivo en el sentir, sin despertar amor al objeto que lo sustente. A Francisco Brentano toca el mérito de haber descubierto así la naturaleza de actos del amor y el odio como la naturaleza elemental de estos actos. Hasta llega a considerarlos como más primitivos que el propio "juicio". Lo hacemos resaltar tanto más cuanto que estamos convencidos de que este sencillo descubrimiento levanta la perspicacia de Brentano en este asunto muy por encima de los errores psicológicos corrientes que relegan el amor y el odio ya a la esfera de los sentimientos, ya a la de las tendencias, ya a la de las emociones, o los consideran como un *mixtum compositum* de estos hechos. Sin embargo, no podemos seguirle cuando en el *Origen del Conocimiento moral* los iden-

tifica con el "preferir" y el "posponer". La relación del amor y el odio con estos actos ha sido dilucidada a fondo en el *Formalismo*. Limitémonos a hacer resaltar aquí que el preferir y el posponer pertenecen a la esfera del *conocimiento* del valor (y, cabe añadir, del conocimiento del estrato supremo del valor), mientras que el amor y el odio *no* cuentan entre los actos cognoscitivos. Amor y odio representan una peculiar manera de comportarse ante los objetos de valor que, con seguridad, no es una mera función de conocimiento. Pueden, por una parte, servir de fundamento al conocimiento del valor (como aún se dirá), pero no son este conocimiento. En segundo término, aquello a que se dirigen estas intenciones no es un valor, ni un valor "más alto", pura y simplemente, como cuando "preferimos" un valor a otro, sino que son objetos valiosos y en cuanto que lo son. No se "ama" un valor, sino siempre algo que es valioso.

En sus bellas consideraciones sobre el amor y el odio ha emitido N. Malebranche<sup>2</sup> la opinión de que consisten en sentimientos, pero en sentimientos que suponen un juicio sobre el valor o sobre la dignidad de un objeto para despertar una determinada alegría. En este sentido somete a una crítica la tesis de Spinoza. Es, sin embargo, fácil de ver que la opinión de Malebranche representa una *errónea racionalización* del amor y de odio<sup>3</sup>. Puede haber actos emocionales para los que el supuesto es la formulación de un juicio (o mejor, de una apreciación). Un acto semejante me parece ser, por ejemplo, el "respeto". Éste supone esa distancia originaria al objeto que hace únicamente posible una *apreciación* de valor antes de que intervenga el acto emocional. También necesita tener presente en una intención especial el valor del objeto a la vista del cual se produce. Justamente esta distancia falta al amor y al odio. Éstos son modos absolutamente *primitivos e inmediatos* de comportarse emocionalmente con el *contenido* mismo de valor, de suerte que ni siquiera se da fenomenológicamente una función de percepción del valor (por ejemplo, un sentir, un preferir); pero menos que nada, una apreciación de valor. Y, sobre todo, el correspondiente valor no se da por anticipado en una intención especial, como en el *respeto*. Nada atestigua tanto este hecho como la insólita *perplejidad* en que vemos

caer a toda clase de personas cuando se les hace la petición de que "razonen" su amor o su odio. Justamente entonces se revela hasta qué punto estas "razones" resultan buscadas siempre a "*posteriori*" y en conjunto no se ajustan *nunca* exactamente, ni en la extensión ni en la índole, a lo que tiene que "razonarse". También se ve cómo objetos que tendrían exactamente *las mismas* cualidades de valor aducidas como razones de amor y odio no suscitan en modo alguno estos actos. El amor y el odio se dirigen por necesidad a un núcleo individual de las cosas, a un *núcleo de valor* —si así puede decirse— que nunca admite el disolverse íntegramente en valores susceptibles de apreciación, ni siquiera sensibles, por separado. La norma de estimación de los atributos valiosos depende, a la inversa, de que los valores sean portados por cosas amadas u odiadas: no el amor y el odio de esta estimación. Más aún, es un fenómeno peculiar el que nos parecía ya una especie de "falta" y de "culpa", un "agravio" al amor (y al odio), el subsumir nosotros mismos, o simplemente el ver subsumidos por otros, los valores de los objetos amados (v odiados) bajo categorías de valor conceptuales. Es imposible leer la carta de una persona amada aplicando "normas", sea de gramática, sea de estética, sea de estilo: parece ya una "defección" el hacerlo. Todas las propiedades, actividades y obras del objeto amado reciben su pleno valor tan sólo del objeto que las tiene o del sujeto que las lleva a cabo.

A una actitud racionalista, y sólo por este motivo, le parecen el amor y el odio "ciegos". Pero esto significa muy poco. Pues el hecho de que con los "ojos del espíritu" del amor y el odio se vean *otras cosas* (en materia de valores), se vean valores más altos o más bajos que los que se pueden ver con el "ojo" de la razón, no prueba que todo se reduzca en este caso a ver "peor" *lo mismo* que con el ojo de la razón se vería "mejor". Hay en el amor y el odio una evidencia propia que no puede medirse por la evidencia de la "razón". Sólo aquel a quien falta esta evidencia y está condenado por su constitución a *vacilar* en este punto puede cargarlo a cuenta de una "ceguera" general de funciones y actos que sólo debía soportar su deficiente actividad individual.

Se hizo resaltar ya que el amor y el odio no representan acto alguno de "tendencia". Justamente la "inquietud" de la tendencia resulta tanto más *apagada* en el amor y el odio, cuanto más precisos, puros y claros son éstos. Tampoco se da en ellos nunca nada como "lo que hay que realizar". Pero sobre estos volveremos más tarde.

Mas ante todo es de observar que el amor y el odio son ya *en cuanto* actos diferentes de todos los demás actos y entre sí; es decir, que no *llegan a ser* lo que son, sea en relación a sujetos, sea en relación a sus objetos, sea con respecto a sus posibles acciones y afectos.

Contra nada pecan tanto los hábitos mentales dominantes como contra esta afirmación.

Lo dicho implica, primero, que el amor y el odio no son *relativos* a los puntos de referencia "yo" y el "otro"; es decir, el amor y el odio no son modos de comportarse esencialmente sociales<sup>4</sup> como lo son, por ejemplo, las funciones de la simpatía. Es posible, por ejemplo, "amarse y odiarse a sí mismo", pero no se puede simpatizar consigo mismo. Pues cuando se dice que "una persona se complace a sí misma" o que siente, por ejemplo, "alegría de poder estar hoy tan satisfecha" (frases en que se tienen a la vista, sin duda alguna, fenómenos sumamente precisos), un análisis más exacto revela siempre que hay un contenido de la fantasía en que la persona de referencia se contempla a sí misma "*como si fuese otra*", por decirlo así, y es bajo la especie de "esta otra" (ficticia) como simpatiza con sus propios sentimientos. Así, es posible colocarse imaginativamente en la situación del que va en su propio entierro, etc. Fenomenológicamente, la simpatía sigue siendo en este caso un acto *social*. Esta forma de ilusión no es necesaria en el amor ni en el odio a sí mismo. Para que el amor y el odio tengan lugar no es en absoluto un supuesto necesario la dirección del acto a "otro", ni en general ningún ligamen consciente de las personas. Si llamamos "actos altruistas" a los actos dirigidos a otros en cuanto tales, el amor y el odio no son, en absoluto, actos esencialmente altruistas. El amor se orienta primordialmente hacia valores y hacia objetos (transparentes a través de los valores que portan), siendo en principio indiferente si soy "yo" o es "otro" quien

ostente los valores de que se trate. El amor a sí mismo y el amor al extraño, el odio a sí mismo y el odio al extraño se oponen como igualmente primitivos y originales. Por otra parte, actos dirigidos a otros *en cuanto* tales no son necesariamente, ni mucho menos, "amor". También la envidia, la maldad, la alegría del mal ajeno están dirigidas a otros en cuanto tales. Si se llama "altruísmo" a la actitud de la persona vuelta hacia otros a la propensión a apartar la vista de sí mismo y de la propia vida, esta actitud "*social*" no tiene absolutamente nada que ver con una actitud "amorosa" o "amable". Pero si un amor a otros está fundado en semejante acto de apartamiento de sí, es que está fundado simultáneamente en un odio todavía más radical, a saber, en el odio a sí mismo. El apartar la vista de sí propio, el no poder quedarse "solo" (un tipo es, por ejemplo, el "fundador de sociedades") no tiene nada que ver con el amor<sup>5</sup>.

Pero exactamente en la misma escasa medida en que la dirección hacia el otro es una característica esencial del amor, exactamente en la misma lo es la dirección hacia la comunidad. Hay un amor a la comunidad, en el doble sentido de un amor al conjunto de la "comunidad" y de un amor a cada individuo "como miembro de la comunidad"; pero al mismo tiempo hay un amor al individuo mismo que es completamente independiente de este amor a la comunidad y del que el individuo es objeto sin referencia alguna en oposición a toda comunidad (amor al individuo íntimo). La comunidad —en todos sentidos— sólo es un objeto del amor entre otros objetos. Si se entiende por "carácter social" una particular inclinación a engolfarse en los "asuntos de la comunidad", este "carácter social" tampoco tiene con el amor lo más mínimo que ver. Lo que sí es posible es que a través del "carácter social" se realice cierta especie de amor. Así, se puede querer trabajar en pro del conjunto de un pueblo, de una profesión, de un estamento o de una raza "por amor a ellos" (jamás a una "clase", pues la clase es un conglomerado de interesados ajeno a la esfera del valor); pero es menester ser consciente de que en este amor queda completamente excluido el amor a los individuos y toda voluntad de trabajar en pro de ellos. También

es un fenómeno de todos los días el de odiar a una comunidad a cuyos miembros se ama —no en cuanto miembros de tal comunidad, sino en cuanto individuo. Así es como puede conciliarse perfectamente el "antisemitismo", la "germanofobia" o la "francofobia", etc., con el amor al individuo.

Hay, pues, tan originariamente un "amor a sí mismo" y un "odio a sí mismo" como un "amor al extraño" y un "odio al extraño". El "egoísmo" no es el "amor a sí mismo"<sup>6</sup>. En el "egoísmo" no se me da mi yo individual como objeto de amor, desprendido de todas las relaciones sociales y tomado sólo como soporte de aquellas supremas especies de valores que encuentran su expresión, por ejemplo, en el concepto de "salvación", sino que me estoy dado a mí mismo en la tendencia como sólo "uno entre otros" que simplemente "no toma en consideración" los valores de otros. Justamente el egoísmo necesita, pues, del *mirar al otro* y también de un mirar a sus valores y bienes, y consiste precisamente en el "no tomar en consideración" las exigencias de estos valores (que es ya un *acto positivo* y no la simple falta de un acto). El "egoísmo" no es un conducirse "como si se estuviera solo en el mundo"; por el contrario, supone el individuo dado como miembro de la sociedad. Justamente el egoísta está poseído por completo de su "*yo social*", que le encubre su íntimo yo individual. Ni tampoco tiene este yo social por objeto de un acto de amor, sino que está simplemente "poseído" de él, es decir, *vive en él*. Tampoco está dirigido hacia sus valores en cuanto valores (con los que se encuentra en sí por accidente), sino a *todos* los valores, también a todos los valores de las cosas y a todos los valores de otros, sólo *en tanto* son o vienen a ser o *pueden* ser suyos, tienen relación con él. Todo esto es lo contrario exactamente del *amor a sí mismo*.

## 2. RASGOS FENOMENOLÓGICOS POSITIVOS

En cuanto especies íntimas de actos, el amor y el odio pueden hacerse *intuibles*, no definibles.

Ante todo, el amor y el odio no se distinguen como si el odio fuese sólo el amor a la no-existencia de una cosa. El

odio es, por el contrario, un acto positivo en el que se da un disvalor tan inmediatamente como en el acto del amor un valor positivo. Pero mientras que el amor es un movimiento que va del valor más bajo al más alto y en que relampaguea por primera vez en cada caso el valor más alto de un objeto o de una persona, el odio es un movimiento opuesto. Con esto queda dado ya también sin más el que el odio esté dirigido a la posible existencia del valor más bajo (que en cuanto tal es un valor negativo), y a la *anulación* de la posible existencia del valor más alto, la cual a su vez es un valor negativo. La dirección del amor es la que lleva a poner el posible valor más alto, lo que es un valor positivo (o a conservar el valor más alto), y a anular el posible valor más bajo (lo cual es un valor moral positivo). El odio no es, pues, en absoluto, un mero "cerrarse" al total reino de los valores en general; está ligado, por el contrario, a un *positivo* dirigir la vista al posible valor más bajo.

Pero este "ser-más alto" y "ser-más bajo" de los valores se da por principio sin ningún acto de comparación de valores, como el que, por ejemplo, está siempre contenido en el "preferir". "Preferir" no es elegir, no es en general ningún acto de tendencia, sino un acto de conocimiento emocional<sup>8</sup>. Podemos "preferir", por ejemplo Beethoven a Brahms, sin elegir realmente nada. El elegir se refiere siempre exclusivamente a la voluntad de hacer, nunca a objetos en cuanto tales. El preferir supone siempre la existencia de dos valores, A y B, entre los cuales se produce una preferencia. No así el amor y el odio. El amor es el movimiento intencional en que, partiendo de un valor dado, A, de un objeto, se produce la aparición de su valor más alto. Y justamente este *aparecer* el valor más alto está en relación esencial con el amor. Éste no es, pues, en su esencia última, ni una mera "reacción" a un valor ni una función moral como "gozar", ni tampoco es una ya sentido, como, por ejemplo, "alegrarse", "entristecerse", manera de comportarse frente a dos valores previamente dados como el "preferir". Ahora bien, todo preferir está "fundado" en el amor en cuanto que únicamente en el amor relampaguea el valor más alto, que entonces puede ser preferido.

Quien diga que el amor es sólo la "reacción" subse-

cuente a un valor sentido, desconoce, en primer término, su naturaleza de movimiento, que ya Platón reconoció tan claramente<sup>9</sup>. El amor no es la fijación, por decirlo así, emocionalmente afirmativa de un valor que está ahí dado y presente ante nosotros. Tampoco se dirige a cosas dadas (o personas reales) meramente en virtud de los valores positivos que tengan en sí y que estén "dados" ya antes de entrar en escena el amor. En esta idea hay de nuevo aquella "fijación" del *hecho meramente empírico* que es al amor tan opuesta. Sin duda sentimos en el amor el valor positivo de las cosas amadas, por ejemplo, la belleza, la gracia y la bondad de una persona; pero lo mismo podemos hacer *también* sin ningún amor por ella. El amor sólo existe allí donde al valor dado ya en él "como real" se añade aún el *movimiento*, la intención hacia valores todavía posibles y "más altos" de lo que son aquellos que ya existen y están dados, pero que todavía no están dados como cualidades positivas. Sólo como posibles "fundamentos" de una estructura y una forma total son también estos valores objetos de la intención. La consecuencia es que el amor de la persona empíricamente dada esboza siempre una "*imagen de valores ideal*", por decirlo así, que, sin embargo, es tomada a una como su "verdadera" y "efectiva" realidad y valga genuina, simplemente no dada todavía en el sentir. Esta "imagen de valores" está "apuntada" en los valores empíricamente *dados* ya en el sentir; y sólo en tanto está *apuntada* en ellos, no tiene lugar ningún "insuflarla", ninguna "proyección afectiva" de ella, etc., ni por ende ninguna ilusión; pero sin embargo no está empíricamente "contenida" en aquéllos; a no ser como "destino" e imperativo ideal objetivo de *hacerse un todo* aún más bello y mejor.

Justamente en este hecho de que el amor sea un movimiento en la dirección del "ser-más-alto del valor" estriba su significación creadora (ya reconocida igualmente por Platón). Esto no quiere decir que el amor cree los valores mismos o el ser-más alto de los valores. En absoluto. Pero referido a todo posible sentir y percibir valores, incluso a todo preferir, es decir, relativo a la esfera del sentir y la esfera del preferir —mucho más, pues, a la total esfera del

querer, elegir y obrar, fundada en el preferir— hace entrar en la existencia para estas esferas de lo dado valores completamente nuevos más altos. Es decir, es “creador” para una “existencia” relativa a estas esferas. Al contrario, el odio es por lo mismo “aniquilador” en el más riguroso sentido de la palabra, pues que aniquila de hecho (para estas esferas) los valores más altos, y como consecuencia hace miopes y ciegos para ellos los ojos del sentir y preferir cognoscitivo. Porque los aniquila (para estas esferas), es por lo que únicamente *se hacen* insensibles <sup>10</sup>.

Procedamos a fundamentar de una manera más precisa estas afirmaciones.

### 1. *El amor como referido al valor en general.*

Viendo en los actos de amor y odio actos cuyas leyes esenciales les hacen dirigirse en general a través de valores hacia objetos (prescindimos ahora de cómo y de qué manera), rechazamos ante todo cualquier doctrina que afirme que se trata en ellos de hechos *específicamente* “humanos”, es decir, peculiares al género humano, ligados a su particular naturaleza psicológica; y que, además, sólo el “hombre” es *primariamente* objeto de amor u odio. Ahora bien, éste es por lo pronto el hecho nuclear en el gran movimiento de la moderna “filantropía”, el vivirla como partiendo de los hombres en cuanto hombres y como dirigida también a los hombres; las diversas teorías positivas sólo son una consecuencia de esta manera de sentir social e históricamente y se limitan a formular lo que ha sobrevenido históricamente <sup>11</sup>. Pero de hecho el amor está dirigido originariamente a objetos con un valor y al hombre sólo hasta donde y en tanto es portador de valores; y en tanto es capaz de una elevación de valor. Podemos por ende estudiar estos actos y sus leyes sin mirar en absoluto ni siquiera la existencia del hombre como sujeto del amor y del odio (es decir, con reducción fenomenológica), y sin mirar en absoluto a los hechos empíricos en que muchos de estos actos efectivamente llevados a cabo por seres humanos se refieren también a seres humanos. *Se da* justamente el hecho, que tampoco la doctrina de la “moderna filantro-

pía” puede borrar del mundo, de que amamos (y además, originariamente) muchísimas cosas que no tienen nada que ver con el hombre y cuyo valor y el conocimiento de cuyo valor es por completo independiente del “hombre” y de su valor, así como de su conocimiento del valor.

También resulta desconocida la esencia de estos actos cuando en oposición a los actos del pensamiento, por ejemplo, y tanto por lo que respecta a sus sujetos como a sus objetos, se atribuyen específicamente al hombre; cuando, pues, se dice (atendiendo ya a la teoría naturalista del amor y el odio que se expondrá más adelante) que sólo el hombre es el objeto originario del amor del hombre y todos los demás objetos sólo lo son hasta donde y en tanto se “proyectan” antropopáticamente en los objetos procesos de vida humana; que, así, por ejemplo, el amor a la naturaleza, a la viva y a la muerta, está fundado exclusivamente en el hecho de que pertrechamos antropopáticamente a los objetos naturales con nuestros sentimientos *humanos*, o que los consideramos desde el punto de vista de imágenes y analogías de la vida humana. Lo mismo —dice esta teoría— sería válido para la “obra de arte”, para el “conocimiento”, etc., que excitarían igualmente el amor sólo en cuanto “formas de exteriorizar”, en cuanto “medios de fomentar” la vida humana; y lo mismo también para Dios, la idea del cual sólo representaría una consecuencia de la proyección afectiva de una vivencia humana en el conjunto del universo o de su fundamento (L. Feuerbach), etc. Ahora bien, es claro que con estas tesis se da en hechos, pero que estos hechos no representan precisamente el genuino amor a la naturaleza, al arte, al conocimiento, a Dios, sino sólo una forma aparente y fantasmal (específicamente “*sentimental*”) de este amor. El genuino amor a la naturaleza, por ejemplo, se denuncia justamente en que la naturaleza se torna objeto del amor por ella *misma*, por su índole propia, extraña, pues, a lo humano. Justamente en ello se distingue el *genuino* amor a la naturaleza de la forma aparente y “*sentimental*” <sup>12</sup>. De aquí también, por ejemplo, que la rudeza con los seres de la naturaleza orgánica, por ejemplo, animales o plantas, no sea “mala” simplemente porque se la tome como signo de “posible” rudeza con las personas; es, antes bien, mala en sí misma.



Así puede también una falsa "emotividad" ante la obra de arte, es decir, la atención refleja a los propios sentimientos, en lugar de los valores investidos por *ella*, la obra de arte, es decir, la atención refleja a los propios sentimientos,

arte misma (con la ilusión simultánea de que estos "sentimientos" son *sus* valores), conducir a semejante forma de "amor al arte"; en el genuino amor al arte, por lo contrario, estamos dirigidos exclusivamente a algo extra-humano, a algo que eleva al hombre *qua* hombre sobre él mismo y sus vivencias. Pero en la medida más eminente es válido todo esto para el amor a Dios. No a la "sombra del hombre" en el universo, sino a lo "Santo", "Infinito", "Bueno" en sí, por su esencia trascendente al hombre, más aún, a todos los entes finitos, está este amor dirigido<sup>13</sup>. Como según teoría anteriormente estudiada, la simpatía sólo descansaría en la *ilusión* de vivir por uno "mismo" el dolor o la alegría que vive otro, así según esta manera de ver todo amor a lo extra y sobrehumano reposaría en el hecho de vivir el hombre en la ilusión de aprehender amorosamente "otra" cosa, mientras que de hecho nunca abrazaría amorosamente sino a sí mismo, a su mera imagen o reflejo. Por lo que se refiere al amor a Dios, ha desarrollado esta "teoría" ya L. Feuerbach; igualmente Augusto Comte.

## 2. La manera de darse objetos con un valor en el amor y en el odio.

El amor —hemos dicho— es el movimiento en la dirección "valor más bajo — valor más alto"; y ello sin que forzosamente necesiten estarnos *dados ambos valores*. Comúnmente nos está dado el valor más bajo, ya en un sentir el valor que suscita el amor, como en el caso en que el acto de amor se inicia al punto; ya después de tener lugar un acto de preferencia entre varios objetos dados. Pero como quiera que sea: "amor" al respectivo objeto o portador de valor únicamente empieza cuando se inicia el movimiento hacia un posible valor más alto del objeto amado, con lo que no está dicho todavía en absoluto si este "valor más alto" existe ya (estando sólo, por ejemplo, todavía no "per-

cibido", no "descubierto") o si *no* existe aún y sólo "debe" existir en él (en el sentido de lo ideal o individual que tiene el vocablo —no en el de lo universalmente válido<sup>14</sup>). Justamente en el ser indiferente con respecto a estos dos casos reside un rasgo esencial del amor. Fuera, por tanto, falso decir que el amor es la actitud en que buscamos siempre nuevos y más altos valores en nuestro objeto, digámoslo así; semejante búsqueda es sólo una consecuencia *posible* del amor insatisfecho; pero también falso decir que es una tendencia a "elevar" su valor efectivo, ni siquiera a "desearle" un bien, a apetecerlo o "quererlo" para él; por ejemplo, tratar de "mejorar" a una persona o de ayudarle en cualquier forma a ser portadora de valores más altos. Ciertamente puede ser también *ésta* una consecuencia del amor. Pero cuando digo: en el caso del amor a una persona, y en el movimiento mismo del amor, se "esboza, por decirlo así, una imagen ideal del valor de ella", que no está "tomada" de sus valores empíricos, que son sentidos, pero sí erigida sobre estos valores sentidos, no quiero decir que esto signifique lo mismo que una tendencia a elevar el valor del objeto amado, a querer hacerlo mejor, etc. Un tal querer hacer mejor supone 1. una actitud "pedagógica", que hace desaparecer al punto y necesariamente el valor actual, 2. una distinción entre lo que la correspondiente persona ya es y lo que todavía no es y precisamente se limita a "deber" *llegar a ser*. Pero justamente con respecto a esta distinción es el amor indiferente. Precisamente esta distinción es la que no se encuentra en absoluto en el amor; ni tampoco se encuentra ninguna distinción entre lo que he llamado en el caso anterior "hecho empírico de valor" e "imagen ideal de valor". Aquí es donde se da el punto más difícil de toda la cuestión. Lo que tiene lugar no es el poner un objetivo en una tendencia o el poner un fin en una volición, apuntando al valor más alto y a su realización; sino que el *amor* mismo es quien hace que, con perfecta continuidad, y en el curso mismo de su movimiento, emerja en el objeto el valor más alto en cada caso — como si brotase "de suyo" del objeto amado mismo, sin actividad ninguna de tendencia por parte del amante (ni siquiera un "deseo"). Todo intento de encerrar este fenómeno fundamental en la disyun-

tiva: o bien todo se reduce a ver aquí un valor ya presente (algo así como si el amor se limitase a abrir los ojos para los valores más altos presentes, mientras que el odio 'cerraría los ojos), o bien el amor se ciñe a ser una "ocasión" para crear y engendrar volitivamente estos valores, por medio de la educación, por ejemplo, o bien aún crea por sí (sin esfuerzo ni tendencia) los nuevos valores — todo esto son descripciones enteramente rudas e insuficientes que encubren justo el *fenómeno fundamental*. Pues en ninguno de estos casos se da el amor. Sí se puede decir que el genuino amor abre los ojos del espíritu para valores siempre más altos del objeto amado; hace verlos y no precisamente "ciega" (como dice un proloquio muy insensato y que abiertamente por amor entiende sólo la pasión impulsiva sensible). Lo que hace "ciego" no es nunca el amor en la emoción empírica, sino los impulsos sensibles que siempre lo acompañan y que traban y limitan efectivamente el *amor*. Por el contrario, es este "abrir los ojos" exclusivamente una consecuencia del amor, que la tiene con respecto a la gradación del "interés", la "atención", el "notar", el "advertir", etc. Pero él mismo no es ninguna "busca" de nuevos valores en el objeto amado. Todo lo contrario. Semejante andar buscando valores "más altos" fuera sin duda un signo de una efectiva falta de amor; fuera al mismo tiempo un interés aumentado por los "méritos" y un interés disminuido por las "faltas" del objeto, es decir, tal conducta se encontraría al menos camino *de la ilusión*. Mas lo genuino del amor se denuncia plenamente en que vemos bien las "faltas" de los objetos concretos, pero los amamos con estas faltas. Y ¿qué sucedería, si fuese el amor semejante "buscar" y los buscados valores más altos no se encontrasen? No podría menos de producirse en todos los casos una desilusión y de cesar la "busca". Pero lo que entonces cesaría no podría ser, seguramente, el *amor* al objeto. Pues éste *no* cesa, precisamente, porque no se encuentre un valor buscado. No es, pues, este abrir los ojos para valores más altos a los dados lo que hace del amor el amor, sino que es a lo sumo su consecuencia — y esto sin el específico "buscar" mencionado. El amor abre los ojos para valores más altos,

mucho más que una mera "atención más intensa" —es, incluso, lo que causa esta intensificación.

Pero todavía en otro importante punto pasaría por alto el fenómeno esta interpretación. Hemos dicho que el amor se dirige al "ser más alto de un valor"; ahora bien, esto es otra cosa que dirigirse "a un valor más alto"; cuando se busca en un objeto "un" valor más alto que el valor dado, esta "busca" tiene ya por condición alguna forma de aprehensión del valor más alto en su *cualidad ideal*. Pero el valor más alto de que se trata en el amor no está "dado" previamente en modo alguno, sino únicamente se abre en el *movimiento* del amor — por decirlo así, a su término. Tan sólo la dirección hacia un ser-más alto (cualitativamente cambiante) del valor se halla necesariamente en él.

La segunda interpretación: el amor no es esencialmente otra cosa que la ocasión para crear el valor más alto por medio de la educación, etc., ya la he rechazado. Añado aún que en general, en absoluto, no existe en el amor en cuanto un tal querer modificar el objeto amado<sup>15</sup>. Es enteramente justo decir: amamos (por ley esencial) los objetos, por ejemplo, a una persona, como son. También nosotros decimos que es incluso ley esencial del amor el que amemos el objeto como "es", con los valores que "tienen"; y negamos que en el amor se dé un valor que sólo "deba" ser en el objeto. Todo "tú debes ser tal", tomado por decirlo así como "condición" del amor, destruye su esencia fundamentalmente. Esto es, por ejemplo, extremadamente importante para la justa interpretación de la idea evangélica del amor — como he demostrado más detenidamente en otra parte (v. *Formalismo en la Ética*). Jesús no dice a María Magdalena: "No debes pecar más; si me lo prometes, te amaré y te perdonaré tus pecados" (como, por ejemplo, Paulsen lo entendió un día)<sup>16</sup>, sino que le da señales de su amor y del perdón de los pecados y dice luego como conclusión: "Vete y no vuelvas a pecar". E incluso estas palabras se limitan a querer hacer ver a Magdalena la nueva y honda "vinculación a él mismo y a dejarle ver que ya no puede pecar; no tienen en absoluto el sentido de un imperativo obligatorio. Análogamente, tampoco en la historia del hijo pródigo es el arrepentimiento ya sentido por el hijo base y

condición del perdón y la amorosa acogida por parte del padre, sino que es a la vista del asombroso espectáculo de amor paterno como brota impetuoso el arrepentimiento. La tesis, pues, "el amor se dirige a los objetos tales como son" es sin duda justa. De donde que si se espera amor y se encuentra el gesto educativo, un "debes", son *obstinación* y un orgullo agraviado la consecuencia. Esto es perfectamente regular. Tan sólo no debe tomarse erróneamente este "tales como son"; no debe equipararse con "amamos los objetos con los valores que sentimos en ellos", "o a través de estos valores los objetos". Pues precisamente esta interpretación quita al amor el carácter de movimiento que sin disputa le es inherente. El "ser" de que aquí se trata es precisamente aquel "ser ideal" de ellos que ni es un ser empírico-existencial, ni un "deber ser", sino un *tercer ser*, indiferente aún a esta distinción. El mismo "ser", por ejemplo, que se encuentra en la frase "llega a ser quien eres" que quiere decir algo distinto de "deber ser tal y cual", pero también algo distinto del "ser empírico-existencial". Pues lo que se "es" en este último sentido, no se necesita *llegar a serlo* <sup>17</sup>.

Completamente errónea sería también la tercera interpretación, que el amor "cree" los valores más altos en el otro y sea en este sentido un movimiento hacia el valor más alto. Pues esto sólo podría significar que el amante introduce valores suyos en lo amado, es decir, lo provee con valores más o menos imaginados que no posee efectivamente. O que "introduce afectivamente sus propios valores en el objeto". Esto sería una ilusión. Naturalmente, hay tales "ilusiones". Pero seguramente que no están condicionadas por el amor al objeto; sino que están causadas exactamente por su contrario, por el no poder deshacerse de la inclinación a las propias ideas, sentimientos, intereses. La frecuentemente aducida inclinación del amante (especialmente en el caso del amor sexual) a "sobrestimar", a "realzar", a "idealizar", etc., el objeto del amor, no existe en absoluto en todos los casos en que suele ser aducida. Con frecuencia solamente los "fríos espectadores" llegan a tener esta opinión, porque no ven los particulares valores *individuales* que existen en el objeto, pero para los cuales únicamente el amor agudiza la mirada. La "ceguera" se halla entonces del

lado de los "fríos espectadores". Más aún. La esencia de una individualidad extraña, que es indescriptible y jamás se resuelve en conceptos ("*individuum ineffabile*"), sólo en el amor o en el ver a través de él brota pura e íntegramente. Si el amor desaparece, surge al punto en lugar del "individuo" la "persona social", esa mera X de diversas relaciones (por ejemplo, "ser tío", "ser tía"), la X de una determinada *actividad* social (profesión), etc. En este caso es justamente el amante quien ve *más* cosas existentes, que los otros, y es él, y no los "otros", quien ve lo objetivo y real. Tan sólo la errónea degradación subjetivista de lo real y objetivo a lo que no pasa de "universalmente válido y valuable" — uno de los más grandes errores de la filosofía subjetivista de Kant <sup>18</sup> — llevaría con necesidad a otra conclusión. Pero de todas suertes: en muchos casos existe realmente una tal inclinación a la "idealización". Mas hasta donde existe, no es verdaderamente a cuenta del amor al otro, sino a cuenta del obstáculo que el amor encuentra en ser presa de las propias inclinaciones, intereses, ideas, valoraciones; y ésta es precisamente una consecuencia del "egoísmo" parcial, del no salir de sí mismo y de los propios procesos psíquicos transidos de sensaciones e impulsos hasta el objeto y su contenido de valores. Pero no se debe juzgar del puro y genuino caso del amor por las posibles ilusiones aquí existentes <sup>19</sup>. Hay, por ejemplo, también un "presunto amor", que sólo es un apego, porque "hemos hecho tanto por alguien", porque "hemos puesto en él tanta energía y solicitud", etc., a la manera de la valoración peculiar del resentimiento "bueno es lo que mucho cuesta". O "presunto amor" por hábito: un elemento en lo que se dice "ser apegado". O "presunto amor" por "huída de sí mismo" ("no poder estar solo") o por "comunidad de intereses", que pueden inducir a los correspondientes sujetos del acto mismo a la ilusión de que "aman" un objeto; o un patológico ser presa del parecido de un rango del objeto amado con un objeto amado con anterioridad; o una "comunidad de caracteres", que tampoco implica necesariamente amor, sino que sólo descansa en el "respeto". O "comunidad de destino" — como, por ejemplo, la "camaradería", que es muy distinta de la "amistad", que reposa sobre

el amor. Por ninguna de estas posibles ilusiones debe juzgarse la esencia del amor.

Con esta repulsión de las tres falsas interpretaciones del fenómeno que representa el amor (en cuanto movimiento en la dirección del “ser-más alto del valor”), creo haber hecho más perceptible el fenómeno fundamental. Si liberamos, pues, a este fenómeno de toda adherencia empírica y demás, podemos decir: *El amor es el movimiento en el que todo objeto concretamente individual que porta valores llega a los valores más altos posibles para él con arreglo a su destino ideal; o en el que alcanza su esencia axiológica ideal, la que le es peculiar.* Odio es el movimiento opuesto. Si se trata de amor a sí propio o amor a un extraño, queda indeciso aquí, como todas las demás diferenciaciones posibles.

## II. — LOS VALORES FUNDAMENTALES DEL AMOR Y EL “AMOR AL BIEN”

El amor en general se dirige a objetos del reino entero del valor. Pero no toda especie de valores a través de los cuales se dirige el amor a objetos da al acto un carácter moralmente valioso. Ahora bien, pudiera opinarse que el amor a lo bello o al conocimiento, por ejemplo, no fuese un acto moralmente valioso; pero sí el amor al bien. Fuera, empero, muy erróneo. ¿Qué valor podría tener el amor a lo bello y al conocimiento, si no un valor moral? El amor a lo bello no es, él mismo, bello, ni el amor al conocimiento tiene valor de conocimiento. También estas especies del amor son portadoras de valores morales, en la medida en que los actos de amor se toman como actos de una persona. ¿No lo será entonces mucho más el amor al bien? Pero la cuestión es ante todo ésta: ¿hay un amor al bien mismo? He aquí —como he mostrado en otra parte<sup>20</sup>— el gran punto de inflexión en el camino de la idea antigua del amor a la cristiana. Según aquélla hay un amor al “bien”; según ésta es el amor quien porta el valor “bueno” en el más primitivo de los sentidos. Respondo por ende a la pregunta con un no. Hay un amor a todos los valores, o mejor, a todos los objetos “sobre la base” de todos los valores;

pero no hay un “amor al bien”. Más aún: el amor al bien *qua* bien es en sí malo, puesto que es necesariamente fariseísmo, ya que la fórmula del fariseísmo es el mandamiento “ama a los buenos” o “ama a los hombres en la medida en que son buenos” y “odia al mal o a los hombres en la medida en que son malos”. Ama a todos, en la medida en que son portadores de valores, es con razón el mandamiento cristiano — y a los malos incluso en medida especial<sup>21</sup>.

Mas ¿por qué así? Por la sencilla razón de que el “ser bueno” moralmente de una persona (en su sentido primitivo) —y para la esfera absoluta incluso único— se mide por el grado de amor que tiene; hasta el valor moral de una “comunidad”, por ejemplo, por el grado del amor invertido en general en ella. No puede haber, pues, amor —“a” un “bien” que pudiera resultar objetivo para él— justo porque el amor —entre los actos— es portador del valor “moralmente bueno” en el sentido eminente y más primitivo. Si fuese posible algo así como un genuino amor al bien, jamás podría ser el amor mismo portador del valor moralmente bueno en el sentido más primitivo; pero el amor es el portador más primitivo (entre los actos) del “bien”. Precisamente en el movimiento del valor más bajo al más alto hace el valor “bueno” su más primitiva aparición. Queda por ende excluida también la posibilidad de amar el ser-bueno propio. Pues no se puede amar el propio amar a otra persona. Trátese de ponerse en el lugar de una persona que pretenda “amar el bien”. ¿Socorrerá a aquel, por ejemplo, de cuya bondad moral no se haya convencido primero? Pero ¿quién se atrevería a decir que esta persona —si es que la encuentra “mala” en algún sentido— sería “mala”, sólo con que hubiera sido suficientemente amada? Y sea por sí, sea por otros. ¿Quién se atrevería a decir que no se haría una persona mejor en y por el acto del amor? Aquí está el neto límite entre la genuina moral y la farisaica. En otra parte<sup>22</sup> hemos mostrado que tampoco hay un “querer el bien por el bien mismo”. Quien socorre a otro, “no como si le fuese algo en su bien o salvación” —según Kant dice—, sino para ser “bueno”; quien considera a la persona ajena como una

ocasión “para ser bueno”, “para obrar bien” él mismo, etc., ni es bueno ni se comporta bien, sino meramente de tal suerte que sin la efectiva aparición del valor “bueno” en su ser, querer y obrar, se limita a “poder juzgar”: “soy bueno”. El mundo no es —como dice en algún sitio Shaw ingeniosamente— un gimnasio moral cuya existencia tenga por fin hacer mejor nuestro carácter. El fariseo quiere “parecer” bueno a sus propios ojos — o parecerlo “a los demás” o a Dios; pero no es *bueno*. Y también mostré allí que no hay un “querer hacer mejores a los demás”, por la sencilla razón de que “bueno” es un valor cuyas leyes esenciales lo vinculan exclusivamente a actos espontáneos y libres y al ser de la persona, cuyas *leyes esenciales* también los hacen incapaces de ser influidos desde fuera. Exactamente así es en este punto. En la ejecución misma del acto de amor es donde aparece, donde resplandece en el amante el valor “bueno” en el sentido más primitivo. Todo presunto hacer objetivo “el” bien en el amor es una de estas dos cosas: o la ilusión de que es el “bien” lo que nos hacemos objetivo, y no otro valor, o la ilusión de que es amor aquel acto en que se nos aparece el bien, y no otro acto, por ejemplo, el mero representarse y sentir el bien, el alegrarse del bien, etc.

Esto es válido también con respecto a Dios. La suprema forma del amor a Dios no es el amor “a Dios” como el todo bondad, es decir, a una cosa, sino la *coejecución* de su amor al mundo (*amare mundum in Deo*) y a sí mismo (*amare Deum in Deo*), es decir, lo que los escolásticos, los místicos y ya antes S. Agustín llamaban “*amare in Deo*”. Si queremos atribuir a Dios la suma cualidad moral en un modo de ser infinito, solamente lo podemos haciendo del amor (con S. Juan y S. Agustín) su íntima esencia misma y diciendo: Dios es un “infinito amar”. A este *núcleo* del centro de actos divino y sólo a él adhieren su “todo bondad” y su absoluta perfección moral como “atributos”. Sólo hay por ende una manera fundamental de conducirse moralmente entre “buenos”: seguir el ejemplo, imitándolo y compartiendo el amor (cf. a este respecto mis consideraciones sobre el amor de Dios en los *Probleme der Religion* (*Problemas de*

*la Religión*), en el libro “*Das ewige im Menschen*” (*Lo eterno en el hombre*, B. D. I).

De este hecho y de la proposición, independiente de la experiencia, de que todo amor genera un amor recíproco (en cuanto es experimentado de alguna manera) y por consiguiente es causa de que haga su aparición un nuevo bien moral —pues también el “amor recíproco” es en cuanto amor, portador del valor “moralmente bueno”— se infiere un principio que vamos a llamar el “*principio de la solidaridad de todos los entes morales*”. Este principio dice que todos son corresponsables de lo que valen moralmente todos; que “*todos salen por uno*” y “*uno por todos*”, en cuanto se trata de la responsabilidad total ante la idea del ente moralmente perfecto; que, así pues, todos son “*co-reos*” de las “*culpas*” de los demás y todos tienen originalmente parte en los valores morales positivos de todos los demás.

El principio es ante todo una consecuencia de que no haya un amor al bien: de que, por tanto, la existencia de un malo esté siempre fundada también —sea empíricamente demostrable o no— en la culpable falta de amor de todos al portador del mal. Pues como el amor determina un amor recíproco en cuanto es visto —lo que con arreglo a las leyes de la posible comprensión de otros es esencialmente posible siempre sin necesidad de poner *previamente* la particular realidad corporal de los seres y de su acción causal mutua— toda existencia de un *malo* esta necesariamente condicionada también por la falta del amor recíproco, pero ésta lo está por una falta de amor primitivo. Estas proposiciones son totalmente independientes de los efectivos contactos empíricos de los hombres entre sí; son también independientes de quién tenga *in concreto* esta culpa y quién no; de quién tenga los méritos morales y quién no. Son también independientes del hombre como ser vivo, terrestre y contingente. Hay, pues, una culpa moral total y un análogo mérito total de la real comunidad moral de las personas en cuanto tal, que nunca es meramente la suma de los valores morales de los seres individuales<sup>23</sup>.

Pero si el amor al bien no es el amor moral ¿qué es lo que delimita este amor moral? Pues con seguridad que

no es todo amor en general un acto moralmente valioso, aun cuando siempre sea un acto de valor positivo; por ejemplo, el amor a lo bello, al conocimiento, a la naturaleza, al arte, a todos los valores de cosas. Estos actos no son inmediatamente, a buen seguro, portadores de valores morales, aun cuando puedan ser valores de actos espirituales cuyos ser-más altos respecto de valores más bajos haga también a su portador personal moralmente más perfecto. Respondo: este valor especial lo tiene el amor en cuanto es amor de la persona a la persona misma.

### III. — EL AMOR Y LA PERSONA

Hay especies de valores que están en una relación esencial con el portador "persona" y que sólo a una persona pueden convenir; tales son, por ejemplo, los "valores de virtud". Pero hay además el valor de la persona como persona misma, es decir, como esencial portador de estos valores de virtud. El amor al valor de la persona, es decir, a la persona en cuanto realidad a través del valor de la persona, es el amor moral en sentido estricto. He analizado detenidamente en otro lugar<sup>24</sup> el concepto de "persona". Aquí sólo quiero llamar la atención sobre este punto: que el amor moralmente valioso es aquel que no fija sus ojos amorosos en la persona porque ésta tenga tales o cuales cualidades y ejercite tales o cuales actividades, porque tenga éstas o aquellas "dotes", sea "bella", tenga virtudes, sino aquel amor que hace entrar estas cualidades, actividades, dotes, en su objeto, porque pertenecen a esta persona individual. El solo es también amor "absoluto", por lo mismo que no es dependiente del posible cambio de estas cualidades y actividades<sup>25</sup>.

Siempre que se nos dan individuos, se nos da algo último, que en modo alguno puede componerse con notas, cualidades, actividades. A la inversa, en aquella manera de considerar las cosas que es la única que conduce a los individuos entran siempre las notas, cualidades y actividades, que tienen un carácter sólo general y abstracto en tanto no sabemos de qué individuos son notas o cualidades. Ahora

bien, acaece con la persona individual que sólo nos es dada por y en el acto del amor, es decir, que también su valor como individuo nos es dado sólo en el curso de este acto. La objetividad como "objeto de amor" es, por así decir, el único lugar donde la persona existe y por tanto puede surgir. Justo por ello es también un "racionalismo" totalmente erróneo querer fundar todavía y como quiera que sea el amor a una persona individual, por ejemplo, en sus cualidades, hechos, obras, maneras de comportarse. Precisamente en el intento de aducir estos fundamentos se nos presenta con toda nitidez el fenómeno del amor a la persona individual. Pues entonces advertimos siempre que podemos concebir cambiando y desapareciendo de cada uno estos hechos, sin que por ello podamos dejar en modo alguno de amar a esta persona; percatándonos, además, de que la suma de los valores que sus cualidades y actividades tiene para nosotros, si los consideramos separadamente y sumamos a ellos nuestros actos de inclinación, no logran alcanzar ni con mucho nuestro amor a la persona. Siempre queda un plus "sin fundamento posible"<sup>26</sup>. También el enorme cambio en los fundamentos que solemos darnos a nosotros mismos de "porqué" amamos a alguien muestra que todas estas razones se buscan sólo posteriormente y que ninguna es la verdadera "razón" del amor.

¿Cómo, además, se nos da la persona en el amor? Empecemos por ponernos en claro lo siguiente: Si bien el amor, a pesar de ser la manera más personal de comportarse, es una manera de comportarse perfectamente "objetiva", en tanto y en el sentido de que en ella escapamos a toda cautividad en nuestros propios "intereses", "deseos", "ideas" (de un modo supranormal), jamás empero aquello que en un ser humano es persona puede dárse nos como "objeto". Ni en el amor, ni en otros genuinos "actos", aunque sean "actos de conocimiento", es posible objetivar personas. Persona es la sustancia unitaria de todos los actos que lleva a cabo un ser, sustancia ignota, que jamás puede darse en el "saber", sino que es vivida individualmente; así pues, no ningún "objeto", ni mucho menos una "cosa". Lo que puede dárse nos objetivamente se reduce por modo exclusivo: 1, al cuerpo físico extraño; 2, a la unidad del cuerpo

vivo; 3, al yo y al "alma" (vital) correspondiente. Esto es también válido para cada cual respecto de sí mismo. La persona sólo puede sernos dada "coejecutando" sus actos —cognoscitivamente, en el "comprender" y el "vivir lo mismo"— moralmente, en el "seguir el ejemplo". El núcleo moral de la persona de Jesús, por ejemplo, sólo es dado a uno: a su discípulo. Únicamente el discipulado abre las puertas para que ella se dé. Y ella puede darse a un discípulo, que no sepa nada "histórico", en ningún sentido, de él, nada de su vida externa, ni siquiera de su existencia histórica; pues saberse discípulo —lo que supone, naturalmente, el saber de la existencia histórica del maestro— es ya otra cosa que ser discípulo. Por el contrario, nunca jamás puede darse al teólogo en cuanto teólogo, por mucho que éste sepa del curso de su vida (incluidas hasta sus vivencias psíquicas): es necesariamente "trascendente" a su mirada. Es lo que olvida nuestro docto intelectualismo teológico a diario.

Todos los valores que adhieren al cuerpo físico, al cuerpo vivo, al alma, pueden dárseles objetivamente; también en el amor a estos sus portadores. No así los puros valores de persona, es decir, el valor de la persona misma. Siempre que "objetivamos" en algún modo a un ser humano, se nos escurre su persona de la mano y sólo queda su mera cáscara. Podemos amar objetivamente los valores no morales de una persona, por ejemplo, su valor como intelecto o como talento artístico, los cuales aprehendemos en el vivir lo mismo; estos portadores de valores se nos hacen, mediante el vivir lo mismo, "objetivos". Pero jamás podemos aprehender así su puro valor moral, pues éste es sólo portado originalmente por el acto de su amor; este valor moral de persona, el último de todos, sólo nos es dado, por ende, en la coejecución del propio acto de amor a la persona. Necesitamos amar lo que ama el modelo, en un "coamar", para llegar a que se nos dé este valor moral. Sólo una cosa hay aún por la que sin duda no la persona misma, pero sí su yo puede hacérsenos objetivo, y ciertamente de un modo distinto de aquel en que tal puede ser el caso a través de los fenómenos de expresión inmediatamente. — Doquiera la persona amada es sentida por nosotros como muy superior, surge el fenómeno de apoderarnos de su ser-persona "coejecutando" los

actos de su propio amor a sí misma y mirando a lo que se nos da en estos actos coejecutados. Esta amante participación, por ejemplo, en el amor con que Dios se ama a sí mismo es la que últimamente Francisco Bretano en su libro sobre Aristóteles quiere encontrar ya en la metafísica de éste (?) y la que algunos místicos y escolásticos han llamado el "*amare Deum in Deo*". Pero el hecho análogo nos es también conocido entre los seres humanos. Podemos en circunstancias amar a un ser humano más de lo que se ame él mismo. Muchos, por ejemplo, que se odian a sí mismos son amados y toda participación coejecutiva en sus actos de odio a sí mismos fuera un "odiarlos". Pero hay casos en que el odio a sí mismo de un ser humano se derriba con la palabra de alguien que le ama y es al mismo tiempo amado por él en amor recíproco: "No debe odiar así al que éste —el amante— ama tanto". Siempre que un ser humano no se odia a sí mismo, sino que se ama, "coejecutar" su amor a sí mismo es una de las formas que puede adoptar el amor al prójimo.

#### IV. — LAS FORMAS, LOS MODOS Y LAS ESPECIES DEL AMOR Y DEL ODIO

Lo que hemos presentado hasta aquí como actos de amor y del odio son tan sólo aquellas últimas e idénticas *esencias de actos* que son las mismas en medio de todas las diferencias presentadas por estos actos. Ahora bien, podemos caracterizarlas, en esta su diferenciación, siguiendo tres direcciones que llamo sus variedades desde el punto de vista de las formas, de las especies y de los modos del amor y del odio. Respondiendo a la fundamental división de todos *los actos en actos vitales o del cuerpo, actos psíquicos puros* o del yo y actos espirituales o de la persona, también el amor y el odio se nos presentan bajo tres formas de existencia: el amor espiritual de la persona, el amor psíquico del individual yo y el amor vital o pasión. Bien que los actos vitales, psíquicos y espirituales sean ya en sí diversos como actos y sean vividos diversamente (y sólo con respecto a su sujetos) están esencialmente vinculados a estos

sujetos, el “cuerpo”, el “yo” y la “persona”. Al mismo tiempo se hallan estas formas de actos emocionales también esencialmente vinculadas a determinadas especies de valores como a sus correlatos noemáticos. Los actos vitales a los valores de lo “noble” y “lo vulgar” o “vil”, los actos psíquicos a los valores del conocimiento y de lo bello (valores culturales); los actos espirituales a los valores de lo santo o sagrado (y profano). Consecuentemente, es la forma su prema del amor el de objetos (o personas) que llevan en sí el valor “santo”; el amor psíquico, el amor del yo a cualesquiera valores culturales; el amor vital, el amor a lo noble. Respecto de objetos que llevan en sí el valor “agradable” simplemente, *no* hay ni amor, ni odio; hay sólo un sentir lo agradable (y los modos reflexivos de este sentir, como el “gozar”); hay también un “interés” por las cosas agradables e indirectamente agradables, es decir, “útiles”; pero no hay un “amor” a ellas<sup>27</sup>. Pues si bien hablando corrientemente decimos, por ejemplo, que “amamos un manjar”, el lenguaje no se ajusta en absoluto aquí al fenómeno. Las cosas meramente, “agradables” no son susceptibles de ningún verdaderamente amor, como quiera que tampoco son susceptibles de ninguna elevación de valor en el sentido en que ésta se halla necesariamente vinculada con la esencia del amor. Por eso no hay tampoco ningún “amor sensible”, *en tanto* que en esta expresión se entienda el “sensible” como una especie del amor, y no como un término que se limita a querer decir que en este caso el amor va acompañado por sentimientos sensibles y sensaciones y entretelado en ellos. Una conducta puramente “sensible”, por ejemplo, con un ser humano es al mismo tiempo una conducta absolutamente falta de amor y fría. Coloca, en efecto, al otro, necesariamente, al mero servicio de la propia sensibilidad, de su uso y —a lo sumo— de su goce. Pero semejante conducta es de todo punto incompatible con cualquier especie de intención de amor hacia el otro en cuanto es el otro. Desde el punto de vista ético, semejante conducta está plenamente justificada frente a objetos que no llevan en sí otros valores que valores de lo agradable, es decir, siempre frente a cosas muertas y dadas como “muertas”. Si tiene lugar, por el contrario, frente a un objeto que lleve en sí fenomenalmente otros valores,

valores “más altos” que lo “agradable sensiblemente”, aunque sólo sea el menor y más insignificante valor vital, por ejemplo, frente a una planta o un animal, y si además tiene lugar sola, no como mero fenómeno concomitante de otras intenciones afectivas, semejante conducta es “vil” o “malvada” (“malvada” en el sumo grado cuando se trate de una persona). Esto es válido, naturalmente, también para toda conducta consigo mismo que sea de tal índole<sup>28</sup>. Tampoco en este caso nos encontramos, naturalmente, delante de ningún “amor a sí mismo”, sino de una degradación de la persona espiritual y del cuerpo como la que hay en la misma conducta con otros. Pues bien, la profunda distinción entre estas tres formas del amor se expresa marcadamente en toda una serie de hechos.

En primer término, en el hecho de que la *misma* persona, en los tres grados de su existencia y de sus valores, puede ser objeto del amor y del odio *simultáneamente* en las tres formas de éstos (pudiendo, además, la inclinación sensible “tomar aún una dirección especial”). Podemos, por ejemplo, amar profundamente a un ser humano, sin que no obstante nos infunda una “pasión”; incluso puede simultáneamente repelernos del modo más extremo toda su apariencia vital; e igualmente acontece que alguien abrigue una intensa pasión de amor (no meramente una “inclinación sensible”) por otro, sin que por ello infunda amor también su existencia psíquica, su manera de sentir, sus intereses espirituales, la índole y pergenio de su espíritu y cultura. Los escritores han descrito frecuentemente el tipo del hombre que a la vez ama con pasión a otro y odia la manera de ser del alma de este otro, despreciándole a sí mismo por tener que amar justo allí donde tiene que odiar el grado, de un valor más alto en sí, de la existencia y del valor del otro. Mas, por otra parte, es posible que incluso en medio del odio más profundo, comprensivo de todos los grados (fuera de la persona misma), se guarde el amor a la “*salvación del otro*”. El odio que abarca incluso este grado sumo de la existencia, es “demoníaco”; el odio que alcanza la existencia psíquica, “malvado”, el odio vital, sólo “vil”. Llamamos comúnmente a estos hombres en los cuales resalta con tal fuerza semejante disención y semejante “pugna” de



su odio y de su amor, "naturalezas desarmónicas". Pero ya el hecho de que pueda haber aquí todas estas especies de "desarmonía" habla en favor de la esencial separabilidad de estas funciones del amor, que también existe allí donde de hecho cooperan armónicamente y se encuentran en un objeto. La "naturaleza armónica" sólo es, por tanto, un aislado "azar feliz". Pero encima, hay que rechazar la eventual objeción de que las "naturalezas desarmónicas" de esta especie sean tan raras, que no se pueda derivar de ellas una ley general sobre la separabilidad de estas formas del amor, diciendo que la naturaleza plenamente armónica en este sentido con seguridad no es de menor rareza. Si, por ejemplo, Goethe la incorpora para nosotros, por otra parte incorporan otros grandes hombres, como Schopenhauer, Lutero, S. Agustín, el tipo opuesto. También los muy mencionados aquívocos en el empleo del vocablo "amor" aluden a estas tres reformas fundamentales. Hablamos, en primer término, de "amor" en aquel sumo sentido en que el vocablo es entendido, por ejemplo, en los sermones de Buda o en los Evangelios, por ejemplo, en el mandamiento "ama a Dios sobre todas las cosas y a tu prójimo como a ti mismo". Si tratamos de hacernos intuitivo este amor, hallamos ante los ojos las más nobles y más santas figuras entre los personajes de la historia. En segunda línea usamos la voz, por ejemplo, en las expresiones "amor de amigo", "amor conyugal", "amor paterno y fraternal", casos todos en los cuales se entiende también aquel amor del alma a los demás individuos. Finalmente usamos la voz "amor" sin adiciones para designar la pasión del amor entre el varón y la mujer. Por el contrario, ya el lenguaje opone las relaciones puramente sensibles al amor, y a todo amor.

De estas "formas" del amor distinguimos las "especies" del amor. Tocan a aquellas diferencias que son sensibles para nosotros como cualidades especiales del sentimiento, sin que necesitemos mirar a los cambiantes objetos y a las notas comunes de éstos que son objetos de estos sentimientos. Así, pensamos que, por ejemplo, el amor materno, el amor al hijo, el amor al terruño, el amor a la patria, el amor en el sentido estricto del "amor sexual", ya en cuanto sentimientos son diversos entre sí, y no sólo porque se dirijan

a diversos círculos de objetos, como, por ejemplo, el amor al Estado, el amor al arte, etc. Si fijamos la vista en los hechos designados con estas palabras, encontramos que, aquí, ya los movimientos del amor presentan diversas cualidades separadas, y las presentan en un punto de su germinación en que carecen todavía de objeto o en que apenas está dada aún la naturaleza empírica, la manera de ser objeto. En alemán se traduce con frecuencia esta diferencia por la unión del nombre del objeto con la palabra amor en *una sola* palabra que empieza con el nombre del objeto. Así, no hay en alemán una *Staatenliebe* (amor del Estado) como hay una *Heimatliebe* (amor del terruño) y una *Vaterlandsliebe* (amor de la patria), sino sólo una *Liebe zum Staate* (amor al Estado); no hay una *Kunstliebe* (amor del arte), pero sí una *Gottesliebe* (amor de Dios). Tampoco hay, por ejemplo, una *Vaterliebe* (amor paterno) en el mismo sentido en que hay una *Mutterliebe* (amor materno); el término *Vaterliebe* nos deja incluso en la *duda* sobre si se trata del amor del padre o del amor al padre, mientras que el término *Mutterliebe* designa (resueltamente) el amor de la madre al hijo. Las especies del amor se denuncian, pues, como genuinas especies que pueden estar presentes en movimientos del ánimo, sin que esté dado en imagen algunas el objeto a que se dirigen. Son genuinas cualidades de los actos mismos. Quien, por ejemplo, no tiene patria ni terruño puede, empero, vivir ese movimiento específicamente cualificado del amor del terruño y de la patria, aun cuando no alcance a ningún objeto y por lo tanto se quede en *anhelo insatisfecho*. También puede el movimiento del amor del terruño, por ejemplo, brotar repentinamente lejos de él, sin que todavía se haya despertado ninguna "idea" o "una imagen" del terruño. Vivimos aquí un poderoso impulso hacia algo lejano, un impulso de índole peculiar, e irrumpe en nosotros una ternura por algo que se alza ante nosotros bajo las cualidades de valor de lo "familiar", lo "patrio"; y podemos padecer largo tiempo quizás bajo este anhelo no aquietado, sin saber que es por nuestro terruño por lo que suspiramos. Pero un ejemplo especialísimamente claro de una genuina *especie* de amor en este sentido es el que representa el amor materno. La existencia de este movi-

miento de amor (como también del impulso inherente a él) no está ligada en absoluto a ninguna experiencia de "hijos" por parte de la mujer respectiva; ni la existencia de esta específica "maternidad" supone que la mujer respectiva tenga hijos, ni desaparecería el movimiento en cuanto tal, si, por ejemplo, una mujer no hubiera visto nunca niños, e igualmente no tuviera idea del proceso de la generación de hijos. Sólo estas genuinas especies del amor, por ende, son también las susceptibles de una genuina "impleción" en un objeto dado. Las especies del amor, por el contrario, que sólo se dejan diferenciar por los objetos, no susceptibles de una "impleción". Así, *no* corresponde, por ejemplo, al "amor materno" un "amor paterno"; por eso también resulta el amor del varón al hijo propio mucho más fuertemente condicionado por el amor del varón a la madre, que ha parido el hijo, que el amor de la madre al hijo por el amor al padre del hijo; también mucho más fuertemente condicionado por el particular físico y el carácter del hijo. Naturalmente, el amor del padre al hijo está determinado también por el hecho de ser "su propio hijo"; pero sólo es así por mediación del acto de juicio, no de ese modo inmediato que existe en el amor materno. Ese sentir inmediatamente al hijo como "su hijo", e igualmente el anhelo originario de "impleción" de esta especie del amor venteadada ya por adelantado, pertenece a la constitución de la conciencia femenina en cuanto tal y no tiene analogía en la conciencia masculina. A esto responde el que sea también la mujer sólo quien tiene una forma impulsiva originaria de tendencia a la reproducción, mientras que en el varón tal tendencia sólo tiene carácter de deseo, no carácter de impulso ni de instinto, lo que quiere decir que siempre descansa en alguna "razón" <sup>29</sup>. El mismo hecho encuentra también su expresión en el de que el amor del padre al hijo únicamente despierta las más de las veces en un estadio más avanzado del desarrollo infantil que en la madre. Es decir, únicamente cuando el "yo" psíquico-espiritual del hijo alcanza ya con más fuerza su expresión <sup>30</sup>.

De las especies del amor distinguimos, finalmente, los meros modos del amor, que se manifiestan en meras *combinaciones* de actos de amor especialmente con modos sociales

de comportarse y vivencias de simpatía. También ellos se han sedimentado en el lenguaje en términos especiales, como, por ejemplo, bondad, benevolencia, inclinación, afección, favor y aprecio, amabilidad (que verbalmente no significa el merecer ser amado, sino que designa una conducta activa), ternura, afabilidad, amistosidad, rendimiento, apego, intimidad, gratitud, reconocimiento, piedad, etc. De ellos representa una parte fenómenos que no pertenecen al fondo básico de la naturaleza humana, sino que tan sólo existen en una cierta etapa histórica de la cultura. Así, son la bondad, la benevolencia, la gratitud, la ternura, por ejemplo y con seguridad, modos *universalmente* humanos del amor, que se encuentran independientemente de la etapa histórica de la cultura. No, por el contrario, la "amabilidad", la "afabilidad", la "piedad", etc.

Al lado de estos modos del amor hay modos del odio que no enumero aquí. Finalmente, distinguimos los "modos" de las meras combinaciones de sentimientos en que el odio y el amor sólo representan un elemento, sin dar al todo su carácter fundamental. Así, por ejemplo, la lealtad y la humildad, para el amor, la envidia, la ojeriza, la rivalidad, etc., para el odio.

## V. — LOS LÍMITES DE LAS TEORIAS NATURALISTAS DEL AMOR

Ya en ocasión del examen de las teorías de la simpatía habíamos rechazado: 1. Las teorías que explican el amor por la simpatía (pasando por la benevolencia) y pretenden reducir la simpatía a imitación, reproducción y proyección afectiva o a una ilusión. 2. Las teorías que quieren hacer comprensible la simpatía por medio del instinto y el impulso social. A esta última teoría, originariamente "filogenética", el positivismo primitivo y más reciente (por primera vez L. Feuserbach) le ha emparejado otra serie de ideas, a saber, 3. una serie de ideas filosófico-históricas, que forman a su vez la transición histórica a una muy moderna, 4. teoría "ontogenética" del amor, que, si fuese verdadera, haría ilusorio todo lo que llevamos dicho. Es la teoría de Sigmun-

do Freud. Séame permitido designar estas cuatro teorías juntas como las “teorías naturalistas del amor”.

Hay un instinto e impulso que —en todo caso, en los animales bisexuados— es simultáneamente siempre un impulso social (incluso en los animales que no viven en grupos): es el impulso que lleva a los sexos uno hacia otro. De aquí se piensa poder concluir que es la “raíz” de todas las especies de impulsos sociales; una conclusión muy discutible, pues que justamente el hecho de que todos los animales bisexuados posean el impulso sexual, pero no todos el impulso social, más bien muestra la recíproca independencia de ambos. Tampoco hay ningún punto de apoyo para admitir que los animales que no viven en grupos tengan en algún modo un menor grado de impulso sexual (o, lo que no distingo aquí, de instinto de reproducción). Sin embargo, ya Feuerbach trata de mostrar que de esta manera se han formado todos los impulsos sociales y los sentimientos heteropáticos que los acompañan y que también él identifica erróneamente con los simpáticos; y (juntamente con las “formas de socialización” que descansan sobre ellos) que del impulso sexual se desprendieron, en la medida en que resultó frenado en su acción por cualesquiera causas, impulsos parciales que se dirigieron ante todo a los hijos, y primero por parte de la madre, para pasar luego desde ellos al padre frente a los hijos y a la madre — incluso fuera de la propia y momentánea unión sexual. El “amor materno”, ya ampliamente difundido en el reino animal (y que existe aún allí donde no se encuentra un amor conjunto de los padres a los hijos), es la segunda de las raíces de las formas de la simpatía y del impulso social o lo es el instinto de cuidado de la prole ligado con este amor. Así surgirían, en tercer lugar, el amor recíproco de los hijos a los padres y el amor fraternal, y con ellos los lazos de amor que obran en la “familia”. Surgiría, al dirigirse estos impulsos a círculos cada vez mayores de seres que entrarían con la familia en una unión decisiva para su destino y bienestar, el amor a la *gens*, el “amor a la raza”, el “amor al propio pueblo y a la patria”, un proceso que no puede menos de buscar y encontrar su último término en la formación de un “amor universal a los hombres”. Sucesiva “extensión” de los impulsos y de los sen-

timientos de simpatía, por “trasmisión” desde el objeto primitivo a los seres enlazados causalmente en algún modo en su bien e interés, he aquí el principio con el cual debe hacerse comprensible la “evolución del amor” y de sus especies. El papel primario del amor materno pareció ser corroborado por el hecho afirmado especialmente por Bachofen y probado en muchos pueblos, de que ha habido al principio en todos los pueblos un estado de derecho, de costumbres y de cultura que Bachofen llamaba el “matriarcado”, por hallarse en él la madre en el centro de la familia, entrar el esposo en la casa de la hija y heredar también la hija en primer término<sup>31</sup>. En cuanto al amor a Dios, es (según Feuerbach) en todos los casos exclusivamente amor a un ser imaginario, en que se hipostata la “idea de la Humanidad” y cuyo contenido depende por entero del particular contenido histórico de vivencias de los distintos pueblos.

Hasta este punto había ganado para sí la teoría “naturalista” tres partes que se apoyan y sostienen mutuamente. 1. Las más antiguas teorías, inglesas, de la simpatía (imitación, proyección afectiva, reproducción, ilusión, etc.). 2. La teoría filogenética de Darwin y Spencer. 3. La teoría filosófico-histórica, cuyo ulterior desarrollo no seguimos aquí.

Pero su clave, y con ella su plena y sintética rotundidad, únicamente la alcanzó la “teoría naturalista” con la incorporación de una teoría *ontogenética* de las especies del amor, todavía muy nueva y que supone y *recogió* el fondo general de principios de explicación de la psicología asociacionista inglesa y de su doctrina de la simpatía, pero intentando con su ayuda concebir el curso típico, y al mismo tiempo también el atípico, que sigue en un individuo humano el desarrollo de los movimientos del amor, de sus cambiantes objetos, de sus especies y formas. Esto ha sido obra de *Sigmundo Freud y su escuela*. La obra maestra sobre el tema es el trabajo de Freud *Tres ensayos sobre la teoría sexual*. Últimamente vuelve la escuela a su punto de partida filosófico-histórico<sup>32</sup>. No tengo el propósito de exponer aquí en detalle y someter a una crítica la teoría de Freud. Sólo en sus principios de explicación quiero fijarme brevemente. Parte de un grupo de hechos en efecto demasiado poco conocidos antes de Freud: del hecho de que no desde la edad

de la pubertad, sino ya en el primer instante de su nacimiento, parece poseer el ser humano un impulso que le lleva hacia la sensación afectiva de la voluptuosidad sexual. Tales sensaciones las tiene el niño de pecho, por ejemplo, según Freud, al chupetear — “ojos de placer”; igualmente en todas aquellas excitaciones causales, mecánicas o demás (por ejemplo, al limpiar al niño de pecho, en el baño, etc.) de aquellas zonas de su cuerpo que Freud llama las “zonas erógenas de la primera edad” y que no coinciden primariamente en absoluto con los órganos al servicio de la reproducción, sino que están mucho *más* extendidas sobre la superficie del cuerpo. En estas sensaciones, a las que —una vez producidas por excitación *casual*— se dirigen también secundariamente impulsos a reproducirlas y repetirlas, debe ponerse el último *material de construcción*, por decirlo así, para todas las especies de sentimientos simpáticos y especies del amor que se encuentran de hecho en la edad de la madurez — hasta las formas supremas, más “sublimadas” y “más espiritualizadas”. Al impulso de producir tales sensaciones lo llama Freud “libídine”. La “libídine” *no* es, pues, en absoluto un sinónimo del “impulso sexual”. Freud no dice que sea el “impulso sexual” la raíz de todas las especies del amor. Por el contrario: el impulso sexual no es, según él, un “impulso” simple e innato, sino un *edificio* psíquico muy complicado que va surgiendo y se adquiere sucesivamente en cada vida individual; y que en el sentido riguroso de la expresión (“impulso hacia el otro sexo”) ni siquiera se adquiere siempre, como muestran los hechos insólitamente ricos de las perversiones sexuales. Las “perversiones” no son, según Freud, extravíos de un impulso sexual primariamente existente, sino que son una fijación de modos de comportarse más primitivos y universalmente difundidos en la edad infantil. Dondequiera, en efecto, un objeto produce sensaciones de la índole antes mencionada, la libídine se dirige también a este objeto. Pero una vez más ampliamente desplegada, no se dirige en absoluto primariamente al otro sexo, sino que “tantea”, por decirlo así, en todas las direcciones posibles. De donde la tesis de Freud: *el hombre nace polimórficamente perverso*. El que, en conclusión, encuentre su “vinculación objetiva” en un ejemplar

del otro sexo, sólo es, según Freud, un *azar* particularmente favorable, por término medio muy frecuente. Toda perversión, es pues, al par “*infantilismo*”, un freno de la evolución del término medio y la fijación de una etapa anterior. También las neurosis son reducidas por él en gran número a tales “frenos” de la evolución. La dirección hacia el otro sexo sólo triunfa allí donde tiene lugar la retractación, típicamente normal, de la sensibilidad de todas las “zonas erógenas de la primera edad”, hasta desaparecer, para sólo resultar posible la sensación de voluptuosidad en los órganos al servicio de la reproducción. Es lo que tiene lugar en general con la pubertad alcanzada, y únicamente con ello surge —por término medio— el impulso sexual normal.

No hay ningún motivo para describir aquí el detalle de este desarrollo. Para nosotros sólo son de importancia en este lugar los conceptos de “libídine” y de “impulso sexual”.

Mas ¿cómo llegar, además, al desarrollo de las diversas especies del amor? A esto responde Freud con *dos* fundamentales conceptos explicativos: 1. el de la “*represión de la libídine*”; 2. el de la “*sublimación de la libídine*”. Las fuerzas encargadas de practicar esta “represión” son ante todo aquellos sentimientos e impulsos que ha desarrollado la vida misma para restringir la libídine en forma útil a la conservación de la especie: tales son el asco, la vergüenza y las “masas de ideas morales”, así como los sentimientos que ponen límite al incesto. Ellos hacen que la libídine, al ponerse en movimiento, sea *repelida* y *represada*, por decirlo así; pero la libídine sigue obrando en la “subconciencia”, como revela el análisis de los sueños (nocturnos y diurnos). Sobre esta repulsión de la libídine y de todos los contenidos a que se dirige descansaría la etiología de la mayor parte de las neurosis. Se viene a parar en éstas cuando la libídine fija su contenido primitivo en la subconciencia (sea un contenido perverso o normal), pero, en cuanto “reprimido”, no consigue la satisfacción. En este caso se transforma —según Freud— la “masa afectiva” reprimida (impulso-sentimientos) en los múltiples modos de expresión y síntomas de la neurosis (por ejemplo, convulsiones, etc.). Distinto es cuando la “libídine” y la energía impulsiva contenida en ella se desprende de su contenido primitivo, de la sensación de

voluptuosidad y todos los objetos que se encuentran en relación con ella, y a través de restos reproductivos, cada vez más refinados, de la sensación de voluptuosidad (a la que en Freud se reduce en conclusión toda conciencia de valor), se desplaza hacia otros objetos, los cuales son amados independientemente de su relación con la primitiva sensación de voluptuosidad, "por ellos mismos". Este proceso es llamado por Freud "sublimación". En la "sublimación" de la "libídine", reprimida descansa, según esto, toda cultura de la sociedad, del conocimiento, del arte, de la civilización, en tanto se trata de la *rueda impulsiva* psíquica que impele todas estas actividades. Sólo allí donde la "sublimación" no tiene lugar normalmente y a pesar de ello es reprimida, surge la neurosis, o por fijación de una fase de la evolución, la perversión.

## VI. — CRITICA DE LA TEORIA NATURALISTA Y PRINCIPIOS DE UNA TEORÍA EDIFICADA SOBRE LOS FENÓMENOS

### I. EL AMOR Y EL IMPULSO

Si levantamos ahora —como es el supuesto de toda teoría explicativa— la reducción fenomenológica, es decir, el prescindir por principio de la constitución real de los sujetos de los actos y de la forma de ponerse los contenidos de éstos, claro es que las esencias amor y odio, e igualmente sus formas, modos y especies, sólo aparecen en el seno de los hechos concretos y extremadamente complejos que traen consigo la índole peculiar de la organización humana y de su real mundo circundante. Así es, por ejemplo, el amor vital y su reino de valor —"noble" y "vulgar" (o "vil")— todavía una genuina esencia, no meramente el acto del amor mismo. Pues la "vida" es ella misma una esencia y no un concepto meramente abstraído de los organismos empíricamente existentes. La fundamentación fenomenológica de la biología es capaz de mostrar que no sólo la forma viva y el movimiento, sino también el "nacimiento" y la "muerte", el "crecimiento" y la "herencia", y muchos más conceptos

biológicos fundamentales, representan conceptos con especiales fundamentos fenoménicos que son totalmente independientes de la observación de los organismos terrestres y de la inducción partiendo de estas observaciones. Así es también para el amor vital, que según nuestras consideraciones anteriores no encierra nada más que un movimiento en la dirección de la elevación del valor desde lo vulgar hasta lo noble. Mas cómo este movimiento se opere en las distintas especies de organismos fácticos, con qué fenómenos concomitantes y de qué modo se realice causalmente, son cosas que radican por completo más allá de la fenomenología. El que, por ejemplo, el amor vital en el hombre, incluso en todos los animales bisexuados, entre en una estrecha unión con la especie del amor sexual, igualmente independiente en cuanto cualidad, a buen seguro que no es ninguna relación esencial; y conste que dejo aquí indecisa la difícil cuestión de si lo "masculino" y lo "femenino" mismo son también genuinas esencias o meramente conceptos empíricos. Ahora bien, el que precisamente el amor sexual en cuanto hecho empírico conduzca en el hombre a éstas y aquellas actividades, sea acompañado por éstas o aquellas sensaciones orgánicas, e igualmente qué órganos intervengan aquí y de qué modo y por qué vía la cantidad de energía impulsiva que sirve a estas actividades se compense con las cantidades de energía de otros impulsos sobre la base de la limitación de la energía vital del hombre y sus posibilidades de aplicación determinadas por la organización humana — son cuestiones que en todo caso se plantean para una ontogenia descriptiva y explicativa, y aun una filogenia del amor sexual humano, pero que con la fenomenología ya no tienen nada que ver.

Pero antes de que entre en este problema ontogenético y su dilucidación por la teoría naturalista, apliquemos por lo pronto el hacha de la crítica al punto central de la teoría naturalista.

Este "punto central" consiste —juntamente con la ya rechazada opinión de que el acto del amor en general pueda explicarse como un "complejo" o un "producto evolutivo" de elementos más simples del espíritu— en su perfecto pasar por alto la originalidad del amor "espiritual" y "sagrado",

así como del "amor individual animado". El error de la teoría naturalista no consiste en ver bien, pero en "explicar" errada e insuficientemente los hechos designados con estas expresiones. No. No ve en absoluto estos hechos; es literalmente ciega para ellos. No ve los fenómenos en que hace su aparición una capa de actos y valores más alta, no sólo que nuestra organización vital fáctica, sino que la esencia de toda vida e incluso (en "el amor sacro") que la esencia de todo orden "*psíquico*" — capa de la cual es por completo indiferente la etapa de desarrollo de la historia humana en que salga a la luz del día; e indiferente también si irrumpe a esta luz en muchos seres humanos o sólo en *pocos*. Si la teoría naturalista viese los fenómenos del amor sacro y del amor psíquico, al punto vería también que es imposible derivarlos de ningún hecho perteneciente a la esfera y amor vitales y hacerlos comprensibles por él. Pero éste es precisamente el error fundamental de ésta y otras tesis de la teoría naturalista: su actitud toda la hace *ciega* para el hecho de que en el curso de la evolución de la vida y de la Humanidad aparezcan y puedan aparecer actos y cualidades completamente *nuevos*; para el hecho de que estas cualidades aparecen en una forma esencialmente súbita y jamás pueden ser consideradas como transformaciones meramente graduales de las antiguas, al modo como ello es posible, al menos en principio, por lo que se refiere a la organización corporal de los seres vivos correspondientes<sup>38</sup>. Su actitud la hace también ciega para el hecho de que en el curso de la evolución vital pueden en principio aparecer a la vista nuevos y más hondos grados del ser y del valor y sobre la base de ellos reinos enteros de *objetos* y valores para la vida que se despliega; más aún, que ante la vida que se despliega estos reinos del ser y del valor empiezan únicamente a abrir y a franquear su riqueza de cualidades. — Para la teoría naturalista surgen, sí, en principio contenidos meramente nuevos y nuevos contenidos ilusorios *entre* los seres vivos y el mundo (colores, sonidos, valores, etc.). Un ser vivo que sólo sintiera cuerpos sólidos y movimientos es quien según ella estaría más cerca de las "cosas en sí". Cada cualidad nueva significa para ella una nueva ilusión. El básico hecho de que el mundo "verdadero" es siempre "más rico" que

el dado, lo desconoce en principio la teoría naturalista. Esta teoría es, como la filosofía naturalista en general, una especulación por principio "*à baisse*". Ella se acerca a todo con el falso axioma fundamental de que lo más simple y de infimo valor en cada caso (que —es verdad— es lo más fácil de comprender para un "entendimiento humano" dedicado a dirigir y dominar el mundo, porque es en principio lo más dominable e igualmente lo más difundido y también lo más fácilmente comunicable, en oposición a lo complicado y a lo de un valor superior) tiene también el carácter de un *prius* ontológico y de una "causa" ontológica: como si el ser y los valores tuvieran que regirse por las necesidades de comodidad de un "entendimiento" que esquematiza para fines prácticos. Ciertamente: "raro" es —más raro incluso que cualquier especie de intelectualidad genial— el fenómeno del "amor sagrado"; encima, absolutamente indomitable, insuscitabile por ningún experimento, si siquiera por la educación. Cuando está ahí, y visible, sólo lo *ven* unos pocos; y aprehender plena y adecuadamente su valor, está ligado —vimos— a la congenialidad espiritual del discípulado. Pero los contenidos y valores no manifiestan en absoluto su rango dentro de las relatividades de la existencia hasta elevarse a lo absoluto, así como su rango en la serie de grados superiores e inferiores del orden objetivo del valor, con su frecuencia, comunicabilidad y la llamada "validez universal"; ni tampoco con la medida de su "concebibilidad", referente a fines prácticos humanos y dependiente de ellos; sino que sólo por su interna naturaleza fenoménica se determina su carácter absoluto y su altura de valor.

Válido ante todo también para el amor sagrado es esto: vemos a los seres humanos henchidos de él padecer no contra su voluntad y con pesar, sino voluntaria y beatamente cualquier dolor y muerte; no seres humanos para quienes la vida ya no sería un alto bien —¿cómo podrían, si no, "sacrificarla"?—, sino seres humanos que la aman como un alto bien —sólo que otro todavía más; seres humanos que padecen perfectamente el dolor, no que están embotados para él— pero en los cuales este "padecer" el dolor está acompañado, por el amor y lealtad que en él encuentra su expresión para lo que es santo para ellos, de una beatitud

tal, que ante su brillo todas las alegrías y toda la dicha de la vida sólo son un bien que palidece en la sombra y algo insignificante. Por otra parte, los vemos, por ejemplo, tomar sobre sí libremente la "pobreza", como Buda o como Francisco de Asís —no como un "mal", lo que la pobreza es con seguridad referida a valores vitales, sino como "una amada y prometida radiante"— como, por ejemplo, Francisco la vió delante de él antes de su "primera conversión" después del jovial festín con los jóvenes caballeros, cada uno de los cuales había cantado una cancioncilla a la futura novia; como una "amada radiante", porque ella es para el acto del amor sagrado, que Francisco sentía brotar tan intensamente de su propio centro, un obstáculo menor que la riqueza, que dirige nuestro espíritu hacia lo material y en lo material nos enreda <sup>34</sup>.

La psicología y ética naturalista sólo puede interpretar éste y mil hechos semejantes, en que está encerrado el fenómeno del amor sagrado, de muy pocas maneras: o como una "perversión" del sano impulso vital o como una dirección "hostil a la vida" del sentimiento y de las tendencias, o como síntoma interno de decadencia vital, o como "resentimiento". (Así v. gr.: Francisco, por ejemplo, no era capaz de administrar regularmente su fortuna, no era capaz de hacer lo que su padre pedía de él, y después de haber vivido esta impotencia, dice que más "quiere" ser enteramente pobre, a fin de que cese el tormento.) O bien interpreta los fenómenos como una "sublimación de la libidine", en el fondo ilusoria, en "amor a Dios", "amor al mundo", "servicio de toda criatura", etc. ¿No se ve —se pregunta— en la imagen de la "prometida y amada", bajo la que se le aparece la "pobreza", y no también en el hecho de que se sienta él mismo como el "trovador de Dios", y en muchas cosas semejantes, en su piadosa relación con Santa Clara, la omnipotente "libidine"? Ahora bien, la explicación por perversión y resentimiento es aquí demasiado insensata, para que sea menester considerarla. ¿Es que necesita alguien amar a Dios y al mundo y ser bondadoso con todo lo viviente, por no ser capaz de administrar su fortuna? ¿Qué así sucede a los ligeros disipadores y vividores! ¿Y no es un amor resentido y una estimación de la pobreza, por no sentirse

con fuerzas para adquirir o administrar una fortuna, otra cosa que el comportamiento del "rico joven" en el Evangelio, seguido por Francisco? Para él no es la pobreza en cuanto tal sujeto del valor positivo, sino el acto libre y autónomo del espíritu que abandona la riqueza (que da, lleno de "*largesse*") y en cuya ejecución el joven rico no se vuelve más pobre, sino inmensamente más rico que antes; en el que se ennoblece con el valor de una altura que es superior por su naturaleza y su esencia a todos los valores vitales. En cuanto a la "sublimación"... La ética naturalista confunde aquí constantemente el meollo y la cáscara. Cuando las personas santas, para hacer comprensible a los demás, incluso para hacer "comprensible" a sí mismas, en palabras —en palabras de nuestro lenguaje, no hecho para cosas tan raras— el fervor de su amor a las cosas espirituales y divinas, echan mano de imágenes, expresiones, alegorías que proceden de una esfera en que también el hombre vulgar siente el fervor del amor que aquéllas tienen para las cosas espirituales, en seguida se piensa: es un encubierto, enmascarado o refinado impulso sexual "sublimado". Pero ¿por qué se ha "encubierto", "enmascarado", "sublimado", por ejemplo, en el caso del joven, bello, fuerte, rico y universalmente amado Francisco? ¿Por qué no hizo él como sus compañeros? Que viejos cansados de la vida, que viejas mogigatas —según el conocido proverbio— hagan de la necesidad virtud lo que supone en todo caso una genuina "virtud" —como en todo fariseísmo— es cosa sabido. ¿Pero qué hace esto aquí?

Mas otro tanto es ya válido para el amor psíquico. La teoría naturalista no puede, naturalmente, hacer comprensible ese amor al alma individual —como quiera que aparezca injertado, en la amistad, en el matrimonio, etc.— que se mantiene en medio de la mudanza de las pasiones (con la vejez, por ejemplo, en el matrimonio y el cambio de dirección de la pasión que se lleva a cabo en ella) y permanece intacto ante ella. Pues medido por cualquier amor que sólo se enderece a fomentar los valores vitales y esté referido a ellos, el amor psíquico individual sólo puede pasar por una "aberración", por una errada fijación y enamoramiento, por decirlo así, del yo individual de otro. Pues a todas las

fuerzas que sustentan la vida y su acrecentamiento y conservación les toca preocuparse en primer término por el acrecentamiento y la conservación de la especie y no del individuo, mucho menos del individuo psíquico. Así, es perfectamente comprensible que dondequiera, por ejemplo, la relación entre los sexos se mide sólo o al menos preponderantemente por los valores biológicos, el matrimonio y otras formas de unión de los sexos sólo valgan por "formas de la reproducción" —como, por ejemplo, refiere Tácito en la *Germania* de las mujeres germánicas, que en el marido no amaban al individuo, sino "al padre de los hijos"—. Así es el caso aún hoy, por ejemplo, en el Japón, donde es casi desconocida la idea de un amor sexual al otro individuo; pero con ello también la idea de una pura y absoluta monogamia. Muy claramente encuentra su expresión este nexo de monogamia y amor psíquico individual en los pueblos polígamos como los mahometanos, donde al mismo tiempo se le niega a la mujer el "alma" (Corán). Los japoneses, por ejemplo, no conocen ningún amor individual propiamente tal entre los sexos; reducen el individuo humano a una serie de notas, en particular de notas visuales (estatura, cabello, paso, voz, etc.); y el amor sexual se explica (en conexión con el culto de los antepasados) por el hecho de existir en el objeto del amor notas que ya habían amado también los antepasados del amante. Esto nos hace asimismo bien concebible que sean los padres quienes deciden preponderantemente sobre la conclusión del matrimonio, lo que pueden hacer porque la intención amorosa de los hijos sólo representaría la herencia de sus propias intenciones. En esto se funda el que hasta hace poco haya estado vigente la ley que hacía posible la separación de un matrimonio simplemente a petición de la suegra; que en general el matrimonio sea aquí una parte de la gran familia más bien que la familia una parte y la flor del *matrimonio*; que cada individuo sólo sea designado, incluso en su nombre, solamente como "hijo de X", y otras cosas más.

La *idea* de la "monogamia", precisamente, jamás podrá derivarse de los supuestos naturalistas. Pues "único" es sólo el amor al individuo; si tal no hay, entonces es la monogamia una coacción infundada. Casi todos los modernos pro-

yectos para abolir la monogamia, porque "daña a la especie" (por ejemplo, von Ehrenfels) pisan ya sobre este supuesto naturalista <sup>35</sup>. Sólo cuando se concibe el matrimonio como una institución para la reproducción de la especie fundada en una relación de amor *psíquico*, y simultáneamente se concibe el amor sexual, no como un amor uniforme que practican sólo dos sujetos reales de un sexo corporalmente distinto, sino como una especie del amor que ya desde el punto de vista puramente psíquico está cualificado de una manera peculiar, tiene la monogamia una última fundamentación fenomenológica. Pues sólo entonces subsiste su validez independientemente de la constitución contingente del organismo humano y sería válida aún para mundos en los cuales ésta fuese una completamente distinta. La vieja expresión de que se concluyen los "matrimonios en el cielo" es sólo una expresión mitológica del hecho de que el "matrimonio monogámico" descansa en la posible existencia de una relación esencial que se da entre dos individuos (femenino y masculino) en cuanto tales —en cuanto concebidos como esencias, no simplemente como identificadas por estos cuerpos reales—, de suerte que todas las contingencias empíricas en el encuentro de la pareja según el tiempo, el lugar, el común ambiente, etc., sólo deben considerarse precisamente como caminos para llegar a esta idea, única justificativa del matrimonio, y todas las instituciones matrimoniales monogámicas positivas como meras decisiones, cambiantes con la civilización y la cultura, sobre las condiciones en las cuales el Estado o la Iglesia positiva acepta la verdadera existencia de una relación esencial semejante (para el término medio de los casos). Todos los proyectos de "matrimonio temporal", como el que existía en otro tiempo, por ejemplo, en el Japón, o de "matrimonio de prueba", etc., descansan, por ende en supuestos que todavía no se representan el amor sexual penetrado por el amor psíquico individual <sup>36</sup>.

Volvamos al error fundamental de la teoría naturalista. ¿Cómo se conducen el amor sagrado y el amor psíquico respecto de nuestro sistema de impulsos? Toda tendencia, incluso ya "orgánica" (el fundamento fenomenológico del concepto de fuerza vital) está fundada en actos de *tenencia*,



en alguna manera, de un valor (en la tenencia, también de conciencia del valor); no necesariamente en una "idea", una "representación", ni siquiera en su sentido más formal (como el de Leibniz) — según pensaba la filosofía intelectualista que reducía erróneamente el "valor" al "ser" y a la "perfección". Todos los conceptos de "desarrollo", de "evolución", en primer término de "progreso" (un concepto que hace ya suposiciones materiales positivas y supone ya la idea de finalidad, lo que todavía no hacen los conceptos vitales mencionados con anterioridad) contienen este elemento superlativamente formal. Pero movimientos de tendencia meramente involuntarios y no procedentes del yo, sino que fenomenológicamente se acercan al yo, si son "ciegos" en sentido *intelectual*, no lo son en el sentido de una dirección de valor en general que los funda. Más aún, la dirección de valor existe en el orden del origen de un movimiento impulsivo ya en un grado de la conciencia en que todavía puede faltar la conciencia de la tendencia misma, de suerte que todavía es posible una opresión de la eventual tendencia cuyo germinar se "anuncia" por medio de esta conciencia de valor <sup>37</sup>.

Pero todo esto lo ignora la teoría naturalista. Por eso pretende también derivar el amor de "impulsos" ciegos (no sólo intelectualmente ciegos, sino también ciegos para el valor), y *obtener* el concepto de valor en general únicamente a base de la relación de un objeto indiferente en cuanto al valor con una tendencia dada en sí ciega. Pero el amor y el odio fundan toda conciencia de valor de otra índole (sentir, preferir, juicio de valor) y, naturalmente, mucho más toda tendencia, también orgánica que esté ella misma fundada por la tenencia de un valor. Todo ser tiende a lo que ama y se aparta de lo que odia. Y no a la inversa: que ame aquello a que tiende, ni odie aquello de que se parta. La manera de darse al amor y la tendencia (formas, especies, modos), mucho más la manera de realizarse empíricamente, es a este respecto de todo punto indiferente.

Pues bien, la relación que en principio tiene el amor con el impulso no es la relación admitida por la teoría naturalista: que el amor mismo sea un impulso o un producto genético de impulsos y combinaciones de impulsos, sino una

relación completamente distinta. Podemos formularla del siguiente modo. 1. Un acto de amor se realiza en una organización biopsíquica dada allí y sólo allí donde existe *también* un movimiento impulsivo hacia la misma esfera de valor hacia la que apunta el movimiento del amor. 2. Del *reino* de cualidades de valor objetivamente existente y dado, sólo se recortan para un ser real, como "valores de amor posibles" para él, aquellos valores cuyo soporte es una cosa real que afecta en algún modo también a su sistema de impulsos <sup>38</sup>. Por consiguiente, es el sistema de impulsos decisivo para el particular contenido de los valores en cada caso y en el sentido de su elección y diferenciación, pero no por su contenido fenomenológico; el sistema de impulsos y su "organización de urgencia" es responsable, además, del *orden* de esta elección; pero en ningún sentido responsable del *acto* de amor mismo, ni del contenido de valor, así como del ser más alto o ser más bajo del valor. Así, pues, el sistema de impulsos es decisivo, 1. para la forma real de suscitar el acto de amor, 2. para la elección y orden de la elección de los valores, pero no para el acto de amor y su contenido (cualidades de valor), ni para la altura del valor y su puesto en el orden jerárquico de los valores. Dicho con una imagen: los movimientos impulsivos son, por decirlo así, las antorchas que arrojan su resplandor sobre los contenidos de valor objetivamente existentes que pueden resultar determinantes de los objetos del amor. Por eso la relación que en principio tiene el "amor" con el "impulso" no es en general una relación de producción positiva, como si el impulso produjera amor o éste "saliese de aquél", sino una relación de limitación y de selección; lo que antes llamamos equívocamente "suscitación" no es una relación causal, sino una relación de relatividad de la existencia: seres vivos empíricos reales de una determinada *constitución sólo* son capaces de amar lo que es al mismo tiempo y relativamente a su particular sistema de impulsos llamativo e importante para ellos.

Estas afirmaciones teóricas, que no son el absoluto fenomenológicamente evidentes, tienen sin embargo una base fenomenológica evidente.

Contribuye sin duda a la fuerza de la teoría naturalista

el que parece explicar una serie de hechos que al pronto pudieran presentarse como inexplicables sobre la base de nuestros supuestos, pero que, bien mirados, sólo son el apoyo de éstos. Podemos recogerlos bajo el concepto del "perspectivismo de los intereses", bajo cuyo dominio se hallan todos nuestros humanos movimientos fácticos de amor (y también todos los movimientos de simpatía y estimaciones de valor). ¿Cómo la simpatía decrece tan fuertemente, o parece decrecer, con la cercanía o la lejanía sensible de los objetos amados? ¿Y además con la cercanía y lejanía —no siempre sencillamente "espacial" y "temporal", pero encontrando también su expresión en esta forma de existencia—, con la significación o la insignificancia de un objeto para nuestros "intereses" condicionados por los impulsos? Cuando no vemos en largo tiempo a un ser humano querido, decrece lentamente nuestra *attachement* a él. Cuando leemos en el periódico que se han ahogado 1000 japoneses o incluso que están muertos de hambre 20 millones de rusos, esto excita nuestra simpatía mucho menos que si nuestra mujer se corta el dedo o Carlitos tienen dolor de estómago. ¿Cómo obran tan diferentemente la mera narración de una desgracia y la asistencia a ella? ¿Cómo aparece con tanta frecuencia en la historia el amor a la familia como enemigo del amor a la tribu, el amor a la tribu como enemigo del amor al pueblo y a la patria, éste como enemigo del amor a todos los hombres y hasta el amor a Dios como enemigo de verdadero amor a los hombres? ¿Y por qué se extienden tan lentamente la simpatía y el amor del círculo "más estrecho" al "más ancho"? ¿Y qué quieren decir aquí "más estrecho" y "más ancho"? Pues bien 1. el grado de "afectibilidad" de nuestro sistema de impulsos por los objetos de un círculo; 2. la urgencia del "impulso"; 3. la intensidad del "movimiento impulsivo.

Cierto, estos hechos existen; pero la cuestión es: 1. ¿Qué aspecto tienen efectivamente estos hechos? ¿Cómo superar la imprecisión de su formulación? 2. ¿Cómo hay que interpretarlos?

La teoría naturalista, que explica estos hechos por una paulatina "difusión" del amor y la simpatía mediante "transmisión" de la dirección del impulso (Feuerbach, por ejem-

plo, del objeto del impulso sexual al hijo, de éste al padre, finalmente a la "familia", la "*gens*", la "raza", etc.), hace de esta "difusión" simplemente la intensificación de una acción recíproca y una dependencia mutua de los impulsos y de los intereses. También Spencer procede con arreglo a este principio. Pero ¿ve la teoría, ante todo, justamente los hechos?

Yo digo: no.

## 2. LOS HECHOS DE LA PERSPECTIVA DE INTERESES

Ante todo está guiada esta teoría por una suposición fundamentalmente errónea sobre el valor del amor en lo que respeta a la pura magnitud y anchura de su círculo de objetos; por la suposición de que, por ejemplo, el "amor a la patria" sea peor que el "amor a todos los hombres"; que el amor a la familia ya en cuanto tal sea peor que el amor a la patria, el amor a sí mismo peor que el amor al amigo, etc. Pero esto previene: 1. De que la teoría no reconozca en estas especies del amor genuinas especies de movimiento amoroso y cree poder derivarlas de una y la misma especie de amor + el ensanchamiento cuantitativo del círculo de seres humanos que es objeto de ella. 2. Desconoce esta teoría, con la esencial referencia del amor a los valores y a la elevación del valor, que los valores sensibles aún y rectamente sensibles con el aumento del círculo resultan valores cada vez más periféricos y "más bajos", es decir, se mueven desde el "valor de persona" hacia la esfera de los estados sensibles; y que esta ley no tiene nada que ver con el número creciente o decreciente de los sujetos de estos valores centrales o periféricos. El amor a la Humanidad (cualquiera que sea la magnitud de ésta, según el número cambiante de la población de la Tierra) es, en cuanto amor a esta unidad de un género, siempre y necesariamente también amor sólo a través de aquellos valores que convienen y pueden convenir en común a los individuos y a su suma en cuanto meros "ejemplares" de este género, no como franceses, ingleses, alemanes, etc. Pero éstos son al mismo tiempo exclusivamente los valores vitales ínfimos y

en primer lugar los valores sensibles de lo agradable, no los valores de lo noble, que antes bien, se hallan ligados en primer término a la unidad de la raza y a sus variedades; ni menos los valores espirituales ni los santos. 3. Desconoce que con el abandono de la dirección a la individualidad y sus valores, también el amor pierde de suyo y por ley esencial en valor, y que el valor de la individualidad como miembro del círculo mayor ya no puede darse en aquel grado de *adecuación* que el valor individual en el círculo menor y esto no por circunstancias históricamente variables, sino por ley *esencial* (y con toda independencia del número de los miembros del círculo). No pienso aquí solamente en la "individualidad individual", sino también en la "individualidad total" de cualesquiera "cosas colectivas". El género real "hombre", por ejemplo, puede ser tomado como un individuo colectivo. Este género es distinto del *concepto* "hombre". Este "individuo" es, entonces, el género humano entero en el curso entero de su historia, este uno, grande, viviente, pugnante, paciente ente — enfrentando a la totalidad del universo. Este ente puede en cuanto tal ser objeto del amor. Este "individuo" encierra sin duda en sí todos los valores de la historia, incluso los más altos. Sería *de hecho* más *digno* de amor que cualquier pueblo en particular. Pero... ¿a quién le está dado este "individuo" con sus valores, Yo digo: las diferencias de adecuación con que se nos dan los individuos "Humanidad", "pueblo", "familia", como sujetos de valores, no tienen su raíz en relaciones que resulten variables a través de procesos históricos positivos, por variable que sea el alcance numérico del "círculo" así cualificado en cada caso y por muy diversas que sean las ligas de intereses de los grupos en sentido fáctico. Estos "miembros fundamentales" de la Humanidad son constitutivos de la historia y no superables por medio de ella<sup>39</sup>. Ciertamente, el individuo "Humanidad" es en sí más digno de ser amado que, por ejemplo, cualquier pueblo y patria. Pero no sobre el supuesto de que sea un ser humano *qua* ser humano el sujeto del acto de amor; pues con este ser queda establecido que el todo del individuo colectivo de la especie de que es miembro no pueda dársele jamás, en su peculiaridad de sujeto de valor, con *igual* adecuación que aquellos indivi-

duos colectivos parciales a los que pertenece como miembro *necesariamente*. Por eso es para un hombre el amor a la patria, por ejemplo, un amor más valioso por ley esencial que el amor a la Humanidad; y lo es, porque la patria representa por ley esencial una riqueza positiva de valor, para la experiencia posible de un hombre, mayor que la "Humanidad". Sólo Dios ama a la Humanidad como individuo histórico total más que a un pueblo; sólo Dios puede y tiene, por decirlo así, "el derecho de hacerlo".

El "amor a todos los hombres" de las escuelas positivas no es, sin embargo, este "amor a la Humanidad" que acabamos de describir — a la Humanidad como individuo, como un todo en el tiempo y en el espacio, cuyos miembros son "solidarios" entre sí, con arreglo a nuestro principio anterior, donde y cuando quiera que puedan haber vivido de hecho; sino que es ese presunto y muy discutible amor a la circunstancial *sección transversal de este individuo temporal*, es decir, de la Humanidad viviente en la actualidad, cuyos miembros sólo son considerados, además, desde el punto de vista de los valores que tienen "en común"; e igualmente lo que es en común propio a *distintas* secciones transversales cualitativamente diferentes, en la progresión de los tiempos. Pero con esto, lo que *más de prisa* se disuelven, con las diferencias de valor, son también los valores más altos en rango, hasta que al fin del proceso mental sólo queda el (puro) placer sensible de la masa en cuanto masa. Pero este amor al mayor número (como dice, por ejemplo, Bentham) es en realidad odio, odio contra los valores positivos y además dados como positivos en el "terruño", el "pueblo", la "patria" y "Dios", un odio que limitándose a esgrimir la Humanidad contra estos sujetos de valores específicamente superiores, sólo por una ilusión se presenta como "amor" — es lo que he mostrado en mi ensayo sobre *El resentimiento en moral*. Separamos, por ende, esta idea de la "Humanidad como individuo", este gran todo como un ente que padece, se regocija, lucha —solidario consigo mismo frente al universo, y un ente sólo por Dios adecuadamente aprehensible en su valor y amable por el amor de Dios— de la "Humanidad como masa", amar a la cual más que al propio pueblo y a la patria, no se diga que a Dios, no sólo es malvado e

inmoral sino de hecho un trastrueque del orden del valor, obra del resentimiento con la cual se tiende necesariamente a un creciente rebajamiento de valor de la Humanidad como individuo. Y todavía una cosa: como el amor a la Humanidad en cuanto individuo es amor a un objeto que a Dios sólo está dado en la totalidad de su valor, sólo hay una intención de amor que se dirija a la Humanidad como individuo; es aquella que conduce a través de Dios, aquella que "co"-ejecuta el acto de amor de Dios hacia la Humanidad, sin que al sujeto de este acto coejecutado le esté dado también lo dado a Dios en su amor y sólo a Él; es decir, el verdadero amor a la Humanidad está fundado en el "*amare in Deo*".

No, pues, en la lejanía espacial y temporal y en la falta de contacto causal y ausencia de solidaridad de intereses descansa la "perspectiva de intereses" del amor y de la simpatía. No descansa en tales cosas, que son históricamente muy variables, según la civilización (también según el mayor grado de memoria histórica, en el sentido de una mayor "historicidad de la vida", que no tiene nada que ver con el progreso de la mera ciencia de la historia), así como según la mayor comunicación, según la mayor trabazón de los correspondientes intereses de la Humanidad real, etc. Sino que radica en la esencia del hombre como tal especie. Más aún, descansa —prescindiendo de las particularizaciones como la familia, la patria, etc.— en un fundamento de más alto rango todavía; como "perspectivismo de intereses" en general descansa y está en conexión esencial con la esencia de todo lo viviente, a la que es necesariamente inherente alguna forma positiva del sistema de impulsos. No, pues, este perspectivismo, sino sólo sus particulares unidades son "humanas" (por ejemplo, la familia, la *gens*, la patria). En otros seres vivos aparecen en su lugar otras unidades; pero también de toda "posible evolución de la vida" sigue siendo este perspectivismo un supuesto. Por ejemplo, también de un eventual "superhombre".

En esto, pues, se funda la afirmación: "Amar a lo más cercano en la perspectiva de intereses es más valioso que amar a lo más lejano —siempre que el sujeto de este amor sea un ser vivo". Es lo que expresa también el concepto del

"amor al prójimo", que se ha querido sustituir muy erradamente con un "amor al lejano" (F. Nietzsche).

### 3. EL PROBLEMA DE LA "TRASMISIÓN"

Pero la teoría naturalista ve todavía en otra dirección los hechos erróneamente. Ignora que es una ley fenomenológica la de que el amor se dirige a las cosas correspondientes a través de valores y que representa un movimiento hacia el "ser más alto del valor"; aun allí donde este valor más alto no está "dado" todavía en su ser específico, en su calidad. Como sólo a través de valores, se dirige a cosas concretas, siempre son también objetos de la intención del amor los sujetos todavía no sentidos ni "dados" del mismo valor de las cosas. Es decir, siempre existe para la "figura" de valor sentida en cada caso una especie de "fondo de valor" que se pierde paulatinamente en la perspectiva de intereses. Así ven los ojos del amor en todo ser vivo un "viviente", tomada la palabra aquí sólo como esta especial cualidad de valor de lo viviente en cuanto tal. Como de hecho sólo donde hay fenómenos vitales llamados al correspondiente sujeto de estos fenómenos fácticamente "viviente" y "organismo", sólo también hay para nosotros un valor vital fáctico donde y cuando se presenta este fenómeno de valor. Es inherente así a la esencia del amor el que lo que él ama, lo "dado" fenomenológicamente en el acto, es siempre más de lo que de valores siente justamente en la actualidad el amante. Por eso no es menester el "mecanismo de transmisión del amor de una cosa a otra", de un círculo a otro, que admite la doctrina naturalista. Sólo para la vivificación del contenido objeto también ya de la intención del acto de amor, para su nítida extracción del fondo también mentado, o para su vinculación a éste o aquel objeto particular — es menester el mecanismo impulsivo de la "transmisión". Esta conciencia de un valor trascendente la ignora el naturalismo. La teoría ignora que podemos amar y odiar lo que no hemos "experimentado" nunca, en el sentido de la "experiencia" sensible y de toda experiencia procurada por presencias y estímulos reales; aunque sí que el amor y el odio contribuyen a deter-

minar *lo que así experimentamos entre la infinitud de lo experimentable; ignora, además, el hecho del "fenómeno de impleción", que surge cuando se nos presenta como una cosa lo que en un principio estaba pronunciado en la intención amorosa: "esto es lo que yo amo". He aquí cómo lo expresa profundamente Blas Pascal con referencia al amor de Dios: "No te buscaría, si no te hubiese ya encontrado". La teoría naturalista ignora, además, que el amor es un movimiento y no un "estado estático" capaz de "transmitirse" mecánicamente de un objeto a otro, de una parte de un objeto a una segunda parte (como, por ejemplo, la llamada irradiación del estado de ánimo en el "mal humor"); y además un movimiento cuya intención se dirige por ley esencial al ser-más alto del valor del objeto amado. Pero con estos hechos ya no es menester semejante "trasmisión", como cree la doctrina naturalista.*

Pongamos ejemplos: la trasmisión, por ejemplo, que admite Feuerbach. El placer y simpatía por el objeto que acompaña a todo ejercicio del acto sexual y que desaparece al punto con el acto, se "transmitiría" ante todo de la madre al hijo como fruto de proceso y como a una "parte de sí misma", luego del hijo al padre, y así sucesivamente. Pero jamás ha sido dado a un ser humano (aquí la mujer) la otra parte "ante todo" sólo como la X indiferente de un estímulo de placer; siempre ha estado dada al mismo tiempo la vida en este ser humano, sus especiales cualidades como "noble" y "vulgar", siempre y en todas partes también su "ser-humano" como un valor (por primitivo que fuera el concepto de ser humano); siempre también se ha dado este placer como "impleción" de un movimiento de amor sexual y como satisfacción de un anhelo, que no empezó por existir a base de la efectiva sensación de voluptuosidad (aun haciendo entrar en cuenta el placer previamente engendrado por una estimulación "causal"), sino que sólo por ella precisamente ha sido "satisfecho". También un hombre y una mujer que no hubiesen experimentado ni percibido jamás la sexualidad ajena, habrían experimentado esta especie de anhelo que se llama amor e impulso sexual. Pero independiente por completo de esto es en el ser humano actualmente el amor materno y el anhelo maternal, la "maternidad". El

amor materno y el impulso de reproducción (siempre y en la medida en que el *amor* mueva al impulso, hay también un impulso hacia la reproducción en sentido superior, por medio de la elección del cónyuge con las cualidades más nobles) es algo independiente y no necesita en absoluto ni la trasmisión del amor al hijo por su progenitor (muchas madres aman a sus hijos precisamente en cuanto hijos de un marido no amado), ni mucho menos es un "egoísmo extendido" a lo que era antes parte del propio cuerpo y "seguiría" sintiéndose como "parte" debido a una ilusión, por decirlo así. Hay, en efecto, esta "ilusión". La encontramos, incluso muy frecuentemente, en las madres que nunca quieren reconocer en sus hijos seres vivos individuales independientes y yos independientes, ni siquiera al hacer su entrada en la madurez; que tienden a rebajarlos, ya adultos, a la condición del niño pequeño; que sólo pueden concebirlos de este oscuro modo orgánico, no como seres independientes, sino sólo como si realmente siguiesen siendo "partes de ellas mismas". Pero éstas son las madres que precisamente no tienen genuina maternidad; son las peores, no son las mejores madres. Mas también conocemos esa maternidad un poco resignada, pero profunda y serena, de las mujeres que tratan un niño adoptado como suyo propio, sin que incluso hayan tenido hijos nunca; conocemos esta maternidad en muchas vírgenes y santas; y la imagen cristiana de la "madre virginal" de todos los hombres tiene en todo caso como símbolo de la maternidad "pura" su profunda verdad y su alto valor.

Exactamente lo mismo, tampoco ha sido nunca el amor infantil a los padres una mera "trasmisión" de los sentimientos de placer suscitados por los beneficios de la educación a sus promotores; sino que el amor de los hijos a los padres siempre ha sido enormemente *independiente* del *quantum* y de la índole de los sentimientos de placer vividos en este respecto. Por eso en todos los pueblos ha sido también el mandamiento del amor a los padres por completo independiente del trato dado a los hijos por los padres. Ni siquiera la "gratitud" que por su naturaleza y por su ingrediente de amor tanto se remonta sobre todo "pago" (es cosa necesariamente *excluida* el que los hijos pueden "pagar" nunca a sus

padres), asume el sentimiento entero. Existe aún otra cosa, que también se revela en los hijos bien educados por padres adoptivos que, por ejemplo, han perdido muy temprano, al nacer, a la madre, y cuyo padre había fallecido ya antes del nacimiento, en su anhelo de padres "reales": un amor por los seres que les "dieron la existencia". De aquí que históricamente se presente al matricidio, más tarde también el parricidio, como el más espantoso de los crímenes — aun allí donde los padres hubieran dado toda clase de motivos para el acto. Cosa análoga podría mostrarse también del "amor fraternal". Así, es la "familia", como un todo, un *edificio del amor*, que de antemano sólo podía existir como un todo y cuyos pilares en el alma humana son cualitativamente y de antemano distintos. Ahora bien, cada miembro de la familia es amado por cada miembro de ella igualmente sobre el fondo de valor de la familia entera (sea grande o pequeña). Sólo así se concibe la solidaridad tan elevada en culpas y méritos que es más intensa que todas justamente en la familia primitiva. Incluso entre nosotros, donde la familia está en trance de disolución por obra del industrialismo y progresiva restricción del derecho de heredar, existe aún esta fuerte conciencia de solidaridad cuando, por ejemplo, un miembro de ella es deshonrado u ofendido.

Y lo que así en pequeño es válido, válido es también en grande. También la familia es amada sobre algún fondo de valor, constante objeto simultáneo de la intención, el de la *gens* y la tribu; la tribu, sobre el del pueblo; el pueblo, sobre el de la nación; la nación, sobre el de la Humanidad. Jamás ha habido un pueblo que se haya vivido como "enteramente solo" sobre la Tierra — enteramente solo en el tiempo y en el espacio y ante las estrellas; aun cuando no se hubiese planteado jamás la cuestión de si estaba sólo — si uno de sus miembros le hubiese dicho: "estamos enteramente solos en este mundo", todos se hubieran *estremecido*. Y justamente en este "estremecerse" hubiera resaltado que el objeto primitivo de la intención de amor era mayor y más vasto que este pueblo.

Pero tampoco la *Humanidad* ha sido nunca ni en ninguna parte dada al hombre como aislado objeto de valor pa-

ra su amor. También para ella ha existido siempre el "fondo de valor" de alguna forma de lo "divino". Esta dirección de su amor a la cualidad de valor de lo divino es enteramente independiente de las ideas positivas sobre los "dioses" y precede a la formación de estas ideas. (Cf. mi libro *Vom Ewigen im Menschen*) (*De lo eterno en el hombre*), Bd. I.

Aquella "transmisión" no es menester, pues, tan pronto como se ven rectamente los hechos.

#### 4. LA EXTENSIÓN POR IGUAL DEL AMOR Y DEL OUDIO

Pero también en otro sentido es falsa la teoría positivista. Olvida, exactamente como Darwin en sus consideraciones filogenéticas, que la "extensión de los círculos" no extendería sólo el amor, sino también el odio; que la creciente "solidaridad de los intereses" jamás puede engrosar el amor existente en el mundo ni siquiera en la anchura de un cabello; sino que tiene a lo sumo la consecuencia de que un *aumento del bienestar* sensible cada vez mayor, que anteriormente sólo era posible por obra del amor, ahora, con la "solidaridad" creciente, ya no es susceptible de ser promovido por el amor solo, sino que es acarreado ya por el *mecanismo de la recíproca trabazón de los impulsos*. Así, es una buena división del trabajo sin amor ciertamente más favorable al *bienestar* de la totalidad que una mala con amor<sup>40</sup>. Así ahora, v. gr., la antisepsia en el tratamiento de las heridas mucho "amor" en el cuidado de las mismas. Pero ¿tiene esto por consecuencia lo que cree Spencer: el amor resultaría cada vez más *superfluo* en el mundo e igualmente todo el "sacrificio" del placer que en definitiva trae consigo; y la "meta final" sería un mundo que —entregándose con plena solidaridad de intereses— estuviera "absolutamente vacío de amor"? ("equilibrio social" de Spencer). Aquí vuelve la teoría naturalista a ignorar que el amor es un movimiento hacia el ser-más alto del valor. Con ello ignora también que, una vez dada una acción benéfica, una vez realizados impulsivamente cualesquiera valores, el amor se vuelve justo

hacia los valores más altos que todavía no se han realizado impulsivamente; que hace, pues, un avance en la dirección "más alto" dentro del reino del valor todavía desconocido hasta entonces. Esto radica incluso en su esencia. Por eso es la idea de un "estado moral y satisfactorio definitivo de la Humanidad sin sacrificio ni amor" un contrasentido; incluso si hubiese un estado de civilización, y respecto de los valores de la civilización, "perfecto" — el amor nunca estaría "lleno". Pues el trascender los valores positivos dados en la dirección "más alto" es inherente a su esencia fenomenológica. Un mundo perfectamente civilizado pudiera ser al mismo tiempo un mundo *absolutamente lleno de odio*, es decir, un "mundo demoníaco".

La última parte de la teoría naturalista — la teoría de Freud — trabaja con no menos erróneos supuestos fundamentales.

##### 5. SOBRE LA ONTOGENIA DE FRUD

El hacer una ontología de los sentimientos de la simpatía y del amor, como se ha puesto a hacerla Freud, es sin duda una empresa de mérito eminente en cuanto tal. Representa, en efecto, una obra que había sido descuidada hasta aquí poco menos que completamente. También hay que reconocer un indudable mérito de los trabajos de Freud y su escuela en el hecho de haber dirigido su particular *atención* a la actividad de los sentimientos de la simpatía y del amor, y muy particularmente de sus formas eróticas y sexuales, en la primera infancia (hasta los seis años). De hecho se ha descubierto un territorio enteramente nuevo del alma infantil. En todo caso se ha observado exactamente que a los movimientos del verdadero, habitualmente llamado "impulso sexual", en la fase anterior a la pubertad, preceden *otros*, de tinte erótico, dirigidos hacia objetos que deben ser sometidos a un estudio especial. Freud y su escuela han mostrado también, con un gran material de hechos, que la "*fijación*" de estos movimientos (en contraste con su típica desaparición sucesiva en el curso de un desarrollo normal) puede ser decisiva en singular me-

didada para la forma que tome la vida amorosa y la vida en general con ulterioridad. Así es como ha logrado Freud comprender genéticamente un buen número de formas de enfermedades psíquicas, por ejemplo, entre ellas muchas formas de perversiones sexuales, que antes se atribuían sin más a una "*disposición*" ingénita — renunciándose, naturalmente, a todo intento de curar a los individuos enfermos.

Y antes de entrar en el detalle, mencionaré un punto en el que las ideas de Freud me parecen haber enriquecido nuestra idea de la causalidad psíquica *en general*. El método freudiano es capaz acaso de acercar a una comprensión enteramente nueva esa cosa *sui generis* que llamamos el "destino" de un ser humano<sup>42</sup>. El "destino", en efecto, no es igual al conjunto de los estímulos y movimientos que nos llegan desde fuera. Por otra parte, tampoco es elegido conscientemente en ningún sentido. Parece un conjunto de todo aquello de lo que solemos decir comúnmente que "tal o cual sólo podía suceder y pasar a una persona semejante". El "destino" es la serie, el tropel de los acontecimientos "que sin haberlos buscado", "presentido", "esperado" o "elegido" en modo alguno, sentimos de un modo singularísimo "*conformes a nuestra manera de ser*" — una vez que ya están ahí; y que en su totalidad representan tal unidad en la dirección del curso de la vida, que ostentan como forma total la marca de la individualidad de aquel cuyo es el curso. Pues bien, del "destino" en este sentido piensa Freud que está en sus líneas fundamentales real y verdaderamente preformado en las impresiones de la primera infancia, y según su opinión principalmente en las impresiones *eróticas*. Si se mira más hondo, resulta que Freud se ha acercado a una idea que es quizá apropiada para borrar el contraste tradicional entre las concepciones "nativistas" y "empiristas" y a la vez para reemplazarlas con una nueva hipótesis fundamental. El "empirismo" había en principio supuesto hasta aquí ser indiferente cuándo y en qué lugar del curso total de una vida psíquica ocurra la correspondiente "experiencia", indiferente para la forma y la magnitud de su efecto. Pero este supuesto es *en principio erróneo*<sup>43</sup>. Toda experiencia, hasta la sensación más sencilla, tiene sobre la estructura de la totalidad de la vida

del individuo un efecto de una forma y de una magnitud de un valor local determinado y único en el típico desarrollo y proceso de madurez de la persona. Así, puede una vivencia infantil influir de suyo muy diferentemente que en el caso en que el mismo estímulo objetivo y la posible unidad de vivencias correspondiente entren *más tarde* en la vida de la misma persona. La vivencia infantil puede ser "peligrosa", la otra "inofensiva", aquélla decisiva para la vida entera, ésta sólo de significación para el momento o un corto espacio de tiempo y resbalar en seguida sobre el individuo. No se quiere decir sólo que una experiencia, una impresión, una vivencia, en su efecto total sobre el yo, depende naturalmente de las vivencias anteriores que la persona reproduce, por ejemplo, y con cuyas "huellas" se encuentra; *esta* trivialidad, y la consiguiente diversidad del efecto de las vivencias en diversos lugares y en diversas edades del desarrollo humano, no ha dejado de verla, naturalmente, jamás tampoco el empirismo. Más aún, es la sola que éste ha conocido. Pero justamente en esto estriba su error: en que en lugar de admitir una forma de diversidad del efecto de la impresión según su diverso valor local dentro de la historia típica de una vida, cree poder derivar toda diversidad del hecho de que la impresión se encuentra acá y allá con huellas diversas de experiencias de otro género. Ahora bien, es inherente al carácter esencial de la causalidad psíquica el que toda vivencia sólo una única vez es y puede ser lo que es, y sólo una vez produce el efecto que le es propio. Y este rasgo peculiar de la causalidad psíquica cobra todo su sentido particularmente riguroso gracias a la idea freudiana de que una vivencia psíquica resulta determinada en la forma y la magnitud de su efecto también por el valor local que tenga dentro de la *totalidad* de un ser humano (y ello, con independencia respecto a la índole de las vivencias psíquicas anteriores). En tanto una impresión se encuentra en aquel estado rudimentario en que el ser se halla a su vez próximo todavía al caso límite que se designa con las palabras, digamos, "todo puede salir de todo", aun decide de la vida, particularmente en un respecto, *de una manera muy distinta* que cuando afecta en estado de desarrollo al ser. La impresión se convierte en tal caso como

en una "forma de la apercepción", como en una "categoría" —por decirlo así— para todo el resto de la vida y de la vida "posible"; limita de un modo *sui generis* las posibilidades y el espacio disponible de la vida ulterior. Hace que una cierta especie de acontecimientos, de "determinantes del destino", por así decir, gocen desde entonces de una preferencia para ser vividos, mientras que otros acontecimientos y vivencias encontrarán duraderamente las puertas cerradas. Un "empirismo" que tomara por principio general el apreciar exactamente, desde el primer instante del nacimiento del ser humano, la significación de las impresiones y experiencias también con arreglo al estado de desarrollo o de falta de él del individuo correspondiente en cada momento, estaría quizá en aptitud de hacer comprensibles muchas cosas que permanecían rehusadas al viejo "empirismo", que sólo en la acumulación de las experiencias y de sus enlaces mutuos había visto principios para comprender sus heterogéneos efectos. Es seguro, por ejemplo, que las sentencias tan peregrina y curiosamente absurdas que Schopenhauer nos sirve acerca de "las mujeres", descansan sobre experiencias hechas por él en el curso de su vida. Schopenhauer puede apelar a "sus experiencias", tan perfectamente como en semejantes casos tantos que insisten en la fuerza demostrativa de su "experiencia de la vida"; pero el que Schopenhauer hiciese justamente *estas* experiencias y *no otras*, el que hubiese en él una actitud que de todas las manifestaciones de lo femenino que se le presentaron hiciera objeto de su "experiencia" justamente las correspondientes a sus ideas posteriores, es un punto que ni siquiera resulta tocado con la cuestión de si tales ideas están o no fundadas en "experiencias" objetivas (a diferencia de figuraciones, ilusiones y falsas interpretaciones). A nosotros nos parece indudable que la relación negativa y de rechazo con su madre, ya desde muy temprano (el "fracaso de la trasmisión normal de la libidine a la madre", como diría Freud), engendró en Schopenhauer una forma de apercepción negativa, desconfiada y regida por valores negativos, por obra de la cual fué su "destino" precisamente el sólo "fijarse" en aquellas mujeres que encajaban en tal "forma" y que respondían de hecho al "prejuicio" resultante ya de las tempranas impresiones infantiles



respectivas, y por ende el sólo conocer exactamente a estas mujeres y el hacer de ellas la base de sus juicios.

En cambio, hasta aquí no se ha arrojado claridad alguna sobre la distinción de los conceptos "libídine" e "impulso sexual" en Freud. ¿Qué hecho especial designa propiamente la palabra "libídine", admitido que en ella no deba verse en modo alguno el hecho del impulso sexual, antes más bien deba considerarse éste simplemente como una fase especial del desarrollo de la libídine que aparece en "lo más de los casos"? Si se admite, como hace Freud, que la sensación de la voluptuosidad y el sentimiento sensible que le acompaña son una cualidad *sui generis* y última, y que semejantes sensaciones empezarán a ser generadas de un modo mecánico por una excitación causal de las zonas crógenas del niño de pecho, se podría propender a designar con el nombre de "libídine" todo tender a tener de nuevo sensaciones de tal índole. Pero prescindiendo por completo de la dificultad de determinar si las sensaciones del niño de pecho correspondientes a estas excitaciones poseen esta cualidad especial, de antemano hay que rechazar la idea de que la "libídine" no signifique un *apetito* originario (que puede encontrar su "impleción" en la aparición de semejantes sensaciones), sino algo que únicamente surgiría sobre la base de la experiencia de sensaciones semejantes. Ha sido un proceso característico del desarrollo de la teoría freudiana el de que cuanto *más* se ha querido explicar las variadas relaciones de amor con el concepto de la "libídine", tanto más ha sufrido éste una formalización. Así, observa en alguna ocasión un discípulo de Freud, Jung, que por libídine no debía entenderse en rigor nada más que el "tender" pura y simplemente<sup>44</sup>. Bien se comprende que poco se podía lograr con un concepto semejante, que ha perdido todo lo característico. Pero si se entiende por "libídine" un apetito originario de sensaciones de la cualidad de la voluptuosidad, hay que objetar que no existe ninguna tendencia dirigida de suyo a la realización de sensaciones, sino que toda tendencia se dirige a determinados contenidos, cuya realización puede ir acompañada de semejantes sensaciones<sup>45</sup>. Podemos, por ende, y es lo más fácil, dar todavía al concepto de "libídine" un sentido en

el que designemos como perteneciente a la libídine todo acto de tendencia que en su realización vaya acompañado de sensaciones de la cualidad de las sensaciones de voluptuosidad. Mas, en este caso, los hechos que aduce Freud no muestran en modo alguno que la "libídine" no coincide con la forma más primitiva del movimiento del impulso sexual. Es sin duda evidente que con estos movimientos no están enlazados todavía en los primeros años de la infancia ninguna clase de imágenes del otro sexo, ni de las propiedades del mismo que entran especialmente en cuenta para dar satisfacción al impulso. Por lo tanto pueden considerarse estos movimientos como "sin objeto", o como "vacilantes" en alta medida todavía acerca de su objeto en fases posteriores del desarrollo. Y sin embargo, ya están enlazados con las tendencias a que nos referimos la misma coloración cualitativa que es peculiar a la excitación sexual plenamente desarrollada y el mismo dirigirse a los valores cualitativos específicos de la sexualidad opuesta. La afirmación de que el impulso sexual es en toda vida individual originario de un hecho totalmente heterogéneo, a saber, de una tendencia hacia un placer de cualificación determinada, y de que este origen es el resultado de una "feliz" conjunción más o menos casual de causas mecánicas extrínsecas, en la ausencia de las cuales no se llega a formar un impulso sexual, es una afirmación, pues, que no se sigue ni remotamente de los hechos aducidos por Freud. Lo único exacto es que la fase en que el impulso sexual ha encontrado su objeto imaginativo especial en la *representación* del otro sexo supone otra en que aún no tiene lugar esto, sino que el movimiento del impulso se dirige a los meros valores de la sexualidad opuesta sin encontrar vinculados a determinados objetos imaginativos estos valores de una cualidad determinada ya. Las transiciones de una de estas fases a la otra saltan insólitamente a la vista cuando se observa el desarrollo infantil; a la fase del dirigirse propiamente al otro sexo en su existencia perceptible antecede un *preguntarse* afectivamente, presintiendo y tanteando en la oscuridad, por decirlo así, qué "hacer" con el movimiento impulsivo vivido ya como un dirigente original y con la diversidad de los sexos conocida anteriormente por expe-

riencia. Justo esta manera de conducirse, presintiendo oscuramente, que encuentra su resolución mediante una súbita vivencia de implección enlazada a una forma de relación real con el otro sexo, es insólitamente característica de una determinada fase del desarrollo del impulso sexual consciente de su objeto. En la teoría de Freud, por el contrario, no encuentran estos hechos ninguna explicación. Ya su construcción de la "libidine" y mucho más del "impulso sexual" resultante de ella se dimita a representar una muy tosca aplicación de la tradicional concepción asociacionista de las tendencias. Así por ejemplo, el hecho del *hambre* del niño de pecho se imagian originado de la siguiente manera: los labios del niño empiezan por ponerse en contacto con el pecho de la madre en forma simplemente mecánica, a lo que sigue también mecánicamente el funcionamiento del mecanismo de la succión; se produce la sensación gustativa de la leche dulce y del placer concomitante; desaparece el mero estado de displacer existente hasta entonces; y al repetirse este displacer se reproduce la serie entera de las vivencias que habían precedido a su desaparición; se establece, pues, por ejemplo, una asociación de imágenes entre el pecho de la madre y las sensaciones vividas antes, al mamar, y sólo con esto surgiría el hecho del "hambre" <sup>46</sup>. Pero la verdad es que el hambre es desde el primer momento un impulso instintivo *con una dirección*, que no desaparece simplemente con la saciedad, sino que "es satisfecho" por ella; y desde el primer momento se da en él, si no una imagen del alimento, ni de la actividad que conduce a procurárselo y de sus condiciones externas, si el carácter de *valor* del alimento. No sólo la tendencia en general es un hecho irreducible a la sensación, el sentimiento y los procesos de representaciones, sino que hechos *primitivos* son también la *dirección* cualitativa de la tendencia y en el presente caso del "tender a" un lugar del cuerpo. Por eso jamás se logrará hacer comprensible cómo surja de meras sensaciones de voluptuosidad producidas accidental, mecánicamente lo que llama Freud "libidine". También ésta es un hecho, una tendencia primitivos, con un objeto determinado por un movimiento del amor vital que es por naturaleza distinto de esta tenden-

cia. Y lo es ya cuando todavía no ha alcanzado el desarrollo del impulso sexual determinado por imágenes (cuando el amor vital no es todavía amor sexual-, y lleva en sí la intención del otro sexo simplemente en forma de una dirección de valor sin imágenes aún. En este sentido, pues, es el impulso sexual completamente "innato". Lo que se "despliega", lo que "madura" y se "desarrolla", no es una coordinación asociativa de una tendencia meramente general al placer o a la voluptuosidad, a la idea del otro sexo también en general, sino sólo la coordinación, en un ritmo de fases sucesivas, de un impulso ya dirigido al otro sexo *en general*, a un objeto determinado de este otro sexo. Freud cree poder corroborar su idea de la construcción sucesiva del impulso sexual en cada vida individual con el hecho de la gran variedad de las *perversiones*. Pues los hechos designados con el término de "perversión" no serían, como este término sugiere, desviaciones y extravíos de un impulso sexual innato, sino que serían más bien las *formas primitivas* y difundidas por todas partes de los movimientos libidinosos en general, el "material", por decirlo así, con el que se construiría también siempre el impulso sexual normal. Es decir, las perversiones son, según Freud, meras fijaciones de fases infantiles del desarrollo; no extravíos de un impulso primitivo, sino más bien los residuos de fases del desarrollo, que en un momento determinado —en el caso normal— suelen ser superados. Freud expresa esto diciendo que "el hombre nace polimórficamente perverso". Mas acontece que justamente las perversiones son lo más apropiado para refutar las ideas de Freud; pues justamente ellas muestran a lo largo de toda su variedad que incluso en ellas se conserva la dirección del movimiento hacia la "otra" sexualidad, aun cuando los *valores* correspondientes a esta otra sexualidad no se encuentran ni se busquen en un objeto realmente del otro sexo, sino ya en sí mismo (autoerotismo), ya realmente en *el mismo sexo*. En todas las perversiones homosexuales, por ejemplo, se encuentra el hecho de un reparto de las cualidades sexuales, "representando" siempre una parte de papel del varón y otra el de la mujer. No sin motivo es la afeminación en lo psíquico y corpóreo en general el necesario fenómeno concomitante

de la homosexualidad masculina. No es éste el lugar de entrar en una descripción detallada de las diversas perversiones; empero, ha sido hasta aquí el gran yerro de todas las descripciones de ellas el haberse limitado a definir las objetivamente, en lugar de partir de las intenciones y sus direcciones de valor. Mas es fácil mostrar, por ejemplo, que ni siquiera la real diversidad de los sexos excluye en absoluto la intención homosexual<sup>47</sup>. Exactamente lo mismo es válido para todo lo que Freud aduce sobre las fases a través de las cuales se llegaría desde la libidine sin dirección alguna todavía hasta el desarrollo de su normal vinculación objetiva al otro sexo y sus caracteres sexuales esenciales. Como tales fases se presentan en él, por ejemplo, el amor del hijo a la madre, de la hija al padre, el amor entre hermanos de distinto sexo, etc., movimientos del amor que empezarían por tener un tinte sexual, para sólo más tarde, después de realizada la vinculación al objeto normal, ser susceptibles de una "sublimación". En estas observaciones es lo único exacto la existencia de un múltiple *andar tanteando y probando* el impulso sexual antes de su vinculación normal al ser sexuado real y no perteneciente a la familia. Pero una perversión es siempre, cualquiera que sea la fase de la vida en que tenga lugar, un extravío del impulso normal que es más o menos morboso y por ende en modo alguno puede ser designado como algo *en general* "innato". Así, por ejemplo, puede suceder frecuentemente que el amor del niño a los padres, el del hijo a la madre, el de la hija al padre, fundados en raíces de sentimientos y tendencias totalmente independientes, se confundan o se mezclen acá y allá con movimiento del impulso y del amor sexuales. Pero la tesis de Freud, de que el amor del niño *proceda* de estos movimientos sexuales, o represente, en el caso más favorable, una mera "sublimación" de ellos, y que de la misma fuente proceda el amor entre hermanos, etc., debe rechazarse como una interpretación errada de los hechos correspondientes. Más bien existen diversas cualidades originales del amor que no pueden ser reducidas unas a otras, y en las cuales se encuentran las relaciones cualitativas más elementales del ser humano con sus semejantes como prefiguradas en la *estructura* misma del alma.

Pero en todas sus deducciones referentes a esto, aquí como en tantos otros lugares de sus obras, se hace Freud culpable del error *metódico* de querer hacer comprensible el caso normal por los hechos pertenecientes al anormal, poniendo los hechos cabeza abajo.

En cambio, tenemos que defender las ideas de Freud, dentro de ciertos límites, contra *una* objeción que se les ha hecho frecuentemente. Se ha argumentado: ¿a qué fin dar en general preferencia al impulso sexual cuando se intenta hacer comprensibles las relaciones de amor cualitativamente diversas entre los seres humanos? El impulso sexual no representa en la génesis de estas relaciones ningún papel esencialmente distinto del que representan, por ejemplo, el hambre y la sed o cualquier otro impulso más o menos innato, como el deseo impulsivo de ajena estimación, respeto, poder, el impulso de hacerse valer y otros semejantes. Cuando *amamos* seres a los que se dirige el impulso sexual no estamos en principio ante un hecho distinto de aquel ante el cual estamos cuando amamos a quienes nos alimentan y se cuidan de nosotros (por ejemplo, el amor "patriarcal" del servidor a sus señores) o que cooperan de cualquier otro modo a dar satisfacción a nuestros impulsos. En esta analogía hay, sin embargo, dos gruesos errores. En primer lugar, se cree poder componer el hecho del amor sexual con un sentimiento de amor absolutamente general o indiferenciado (benevolencia) y un impulso sexual completamente ciego y no electivo, que se "individualizaría" únicamente de un modo secundario gracias al *enlace* con aquel sentimiento de amor, dirigido en principio hacia hechos extrasexuales, como, por ejemplo, la belleza, la fuerza vital, etc. Así ha intentado, por ejemplo, Lipps interpretar el amor sexual como un "impulso sexual animado" es decir, como la combinación de una simpatía puramente psíquica (que explica mediante la "proyección afectiva") con el impulso sexual (en sí no electivo)<sup>48</sup>. Frente a esto hago observar que el amor sexual no representa en absoluto ninguna "combinación" semejante, sino una especie particular de amor en el sentido definido anteriormente; siendo, además, de hacer resaltar que simplemente por ser la función más céntrica del amor vital en general, y aun si se prescinde por completo de

todas las relaciones de simpatía psíquica (y con ellas de toda suerte de "proyección afectiva" de contenidos del yo en el fenómeno del cuerpo ajeno), practica una elección entre los fenómenos que le hacen frente y prefiere la vida *noble, floreciente y vigorosa* a la vulgar, apagada y moribunda. Aun cuando pueda no tener lugar una individualización absoluta del amor sexual, tal que se dirija a un ser sólo y sólo en él se satisfaga, sin la adición de una aprehensión del yo individual ajeno en un acto de amor espiritual independiente de la esfera sexual, aun sin la adición de esta aprehensión, es el amor sexual ya "amor" y no un mero impulso genérico, y es también capaz de llevar a cabo ya por sí una *elección* entre los fenómenos contrarios que se remonta muy por encima de un impulso sexual genérico y ciego. En segundo término, no es ningún azar que en la esfera vital en general se designe por el lenguaje el amor sexual como "el" amor pura y simplemente, y no, por ejemplo, aquel que puede ser suscitado mediante la satisfacción de los afanes por alimentarse. Pues dentro de nuestro sistema de impulsos vitales y del correspondiente sistema de movimientos del amor, es el impulso y el amor sexual el factor primario y fundamental —como en principio ve exactamente Freud— en el sentido de que todas las demás especies del amor vital y de la vida impulsiva vital pierden su plena vitalidad y sucumben a una cierta desesperación y desmedro *en la medida* en que lo hace este impulso más céntrico de la vida <sup>49</sup>. Tampoco el amor a la "vida", pura y simplemente, el hallarse el alma abierta a la multiplicidad de sus manifestaciones en los vitales sentir con otro y sentir lo mismo que otro; tampoco el amor a la naturaleza en el sentido no reflejo, pueden desarrollarse sin un cierto grado de dinamismo de éste, el más central de los impulsos. Toda perturbación del desarrollo en esta dirección impide en algún modo la entrega a todos los valores vitales y embota al par todas las formas del sentimiento de la vida. En consecuencia, no es el amor sexual meramente una especie del amor de condición vital, sino que es al mismo tiempo una especie básica y el fundamento de todas las demás especies del amor vital y por decirlo así su función más céntrica. Por eso vemos también cómo a pesar de la mayor urgencia, por ejemplo, del impulso de

alimentarse (en relación con la autoconservación del individuo), suelen posponerse las satisfacciones de éste, y también de otros muy urgentes impulsos, a la satisfacción del impulso sexual dirigido a través del amor sexual hacia un individuo determinado, y apenas hay un "sacrificio" de los restantes valores vitales que no fuese hecho en circunstancias por el amor sexual. Al impulso sexual corresponde un impulso de alimentarse, pero al amor sexual no le corresponde ningún "amor de alimentarse" o "amor al alimentador". Aquella analogía no echa de ver, por ende, una serie de hechos importantes.

Es, pues, el amor sexual quien, a diferencia del impulso sexual (que en cuanto tal se dirige sin elegir al otro sexo), practica ya por sí una elección, que en principio se produce en la dirección de las cualidades "nobles" de la vida. En esta función no puede el amor sexual ser sustituido como quiera que sea por ninguna clase de organización racional, v. gr., fundada en la ciencia y en la experiencia objetiva acerca de la mejor forma de la reproducción, para fomentar la raza. Hay que hacer resaltar literalmente como un axioma esta afirmación, frente a toda una serie de formas actuales de la llamada "ética racista" y "política racista". En virtud de ella no puede haber de suyo una política directamente enderezada al ennoblecimiento de la raza, es decir, una política que trate de unir a los individuos más apropiados para la reproducción con arreglo a cualesquiera caracteres objetivos, sin tener en cuenta como fundamento decisivo de la unión la elección inmediata llevada a cabo y sólo a cabo llevadera por el amor sexual. También estas ideas tienen por fondo una básica idea mecánica, completamente errónea, de la *vida* en general. Antes bien, todos los esfuerzos e instituciones tendentes al ennoblecimiento de la raza han de servirse de la fuerza electiva del amor sexual residente originariamente en el ser humano, e incluso en todo ser vivo de la naturaleza bisexuada, y han de contar con su "insustituible" existencia. Por eso la verdadera y genuina "política racista" consiste sólo en suprimir en lo posible, por medio de una recta educación, las falsas desviaciones de los movimientos del amor sexual espontáneo, sea por obra de las consideraciones utilitarias, sea como

efecto del dirigirse a la mera satisfacción del impulso sexual, sea a consecuencia del orientarse unilateralmente hacia el goce sensible, o en virtud de cualesquiera otros factores análogos. Lo que puede conducir a un verdadero fomento de la raza no es la "experiencia", ni la reflexión científica edificada sobre ella, sino en cierto sentido a la inversa, la supresión de los velos y mantos echados sobre los movimientos *instintivos* del impulso sexual por la "experiencia" y por una mera reflexión intelectual.

De lo dicho se sigue que el intento de Freud para derivar de una única cualidad, que llama la "libídine", las diversas cualidades del amor, debe considerarse completamente como malogrado. Ni tampoco es factible, según mostramos, reducir el amor en general a un mero impulso. Ahora bien, Freud cree, en especial con ayuda de un cierto concepto, poder operar, sin embargo, una tal derivación, incluso de las *cualidades* "superiores", de la libídine; es el concepto de la "*sublimación*". "Rechazado" o automáticamente "reprimido" un impulso de la libídine, puede, opina Freud, la energía que se encuentra en él ser derivada hacia otros objetos y tareas, incluso, por ejemplo, de naturaleza espiritual, de toda suerte de actividad cultural y trabajo profesional. También todas las formas superiores del amor, todas las clases de bienes del alma, por ejemplo, representarían una "sublimación" semejante de libídine reprimida. Mas nosotros no podemos menos, ante todo, de admirarnos en el más alto grado de una cosa: cómo a base de los supuestos freudianos quepa llegar en general a poner un dique cualquiera a la libídine y a rechazarla. Freud dice que estas "fuerzas represivas" en parte se "edificarían por sí mismas" en el desarrollo de la vida individual, como, por ejemplo, el asco y la vergüenza, en parte consistirían en "masas de ideas morales" que le serían aportadas al individuo desde fuera, entre ellas en primer lugar las aportadas en las reglas de la moral sexual dominante en la *sociedad*, por ejemplo, la prohibición del incesto, las formas del matrimonio, debidas a causas económicas o religiosas, etc. Sin embargo, es ya difícil de concebir cómo si la "libídine" se arroga finalmente (así en Freud) el carácter de la *energía total* de la psique, pueda salir de ella una edificación de fuerzas

llamadas justamente, en opinión de Freud, a reprimir la libídine y ponerle un dique. Aquí aparece la libídine realmente casi como un ente mitológico; no se diferencia la anchura de un cabello del "Yo" fichteano, que "se pone límites a sí mismo". Pero todavía menos se puede comprender de dónde hayan salido a su vez estas "masas de ideas morales" encargadas de limitar y rechazar la libídine del Estado", etc. ¿Es que no están "la sociedad y el Estado" arraigados en el alma del hombre? ¿Cómo serán ni siquiera posibles las "ideas morales" a base de la hipótesis de Freud? Aquí cae Freud en un franco círculo vicioso. Todos los sentimientos y las tareas morales superiores, pero con ellos también los motivos morales mismos, serían un producto de "libídine sublimada". Mas para hacer comprensible a su vez esta "sublimación", presupone Freud la existencia de una "moral" *en virtud de cuyos preceptos es factible una represión de la libídine y con ella su posible derivación hacia "tareas superiores"* <sup>50</sup>.

Pero ante todo hay que preguntar qué es lo que en general se quiere decir con la palabra "*sublimación*". De la exposición de Freud parece resultar que éste admita que los actos del espíritu, como son los que se ejecutan en todo conocimiento y actividad artística, en todo trabajo profesional, nazcan de libídine reprimida. Si ésta fuese realmente la opinión de Freud, estaría de sobra una discusión; pues una alquimia espiritual, por cuyas artes se haga de "libídine" "pensamiento" y "bondad", es cosa que nos ha resultado hasta aquí absolutamente desconocida. Es, pues, de todo punto natural que no sólo se haya de dar por supuesto en todos los casos el reino entero de estos actos en general, sino que también se tengan que dar por supuestos, en cada caso de la vida individual, las dotes específicas así como la dirección específica de los intereses a una u otra esfera de aplicación de estas dotes. Cabe, por ejemplo, querer explicar a la manera freudiana cómo se manifestó finalmente el *genio* estratégico y político de Napoleón en sus campañas y en su real arte del Estado, y ser de opinión que habría *dejado* de manifestarse si hubiese sido más feliz de lo que fué con Josefina Beauharnais. Pero sería naturalmente una empresa absurda querer hacer comprensibles por las repre-

siones y decepciones deparadas por esta relación erótica a sus viejas inclinaciones wertherianas y rousseaunianas al "idilio amoroso", sus dotes mismas, la génesis de su ambición guerrera y política, etc. Si la voz "sublimación" ha de tener, pues, un sentido racional, sólo puede querer decir que por obra de este proceso que rechaza la libidine es derivada hacia las aptitudes y direcciones del interés espirituales *existentes* en forma de disposiciones una *energía* que les sería rehusada en el otro caso, de una entrega sin límites a la "libidine". No cabe, en efecto, ninguna duda de que de hecho y debido a la *limitación* de la energía psíquica total de un hombre, una fecunda actividad espiritual, cultural, profesional, como también las operaciones de las formas superiores de la simpatía y del amor, dependen hasta cierto grado de que se sujete el impulso sexual a un determinado orden e imperio. Pero no es esta vieja verdad lo que Freud tiene ante los ojos, aun cuando tomemos el concepto de la "sublimación" en el último y más racional sentido. Lo peculiar de su opinión consiste más bien en que Freud supone que a las variadas clases de actos espirituales no les corresponde originariamente una "energía" propia de ellos mismos, de forma que toda y cada energía que hayan de recibir sólo puede serles aportada a costa de la energía de la libidine. La relación fundamental aceptada por Freud entre la "libidine" y la "actividad del espíritu" consiste, pues, en que una parte tiene que perder *necesariamente* en energía lo que gana la otra. Si esta suposición de Freud fuese verdad, habría en la *esencia* del hombre un ingrediente *absolutamente* trágico. Nuestra conciencia del valor nos da a conocer con evidencia los bienes espirituales como "más altos" que todos los bienes meramente "sensibles" y "vitales"<sup>51</sup>. Por otra parte, en la misma medida en que se produjese una sumisión práctica a esta evidente conciencia del valor, no podría menos el hombre en cuanto ser viviente de destruirse a sí mismo y destruir las vitales raíces de su existencia y su reproducción. La sola *elección* se le dejaría: entre una renuncia a la actividad del espíritu y la entrega a un primitivismo que cuanto más consecuentemente producido tanto más le acercaría al animal, por un lado; y una cultura del espíritu, pero con una simultánea

renuncia a la acción de la energía más central de la vida y de la dicha ligada con ella (y finalmente de la reproducción de sí propio), por otro lado. En la misma medida en que creciese la cultura espiritual de un individuo o de un grupo, quedarían condenados el individuo y los pueblos que la sustentasen a la continencia y finalmente a la muerte; mientras que el *imperio* final pertenecería necesariamente a aquellos pueblos que evitasen derivar energía hacia los actos del espíritu y sustraerla a las fuerzas al servicio de la reproducción. Pero justamente en admitir esta relación fundamental nos parece errar en principio Freud. En nuestra opinión corresponde a todas las capas de nuestra existencia psíquica, empezando por la sensación hasta los actos más altos del espíritu, una cantidad independiente de energía psíquica, que no está tomada en absoluto a la energía impulsiva de la libidine. Dada la limitación de la energía psíquica total de un hombre, sí es posible que el emplear la energía de una de estas capas en cantidad excesiva, y no ajustada a la armonía y al equilibrio de las fuerzas psíquicas, conduzca a *sustraer* energía a las capas restantes, a saber, en tanto que todas las energías correspondientes a las diversas capas participan en la limitada energía total del hombre y sólo pueden dar de su propio fondo hasta donde lo permite simultáneamente esta energía total y su ley de distribución interna. Partiendo de esta regla hay que comprender los múltiples fenómenos de *predominio* histórico de unos impulsos sobre otros, más los hechos de la formación de "sustitutivos"<sup>52</sup>. Pero esta relación es considerablemente más complicada de lo que supone Freud. Dentro de los límites en que tienen lugar, los hechos de la detención del aumento de la población con la creciente cultura intelectual, pueden comprenderse muy bien admitiendo nuestra relación fundamental, y descansan además en el hecho de que allí donde tienen lugar en proporción considerable, el "ideal de cultura" dominante de estos pueblos es un ideal *exclusivamente* "intelectualista"; pero no es que haya de tener esta consecuencia una verdadera y genuina cultura, que someta igualmente a una educación y ennoblecimiento las fuerzas psíquicas y con ellas *también* las fuerzas que favorecen la adecuada selección de los indi-

viduos que llegan a la reproducción. Si, por otra parte, tuviese razón Freud en su suposición fundamental, sería cosa de esperar que dondequiera se practicase un duradero *ascetismo sexual*, que conduce, como enseña la experiencia, a la desecación y muerte de la simpatía y del impulso sexuales, como, por ejemplo, en los claustros monacales, se encontrarían necesariamente las más altas energías espirituales, y en consecuencia brotasen de ellos también las más altas *obras* de la cultura del espíritu; de esto, sin embargo y a pesar de todo lo producido por los claustros, no muestra la experiencia *nada*. O bien las reprimidas energías de la libidine tendrían que haber encontrado el otro camino posible que según Freud les está igualmente abierto, y haber conducido con necesidad a enfermar psíquicamente, es decir, a la *neurosis*. Pero tampoco de esto muestra la experiencia nada que pudiera confirmar la ley de Freud. Lo que en éste echamos completamente de menos son indicaciones más precisas acerca de la *diferencia* entre un "dominio" justificado y necesario sobre la libidine y el impulso sexual y una "represión" de ellos que según él representaría una fuente capital de las enfermedades nerviosas; y al mismo tiempo una descripción precisa de las diferentes *condiciones* que partiendo de la libidine reprimida conducirán unas veces en la dirección de la "sublimación", otras en la dirección de la "enfermedad". Mientras estos dos puntos no hayan sido objeto de una dilucidación exacta y precisa, llevará en sí la teoría freudiana el gran peligro de meter por la fuerza a la ética en la *alternativa*, de todo punto falsa, "primitivismo" o "ascetismo"; y por otra parte el no menor peligro de velar los límites entre el dominio moralmente necesario y justificado sobre el impulso sexual y una errónea "represión" de él conducente a la enfermedad <sup>53</sup>.

#### NOTAS DE LA SECCIÓN B.

1 V. N. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*.

2 V. N. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, tomo II.

3 Si con la frase "el amor se dirige al ser humano independiente-mente del valor", que se encuentra en casi todas sus obras, quisiera H. Blüher rechazar simplemente esta errónea racionalización, la razón estaría de su parte, pero en modo alguno, si lo que quiere decir es que el acto del amor, tampoco en su ejecución en cuanto tal, está referido al valor. Mucho más hondo ve Baader, cuando observa que la belleza en cuanto "amabilidad" procede del amor, la odiosidad del odio y que la *charis*, la gracia como atractivo, se identifica con la *Charitas*, gracia como don de amor (*Religiöse Eritik*, 15).

4 Otros actos esencialmente sociales son, por ejemplo, prometer, obedecer, mandar, obligar, etc. Cf. el detenido análisis de los actos "sociopsíquicos" en H. L. STOLTENBERG, *Soziopsychologie*, Berlin, 1914.

5 En mi trabajo *Ressentiment im Aufbau der Moralen* (*El resentimiento en moral*) he mostrado qué error sin límites representa la identificación positivista del amor y el "altruismo". Por otra parte, son muchos de los argumentos que F. NIETZSCHE dirige contra el amor en el capítulo del "Amor al prójimo" de su *Así hablaba Zaratustra*, sólo válido para esta errónea interpretación positivista del amor = altruismo.

6 V. las finas observaciones de ARISTÓTELES en la *Ética Nicomac-quea*, capítulo del "amor a sí mismo". Cuán alto se halla en este punto ya Aristóteles frente a todos aquellos que quieren entender "sociológicamente" el amor y el odio.

7 En todo lo esencial se ha adherido a los análisis hechos en este capítulo KARL JASPERS en su *Psychologie der Weltanschauungen* (*Psicología de las concepciones del mundo*), Berlin, 1919, capítulo *Die enthusiastische Einstellung ist Liebe* (*La actitud entusiasta es amor*), p. 107 a 119. Sobre el problema mismo cf. también A. PFÄNDER, *Ueber Gesinnungen* (*Sobre los caracteres*), Niemeyer, Halle.

8 Cf. a este respecto *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (*Formalismo en la ética y la ética material del valor*) I.c.

9 En su definición del *Banquete*, según la cual es un "movimiento del no-ser al ser".



10 Por eso dice K. Jarpers, l.c., exactamente: "No hay valores que sean descubiertos en el amor, sino que en el amor se hace todo más valioso."

11 Cf. también mis consideraciones en el ensayo *Ressentiment im Aufbau der Moralen*, y además lo anterior.

12 Como se expresa de la manera más rigurosa, por ejemplo, en las descripciones del libro de W. BÖLSCHÉ, *Liebesleben der Tiere (Vida amorosa de los animales)*.

13 Cf. a este respecto lo muy exacto que dice R. OTTO, *Das Heilige (Lo santo)*, 2ª edición, 1922. Además nuestros análisis del "acto religioso" en *Vom Ewigen im Menschen (De lo eterno en el hombre)*, tomo I.

14 Sobre la diferencia entre el "deber ser ideal" y la conciencia del deber moral véase mi libro sobre el *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, l.c.

15 J. COHN me ha atribuido en su libro *Geist der Erziehung (Espíritu de la educación)*, Teubner, 1919, p. 221, la opinión de que es "incompatible" amar a un niño y ver en él disposiciones para valores que deben desarrollarse. Pero lo que yo he afirmado ha sido sólo que el amor y la actitud pedagógica se excluyen como fenómenos simultáneos igualmente actuales. También lo que sigue descansa en una mala inteligencia.

16 V. la crítica por PAULSEN de la novela sobre Jesús de G. FRENSEN, *Hilligenlet*.

17 Aclarado con más precisión resulta lo aquí dicho por mi teoría de la persona de valor individual ideal y su "destino", según la he expuesto en el libro *Der Formalismus*, etc. Lo que en el proceso empírico del hombre es "desarrollo", es, referido a su ser y esencia absolutos, sólo "descubrimiento".

18 Cf. a este respecto mi ensayo *Ressentiment im Aufbau der Moralen y Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, l.c.

19 Cf. a este respecto lo que he dicho sobre el errado método de juzgar del caso normal por las ilusiones en mi artículo *Ueber Idole der Selbstwahrnehmung (Sobre ídolos de la percepción de sí mismo)*, l.c.

20 Véase *Ressentiment im Aufbau der Moralen*, l.c.

21 Cabría opinar que se debe amar a "los buenos" y a los "malos"; pero, sin embargo, amar "el" bien y odiar "el" mal. Mas es inaceptable, porque no hay en general amor ni odio a valores o ideas de valor como objetos independientes; todo amor y todo odio se dirigen a un ente concreto.

22 Véase *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, l.c.

23 La significación histórica de esta idea frente a la moral "moderna" la he indicado en *Ressentiment im Aufbau der Moralen*, l.c.

24 Véase *Formalismus in der Ethik*.

25 Ya ARISTÓTELES lo ha hecho resaltar enérgicamente en la *Ética Nicomaquea*, en su profundo capítulo sobre la amistad.

26 Lo mismo es válido naturalmente también para el "odio".

27 Así ya exactamente N. MALEBRANCHE en su *Recherche de la vérité*.

28 Así también con razón KANT en sus *Metaphysische Anfangsgründen der Tugendlehre (Principios metafísicos de la teoría de la virtud)*, al juzgar el onanismo.

29 La reproducción y generación es para el varón en lo esencial simplemente una "consecuencia" del acto sexual y no descansa en un genuino impulso de reproducción. Así también exactamente el ginecólogo SELLHEIM, *Das Rätsel des ewig Weiblichen (El enigma del eterno femenino)*.

30 Sin razón niegan algunos autores el instinto e impulso de reproducción también en la mujer. Por ejemplo, MAX MARCUSE en sus muy dignas de lectura *Wandlungen des Fortpflanzungs-Gedankens und Willens (Vicisitudes de la idea y la voluntad de reproducción)*.

Demasiado lejos va por otra parte TOOP cuando (*Mitg. mediz. Zentralztg. (Comunicaciones de la Gaceta central médica)*, 1906, 10), habla de una degeneración del "impulso de reproducción natural y sano en impulso sexual" (también en el varón) y ello en los tiempos históricos. Pero en todo caso es exacto que en la evolución animal el impulso sexual estaba "decisivamente conformado y dirigido" por un impulso de reproducción (lo que también concede Marcuse). LADMANN (según Marcuse, p. 10), en su libro *Grundfragen der Lebensreform (Cuestiones fundamentales de la reforma de la vida)*, tomo I, ha deducido para los mamíferos de la zona templada las cinco leyes fundamentales siguientes: "1. El comienzo de la capacidad de reproducción y de la sensibilidad sexual coincide con el pleno desarrollo del cuerpo; 2. el momento del ayuntamiento (celo) está determinado retroactivamente por la estación más favorable para el nacimiento; 3. el nacimiento tiene lugar siempre en aquella estación que ofrece a la madre y al hijo las mejores posibilidades de nutrición; 4. tras la concepción desaparece la apetencia sexual de la hembra y cesa la emisión de olor excitante del celo, faltando también para el macho el incentivo de la cópula; 5. en tanto la cría necesita ser alimentada por la madre calla en ésta el impulso sexual".

LADMANN opina que el impulso sexual se emancipó de la periodicidad del celo únicamente durante la época glaciaria, quedando con ello separado del impulso de reproducción. Hasta qué punto residuos de la periodicidad del celo existan aún en el hombre de hoy es una cuestión todavía no resuelta en medida suficiente (V. la bibliografía en MARCUSE, l.c., p. 11).

31 Véase a este respecto BACHOFEN, *Das Mutterrecht (El matriarcado)*.

32 En tanto que aplica estos principios también a la comprensión histórica de los mitos, la religión, las instituciones jurídicas. Véase especialmente la revista "Imago". Cf. además S. FREUD, *Totem und tabú (T. y t.)* y su libro anteriormente citado sobre psicología de las masas. Una buena introducción a lo que hay de teórico en S. Freud ha publicado K. MITTENZWEY en la *Zeitschr. Pathopsychologie*, hg. von

W. Specht (*Revista de Psicología patológica, editada por W. S.*). Cf. además Jung, *Die Wandlungsformen der Libido (Las transformaciones de libidine)*.

33 Véanse a este respecto las finas consideraciones de C. STUMPF en su conferencia *Die Entwicklungsidee in der Philosophie (La idea de evolución en filosofía)*. Además mis conferencias de próxima aparición sobre *Entwicklungsstufen der Seele (Fases de evolución del alma)*.

34 Muchas cosas buenas sobre el "amor sin apetito" se encuentran en el libro de WALTER RATHENAU, *Mechanik des Geistes (Mecánica del espíritu)*.

35 Cf. mi conferencia sobre *Weltanschauung und Bevölkerungs-politik, v. Kongressbericht der Kölner Tagung vom J. 1921. (Concepción del mundo y política demográfica, Actas del congreso de Colonia del año 1921)*.

36 No queda con lo anterior excluida la disolubilidad jurídico-positiva del matrimonio; tan sólo no significan las correspondientes leyes civiles y eclesiásticas sobre el divorcio otra cosa que la indicación de las condiciones en las cuales un matrimonio, o no está concluido jurídicamente, o hay que admitir que no ha existido nunca el vínculo esencial del matrimonio.

37 Véase a este respecto *Formalismus in der Ethik*.

38 La existencia del amor vital y de la conducta correspondiente, por ejemplo, comunicación, "regalo" de alimentos, ya en los animales, la ha mostrado muy bien W. KÖHLER en su magistral descripción de las emociones y las formas de comportamiento efectivo de los chimpancés observados por él en Tenerife. V. *Psychologische Forschung (La investigación psicológica)*, Springer, 1921, tomo I, fascículos 1 y 2, *Zur Psychologie der Schimpansen (Sobre la psicología de los chimpancés)*. Pero con la misma claridad resulta de los hechos comunicados que este amor está ligado a la suscitación por estados impulsivos (por ejemplo, periodos sexuales) y además a la presencia intuitiva. La "adhesión" animal (por ejemplo, del perro a su dueño) no tiene, por el contrario, nada que ver con el amor.

39 Cf. mi doctrina de las reformas esenciales de los grupos en el libro *Der Formalismus in der Ethik*.

40 Así lo observa Adam Smith con razón, y será siempre el problema de la política económica llevar al grado de más alta perfección esta trabazón de intereses.

41 En este libro sólo se trata brevemente la doctrina de FREUD acerca de la génesis de las formas del amor. En más detalles entra el segundo tomo de esta obra, que trata *Del sentimiento de vergüenza*.

42 Sobre las leyes del modo de formarse los llamados "destinos" de los individuos y de los grupos cf. la teoría de la acción modelo que expongo en el segundo tomo del libro *Vom Ewigen im Menschen*, bajo el título *Über Vorbilder und Führer (Sobre modelos y guías)*.

43 Cf. la importante distinción entre "aprender" y "llegar a madurez" que hace KOFFKA en *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung (Las bases de la evolución psíquica)*, 1921, p. 27.

44 Véase JUNG, *Wandlungsformen der Libido, v. Jahrbuch für psycho-analytische Forschung (Anuario de la investigación psico-analítica)*.

45 Cf. mi análisis de las tendencias y la voluntad en el *Formalismus in der Ethik*, 2ª ed.

46 El hecho de que también los movimientos del niño al mamar descansan sobre genuinos instintos, no sobre reflejos, lo muestra en detalle y con muchas observaciones dignas de nota sobre el "instinto" en general K. KOFFKA, l. c.

47 Cf. a este respecto los trabajos anteriormente citados por K. SCHNEIDER, sugeridos por lo dicho más arriba.

48 V. T. LIPPS, *Gundfragen der Ethik (Cuestiones fundamentales de la Ética)*.

49 La teoría sexual del envejecimiento en general no está aún, es cierto, plenamente probada (pues se escapan hasta aquí hechos como, por ejemplo, la duración aproximadamente igual de la vida del varón, que pierde mucho más tarde su potencia sexual, y de la mujer, que la pierde antes), pero puede, sin embargo, aducir en su favor una tal multitud de hechos, que tiene grandes perspectivas de confirmarse definitivamente. También los experimentos de rejuvenecimiento de Steinach hablan en favor suyo, y no menos los resultados comparativos del estudio de la relación entre la edad y la reproducción de las mismas razas de animales y vegetales en diversos medios.

50 Sobre una gran verdad parcial de filosofía de la historia que contiene la doctrina de Freud frente tanto a la teoría de la historia exclusivamente económica, cuanto a la del poder político como puramente ideológica, cf. mi ensayo *Die Ordnung der historischen Kausalfaktoren (El orden de los factores causales de la historia)* en mi libro *Zur Soziologie und Weltanschauungslehre (Sobre sociología y teoría de la concepción del mundo)*, tomo IV.

51 Cf. a este respecto mi libro *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, l. c.

52 Estudiaremos más exactamente estos hechos en un tomito especial de esta obra.

53 Un intento de interpretar los hechos descubiertos por la escuela freudiana según una orientación filosófica esencialmente distinta y que está cercana a la nuestra ha sido hecho últimamente por James J. Putnam, Profesor de Neurología en la Universidad de Harvard, en su artículo *Ueber die Bedeutung philosophischer Anschauungen und Ausbildung für die weitere Entwicklung der psychoanalytischen Bewegung (Sobre la importancia de las ideas y la formación filosófica para el desarrollo ulterior del movimiento psicoanalítico)*. V. *Imago*, 1912, número 2, mayo.

C.

DEL YO AJENO

## C. DEL YO AJENO

### I. — SIGNIFICACIÓN Y ORDEN DE LOS PROBLEMAS

Únicamente a lo largo de un trabajo de muchos años sobre los problemas que tocamos en el *Apéndice* a la primera edición de este libro, se nos puso en claro toda la significación y todo el peso de la cuestión que cabe designar concisamente como la cuestión de los fundamentos esenciales, existenciales y cognoscitivos de los lazos entre los yos humanos y las almas humanas. Ya T. Lipps había hecho resaltar con razón que la solución de esta cuestión y ella sola puede dar un fundamento filosófico a la sociología<sup>1</sup>. Su no menor importancia (singularmente en su parte gnoseológica) para la teoría de las ciencias del espíritu resultará evidente con lo que va a seguir y ha sido puesta de relieve con razón por O. Külpe en la segunda parte de su libro sobre la *Realización*. También W. Dilthey<sup>2</sup>, E. Becher<sup>3</sup> y E. Spranger<sup>4</sup> la han reconocido justamente — si bien *ni de lejos en el grado y medida en que la afirmación es válida para la gnoseología de la comprensión del prójimo, por ejemplo, para la cuestión de si la comprensión del prójimo está fundada en nuestro saber de la naturaleza, en la posición de la realidad de ésta, y hasta qué punto lo esté; cuáles sean los límites a la comprensión del prójimo en general; y cuáles los límites especiales dentro de las distintas formas esenciales de grupos sociales y todos históricos*<sup>5</sup>.

B. Erdmann ha hecho resaltar igualmente, en su conocida disertación académica sobre nuestro asunto y en su última obra sobre *Psicología reproductiva*, que aquí se está ante un problema básico, más aún, ante "el" problema básico de una fundamentación de las ciencias del espíritu. Cómo también la solución de los problemas *axiológicos* de la relación entre el individuo y la comunidad implica necesariamente una solución de esta cuestión, tanto en el aspecto óntico-metafísico, cuanto en el gnoseológico, es cosa que puse de relieve con claridad en mi libro sobre el *Formalismo en la Ética*, con ocasión de la fundamentación que he tratado de dar al "principio de solidaridad" como axioma supremo de toda filosofía social y ética social. Lo fundamental de nuestra cuestión para la gnoseología y metodología de toda psicología empírica y psiquiatría, lo ha mostrado claramente la solución, orientada en J. T. Fichte, dada a nuestro problema por H. Münsterberg en sus *Principios de Psicología* y el trabajo de Kronfeld sobre la gnoseología psiquiátrica. Estas ciencias presuponen, en efecto, la existencia y la cognoscibilidad de los procesos psíquicos ajenos; y es cosa que se comprende de suyo el que simplemente por ello no puedan resolver por sí los problemas *filosóficos* ante los cuales aquí se está. El límite de toda psicología objetivamente en general, y de la psicología experimental en particular, únicamente puede ponerse en claro, y las falsas pretensiones de estas ciencias únicamente pueden ser rechazadas con sentido, cuando se han fijado con exactitud la naturaleza y capas del ser psíquico-espiritual hasta donde puede llegar la "observación" en general, más el límite hasta donde pueden llegar el puro experimento reactivo, en que es "observador" el *experimentador*, el experimento apoyado en una "autoobservación sistemática", en que es observador el *sujeto de experiencia*, y finalmente el experimento fenomenológico, no inductivo, que sirve sólo para hacer intuitivo algo "mentado". Pero no menos está interesada en nuestra cuestión la gnoseología y metafísica de la biología, como ha mostrado muy bellamente H. Driesch<sup>6</sup>, simplemente en cuanto que tan sólo la noción de los medios de conocer y los "criterios" para admitir la "conciencia", la "sensación", lo "psíquico" en general, dentro de la serie

de los seres vivientes, puede enseñarnos con qué amplitud se extiendan por el mundo la conciencia, el alma, etc., y sus fundamentales variedades y formas de enlace, y cómo se haya de investigar en la psicología de los niños, de los animales y eventualmente de las plantas, como partes de la biología evolutiva autónoma<sup>7</sup>. También la filosofía de la *expresión*, y del llamado origen del lenguaje, más la filosofía de los signos y símbolos, la semiótica, están interesadas del modo más íntimo en nuestra cuestión. Y a mostrar cuán profundamente penetra nuestra cuestión hasta en los más altos problemas ónticos de la filosofía, puede bastar ya el modo y manera, señalado en pasaje anterior, en que, desde el precedente de Descartes, se han apoyado recíprocamente, para dar una apariencia del fundamento a la verdad de ambas doctrinas, una falsa metafísica mecanicista del mundo orgánico y una falsa teoría de la proyección afectiva, que quisiera hacernos comprensibles las "manifestaciones" de la vida por medio de tal "proyección" afectiva, después de haber quitado de en medio del camino la vida, como una entidad natural objetiva, explicándola mecánicamente.

Pero nuestro problema tiene una significación enteramente sustantiva, que subsistirá como la más importante, aun cuando desapareciesen todos los demás intereses acabados de mencionar, para los hombres mismos en cuanto hombres. Pues lo que en general el hombre pueda ser para el hombre, o acaso simplemente lo que pueda llegar un día a ser, y lo que no, sea en el amor o en el odio, en el unirse y el entenderse bajo todas las formas o en la lucha; lo que el hombre pueda "comprender" y cómo lo pueda, lo que pueda comprender y lo que no pueda comprender, sino sólo "explicar"; en qué formas fundamentales de posible agrupación pueda percibir y valorar éstas o aquellas capas de la existencia y de las vivencias del convivente y del prójimo; todo esto depende de las formas de últimos *encadenamientos ónticos* que existen y puedan existir entre hombre y hombre en las diversas esferas de la relatividad existencial del ser-hombre mismo, y, en última línea, de la esfera absoluta de la existencia. La *metafísica* del saber que el hombre tenga del hombre, del posible "tener" el hombre al hombre, es decir, la cuestión de la manera en que estén

ordenadas al principio del universo las formas de relación ónticas y cognoscitivas, tan profundamente arcanas, del hombre con el hombre, y de las formas de "comercio" del hombre con el hombre que sean en general posibles, y cuáles no, por razón del principio del universo y de su mediación; he aquí lo único que en última instancia decide sobre lo que el hombre sea y signifique para el hombre. Max Weber y Ernesto Troeltsch, ante todos, han descrito e ilustrado, de un modo sumamente meritorio, lo que en la historia ha significado para todas las doctrinas sociales y sistemas sociales reales los sistemas ideológico metafísicos y religiosos, que han respondido a esta cuestión siempre diversamente. En cambio, sólo muy esporádicamente<sup>8</sup> ha sido intentada hasta aquí una meta-sociología de dirección puramente *objetiva*, y en este punto seguimos alimentándonos muchas veces de los meros bienes heredados de las religiones y metafísica históricas, por ejemplo, de Hegel, de E. von Hartmann, del individualismo metafísico-monadológico de Leibniz; bienes que, en mi opinión, por muy respetables que sean, ya no responden a lo que sabemos o justamente a lo que podemos saber<sup>9</sup>.

El error capital de la manera de tratar la cuestión hasta aquí —del que nosotros mismos tenemos que acusarnos aún acá y allá en la primera edición de este libro— consiste: 1. en la distinción no bastante clara de los problemas; 2. en el desconocimiento del orden en que deben plantearse; 3. en el deficiente enlace sistemático de sus soluciones.

En lo concerniente al primer punto, hay que distinguir seis cuestiones, que hasta aquí han sido demasiado fundidas. Paso a enumerarlas.

I ¿Qué relación esencial existe entre el yo y la comunidad en general, tanto en sentido óntico como en el sentido del saber esencial? O mejor: ¿Existe aquí una relación esencial de correlación evidente, con rigurosa abstracción de la existencia de todo yo accidental *determinado* y de una comunidad accidental? ¿O sólo existe en general una unión de hecho? ¿Existen, además, auténticas conexiones esenciales de *distinto género* entre los entes vitales llamados "hombres" y entre los entes espirituales y racionales llamados

también "hombres", o es una de estas dos relaciones una relación sólo accidental", etc.?

2. La cuestión lógico-crítica en sentido estricto: ¿qué razón hay para que "yo", es decir, el autor de estas líneas, ponga, bajo la forma de un juicio de realidad, a) la existencia de *determinada* comunidad en general, b) la existencia de un determinado yo ajeno? Con gran daño para el éxito de la causa, raramente<sup>10</sup> se han distinguido esta cuestión de la cuestión anterior, cuya solución tiene que estar dada ya cuando se plantee, con sentido, esta otra. T. Lipps ha confundido demasiado la cuestión crítica con las cuestiones del origen y de la génesis psicológico-empírica del saber de los "yos" ajenos, aun cuando es muy independiente de *ambas*. Es cosa que se reconoce hoy claramente en O. Külpe, E. Becher y otros. Pero poco menos que absolutamente desconocido es que la solución de esta cuestión no da absolutamente ninguna indicación sobre otras cuestiones muy distintas. 1. ¿Qué es el factor de la realidad objetiva en general y cómo es dado esencialmente a un sujeto espiritual en cuanto tal? 2. ¿Qué es la *realidad* psíquica o espiritual de un yo de conciencia y de una conciencia de un yo o de sí mismo en general (siendo indiferente que se trate de mi propio "yo" o del otro), a diferencia de toda mera *conciencia* "de" esta realidad y de cómo se da esta realidad? 3. ¿Cómo y mediante qué se da originariamente la realidad de un centro psíquico-espiritual *ajeno* en general — originariamente, es decir, como algo más que un mero saber, la forma de un juicio, de un yo de conciencia ajeno y de sus contenidos? Porque es un gran error de toda teoría del conocimiento (no sólo de la del alma ajena) el creer que se ha resuelto en alguna forma el problema de la naturaleza de la realidad y de su manera de darse, simplemente cuando se han sentado criterios para discernir en qué *condiciones* cabe atribuir realidad a un objeto de determinada esencia (o a un ente que no puede ser objeto, v. gr., "acto", "centro de actos", "persona"), o a la inversa, atribuir una determinada esencia a la realidad previamente dada de algo (=X). Ni siquiera el "autista" patológico extremo (en el sentido de los aducidos casos de Bleuler, por ejemplo) duda en sus juicios del he-

cho de que existen sujetos de conciencia extraños a él, y sin embargo pierde temporalmente toda conciencia de una *realidad* del mundo humano que le rodea.

3. El problema del *origen* de la conciencia de la comunidad y del prójimo en general, esto es, el problema psicológico-trascendental del saber de yos ajenos, problema que tiene tan poco que ver con la cuestión del derecho a pronunciar un juicio, como con el problema de los llamados génesis y desarrollo empíricos de la conciencia del prójimo en el curso de una vida, desde la infancia hasta la madurez. Aquí se trata más bien —como en todas las genuinas cuestiones de “origen”— de la cuestión del lugar dentro del orden de “fundamentación” de las intenciones del saber (o de los actos espirituales y reales de la persona correlativos) en que se *inicia* la conciencia de una comunidad y de otros yos, o bien, de la especie de actos de saber que han de haber sido llevados ya a cabo al iniciarse un saber del prójimo, así por ejemplo, si el saber de un yo ajeno supone la conciencia de un yo en general adquirida a base del propio (a lo que hemos de responder que sí); si supone en su origen una conciencia de sí mismo (a lo que hemos de responder que no); si supone una conciencia de Dios (en el sentido más formal de la expresión), o es de un origen simultáneo al de ésta, o la sigue en el orden de la génesis (nosotros creemos poder demostrar —en oposición a Descartes— que sigue a la conciencia de Dios); si la conciencia de un yo ajeno (en el sentido de un yo *espiritual*) supone un saber de la esfera de la naturaleza y un saber de una *“realitas”* en esta “esfera” (o sea, un “mundo exterior real”), o es de un origen simultáneo al de este saber, o este saber sigue al saber del yo ajeno (nosotros creemos deber decirnos, en lo que respecta al “yo espiritual”, por el tercer miembro de la disyuntiva). Tan sólo admitiremos, como dato previamente necesario a la actualización del acto del saber de sujetos espirituales extraños a un sujeto determinado, lo que podemos llamar la existencia de un “sentido ideal de los signos”. Distinto será, por el contrario, con la cuestión del origen del saber de sujetos extraños vital-psíquicos humanos (o infrahumanos). También en este caso hay que preguntarse: ¿es este saber previo, simultáneo o subse-

cuente al saber de un mundo corpóreo (en cuanto esfera y como realidad)? Hemos de responder que ya nuestro primer saber de una naturaleza es un saber de la *expresión* de seres vivientes, o sea, que los fenómenos psíquicos (que en general se dan exclusivamente en complejiones constitutivas de una estructura) se dan primariamente siempre en unidades de expresión. ¿Es, aún, previo, simultáneo o subsecuente al saber de un mundo corpóreo (muerto)? Hemos de responder que “previo”. Al primitivo como al niño no se le da en general el fenómeno de lo “muerto”; todo lo dado es un gran campo de expresión sobre el fondo del cual se destacan unidades de expresión particulares. ¿Es, en fin, previo, simultáneo o subsecuente al saber de una forma orgánica (en el hombre, el “cuerpo”) y de todo lo dado esencialmente con ella (medio, movimiento espontáneo, etc.)? Respondemos: simultáneo. Únicamente partiendo de la totalidad del “cuerpo animado”, avanza la diferenciación del saber, en una dirección hasta el cuerpo físico que es el cuerpo animado, en otra hasta un “mundo interior” del prójimo.

Con lo anterior habrá quedado claro qué es lo que entendemos por la “cuestión del origen”. Todas las cuestiones de origen, tan importantes, de la teoría del conocimiento (a diferencia de la crítica del conocimiento, que tiene que habérselas con las cuestiones de derecho y de criterio) tienen esto de propio: que pueden y deben plantearse con absoluta independencia respecto de determinados objetos accidentales del saber, y con no menor independencia respecto de toda fase determinada del desarrollo empírico del saber que un determinado ser humano concreto tenga de *estos* objetos reales accidentales (v. gr., de la génesis y desarrollo del saber que un niño determinado tenga de la existencia psíquica de su madre y del contenido de la vida psíquica de ésta). Las meras leyes del orden de *fundamentación* de los actos dirigidos a los objetos de una misma esencia (por ejemplo, espacio, tiempo, cosas corpóreas) son las que *recortan* precisamente toda “fase” del desarrollo empírico de un saber humano en el tiempo objetivo; las que recortan asimismo el desarrollo interindividual promovido por las disposiciones heredadas. Estas leyes no tienen nada que ver con la extensión, la simplicidad o la complicación de este

saber, nada con su adecuación o inadecuación (o plenitud de saber), ni mucho menos nada con el juicio que le es inherente acerca de la "verdad" o "falsedad" (en sentido material y formal). Y sin embargo es la cuestión del origen la cuestión *por excelencia* de la teoría del conocimiento — no la llamada cuestión del derecho y del criterio, que sólo tiene que ver con la *crítica* lógica del conocimiento.

A la cuestión del origen del saber del mundo psíquico de nuestros contemporáneos, precursores y sucesores, pertenece también la serie de cuestiones, hasta aquí apenas vislumbradas, referentes al orden de origen que exista entre el saber de las diversas formas esenciales de grupos que debemos distinguir en la teoría de la esencia de los grupos sociales humanos, según he empezado a fundarla ya en mi libro sobre el formalismo en la ética. Así, se puede mostrar que el saber de la existencia y esencia de una vida psíquica ajena dentro del grupo de la esencia "comunidad de personas espirituales insustituibles", supone ya el saber de la existencia y esencia de personas extrañas en el seno de la "sociedad"; que el saber mediato de los demás que se encuentra en la forma de agrupación "sociedad" supone a su vez el saber, mucho más *inmediato* por la manera de darse, que tan sólo en "comunidad de vida" (primariamente, la familia) podemos adquirir acerca de los demás; pero tampoco este saber puede surgir sino porque en fases muy tempranas de la infancia, cuya estructura psíquica corresponde a la estructura que no podemos menos de reconocer también al rebaño, la horda, la masa, acogemos inconscientemente en nosotros, por medio de una genuina unificación afectiva y una genuina "*tradio*", contenidos y funciones psíquicas ajenas (o disposiciones para despertar ulteriormente estos contenidos y funciones) que en absoluto no hubiésemos podido acoger más tarde o en una estructura psíquico-sociológica de agrupación distinta de la "horda, masa, rebaño" precisamente. También hay que precisar aquí las *diferencias de profundidad* del sujeto extraño psíquico-espiritual en que puede penetrar nuestro saber de otros. Terminan en el ser absolutamente ininteligible de la persona ajena, por ejemplo, en los actos de la persona ya no "objetivables" (que en el caso extremo sólo pueden ser ejecutados

con el autor o *tras él*); y en la *esfera* absolutamente íntima de los contenidos del ser espiritual ajeno, que ni siquiera el acto libre de una libre comunicación por parte del otro sujeto es ya capaz de "dar". También las diferencias de profundidad en la comprensibilidad anteriores a estos límites absolutos están rigurosamente ligadas a las *formas* de los grupos (v. gr., amistad, camaradería, conocimiento, o a la relación del tú, usted, él, ya en la expresión gramatical; y matrimonio, familia, patria, gens, raza, pueblo, nación, comunidad religiosa, círculo de cultura etc.). Y también entre estos grupos existen relaciones, *sujetas a leyes*, por el origen del posible saber los unos de los otros. Y finalmente existen semejantes relaciones en los posibles actos de saber del pasado de una comunidad supraindividual, como los dados en las disposiciones para comprender heredadas con la sangre, la genuina *tradio* y la mera comprensión histórica por medio de signos (fuentes, monumentos, etc.).

Esta cuestión del orden de origen y orden de fundamentación de los actos de saber de una comunidad es una cuestión cuya respuesta es también fundamental para la *teoría del orden de las capas* que en la etnología tratamos de establecer entre los monumentos de la cultura y el estado psíquico-espiritual de los grupos y la respectiva relación entre individuo y comunidad. La sociopsicología y la psicología del pensar<sup>11</sup>, querer y sentir primitivo sólo pueden ser ilustradas por esta teoría filosófica del origen, después de haberse fijado empíricamente lo que sea posible saber en este dominio. Ha sido un muy profundo yerro de los trabajos filosóficos gnoseológicos hechos hasta aquí en torno a nuestra cuestión del origen del saber del yo ajeno, el haber dado frecuentemente soluciones que, por ejemplo, sólo pueden tomarse seriamente en consideración para el actual *européo nórdico culto, lo que, como veremos, es patente*mente válido, por ejemplo, para la "teoría del razonamiento de analogía", cuyo sentido es genético y no sólo "justificativo" ni siquiera empírico-psicológico, pero no menos también para la teoría de la imitación y de la proyección afectiva de Lipps y la teoría reproductiva de B. Erdmann inspirada puramente por la psicología asociacionista. De aquí el que se hayan tenido por teorías de una validez absoluta



teorías frecuentemente contradictorias entre sí, que sólo poseen una validez *relativa* dentro de relaciones y grupos de una determinada estructura. En cuanto se ven el carácter relativo y los límites, así de grupos como de capas históricas (a diferencia de los histórico-cronológicos), de su significación, se pone de manifiesto que la “contradicción” no existe para nada. Así, la teoría de Lipps no es simplemente “falsa”, sino que es aproximadamente exacta para la estructura psicológica de las masas; la teoría del razonamiento de analogía tampoco es inexacta ni como genética, ni siquiera como empírico-psicológica, dentro de ciertos límites, para el europeo en “sociedad” y para la “estructura científica” que corresponde a la sociedad.

La teoría que expongo en las páginas que siguen y que llamo “teoría de la percepción del yo ajeno”, tampoco es exacta sino para la forma en que se dan seres humanos en la comunidad de vida. Pero de esta relatividad de varias de las teorías propuestas hasta aquí no se sigue, naturalmente, en modo alguno que en general sólo pueda haber teorías relativas del origen del saber del otro yo. Antes bien, hay sin duda alguna además una teoría absoluta, que sólo tiene que ser lo bastante formal para abrazar en su seno estas teorías relativas como teorías parciales para casos especiales de agrupaciones esenciales y de fases del desarrollo de las relaciones humanas.

4. Totalmente diverso de los problemas mencionados hasta aquí es el de la psicología empírica del individuo (de la psicología normal y diferencial y de la psicología patológica) y de la psicología evolutiva empírica del hombre como especie, que se refiere a la génesis y el desarrollo del saber que seres humanos concretos tienen de concretos mundos psíquicos concomitantes y circundantes. La impotencia de la psicología empírica entregada puramente a sí misma para encontrar un acceso a las cuestiones filosóficas aquí tratadas resulta en seguida evidente. En efecto, ya al comenzar cualquiera de sus investigaciones supone sencillamente en forma de afirmación ingenua todo aquello de que es cuestión aquí. Supone que *hay* efectivamente otros seres humanos y animalés animados, cuyo ser psíquico puede ser conocido. Y lo supone exactamente en el mismo sentido en que

supone que hay un decurso real de vivencias en el tiempo objetivo, que hay no sólo los elementos de conciencia de las vivencias que son por su esencia exclusivamente presentes, sino también vivencias reales presentes, pasadas y futuras, que precisamente en estos elementos de conciencia advierten (más o menos “adecuadamente” según los casos) a la “conciencia” y gradualmente a la percepción interna, a la atención, a la observación. Supone, finalmente, la comunicabilidad de todo aquello que se ha fijado por medio de una percepción y un acto internos, o de una función de reflexión, y lo que se ha fijado por medio de la observación ejercida sobre la retención inmediata de las vivencias y se ha aprehendido luego en los juicios que se enuncian; y supone la “inteligibilidad” de estas comunicaciones. Lo que sea la percepción interna, cómo en ella sea posible en una pluralidad de actos una rigurosa identificabilidad del objeto percibido por parte de una pluralidad de percipientes, nada de esto puede precisar la psicología empírica por sí misma; el precisarlo es cosa de la ontología de la esencia de lo psíquico y de la teoría y crítica del conocimiento psicológico. Otro tanto es válido para el conocimiento de las condiciones de una “percepción interna” de algo psíquico y los límites de esta percepción y las condiciones de la posibilidad de que avance hacia grados de mayor adecuación. Nosotros llamamos a este problema el problema del “sentido interno”. Nada es tan cierto —tal me parece— como la proposición: no puede haber en absoluto ciencia de objetos no identificables. La definición de lo psíquico intentada por varios, según la cual aquello que en cada caso es dado sólo a “uno”, excluiría por ende —si fuera exacta— la posibilidad de toda psicología empírica. Pues no sólo en una pluralidad de actos del ente individual tiene que ser identificable lo psíquico dado a este ente individual, sino también por una pluralidad de personas. Sólo una psicología *realista* en la que se distinga exactamente entre el contenido de la percepción interna y lo percibido, esto es, el contenido psíquico real, permite llegar más allá del presente inmediato de la conciencia. No se ignore que la conciencia en cuanto tal, es decir, según las leyes de su esencia, es tan sólo un presente de conciencia (aun cuando en éste se hallen in-

clusos como contenidos parciales la conciencia del presente, del pasado y del futuro). El notar, el fijarse, el observar, que —suponiéndose en este orden, dentro del de origen de los actos de saber de lo psíquico— jamás pueden apresar lo mismo percibido interiormente, sino tan sólo lo dado aún en la retención, no pueden tampoco ser estudiados en su esencia y en los límites de su eficiencia por la psicología empírica misma, que en efecto se sirve de ellos como medios de conocimiento; estas cuestiones pertenecen a la teoría del conocimiento psicológico como uno de sus problemas. ¿Es la autoobservación, como especie de acto, anterior, simultánea o posterior en *origen* a la observación del prójimo (así como la percepción interna de sí mismo es con seguridad “anterior” a la percepción interna del prójimo)? ¿O es tan sólo una conducta analógica con uno mismo, “igual que si fuera otro”<sup>12</sup>, como ya T. Hobber —a nuestro parecer— había dicho con razón? Y no menos es la gnoseología de la comprensión otro supuesto de la psicología empírica, no un objeto de explicación por parte de ella. Las “afirmaciones” del sujeto de experiencia sobre lo que ha encontrado, v. gr., en una autoobservación apoyada en un experimento, tienen que ser “comprendidas”, e incluso co-pensadas y re-pensadas por el experimentador, antes de que lo afirmado pueda tener la pretensión de ser la fijación de un “hecho científico”. No es la psicología empírica quien puede aclarar esta comprensión, este copensar y repensar: estos actos son un *supuesto* gnoseológico-social de su actividad.

Si al presente no tenemos ninguna clase de ideas claras y seguras acerca de los límites esenciales del conocimiento en la psicología empírica, es tan sólo porque no poseemos sino unos primeros y débiles comienzos de una eidología óntica de la realidad psíquica y de una teoría del conocimiento en psicología y en la psicología experimental en particular. La cuestión, por ejemplo, de la *posibilidad de que se repitan* los procesos psíquicos en una pluralidad de sujetos, y la cuestión de las clases fundamentales de “procesos” que puedan “repetirse” y reiterarse experimentalmente, y las que no, así como de las fases del desarrollo del individuo y de los grupos en que sea todavía posible la re-

petición, y con qué aproximación<sup>13</sup>, estas cuestiones tienen que estar aclaradas primero, si se quieren abarcar en alguna medida los límites cognoscitivos permanentes del experimento inductivo. El que todo acto de posible observación supone la visión de la *esencia* del hecho que se trata de observar, es algo que al presente está todavía muy lejos de ser suficientemente reconocido. Ante todo echamos de menos la menor claridad acerca de los límites ónticos esenciales de lo *psíquico capaz de ser objeto* en general. La totalidad del ser psíquico-noético es “capaz de ser objeto” sólo en parte, y la parte del todo psíquico-noético capaz de ser objeto puede a su vez ser observada y repetirse (sin alteración esencial de su ser) sólo en una parte muy pequeña; y de nuevo sólo en una parte es posible influir experimentalmente sobre lo psíquico observable, con un fin y siguiendo las directivas de un previo análisis eidético de sus componentes variables. Con gran frecuencia oímos hoy a aquellos psicólogos experimentales que hacen objeto suyo la investigación experimental de las funciones “superiores” (el pensar, el querer, los actos religiosos, etc.), que tiene que investigarse experimentalmente “todo” ser psíquico-espiritual. En contra de esto hay que afirmar que la *totalidad* de los actos noéticos ni son “perceptibles” interiormente, ni cabe notarlos, fijarse en ellos yo observarlos, ni mucho menos son ni *pueden* ser nunca asequibles a la influencia del experimento, porque no es así en virtud, v. gr., de unos límites del saber y de los métodos superables en principio, sino de la *esencia óntica* de tales actos; que, por tanto, se niega justo ónticamente lo esencial a la naturaleza humana (a diferencia del animal), a saber, la “razón” misma, al decir: para mí sólo vale como existente lo que se puede hacer asequible experimentalmente. Todo lo que puede ser asequible experimentalmente se encierra con exclusividad dentro de los límites del ser y del devenir *vital-psíquico*, automáticamente teleológico, es decir, *por debajo* del reino de los “libres” actos espirituales de la persona. Sólo sus efectos sobre el ser y el devenir vital-psíquico, por una parte, y las condiciones en que se suscitan y tienen lugar actos espirituales y personales de una determinada esencia, por otra parte, se encuentran aún dentro de los límites del ser capaz

de ser objeto, que es el único con el que tiene que ver la psicología empírica experimental. Ciertamente que ha sido un considerable progreso el que la psicología más reciente haya empezado a reconocer la limitación del esquema mecánico-asociativo (y, por el lado objetivo, del principio conductista y funcional) en el cual quería encerrarla todavía H. Münsterberg; el que en la sensación "pura" haya reconocido un objeto que tan sólo va destacándose lentamente al prescindirse de las diferencias de atención y de los datos previos de valor, así como al prescindirse de las intenciones figurativas en cada caso diversas, en suma, de un objeto límite hipotético, que jamás es un "*factum*"; el que en la asociación por contigüidad y en la reproducción mecánica que hacen posibles las disposiciones asociativas se haya reconocido tan sólo una componente inhibitoria de magnitud variable en el curso de la vida del alma automáticamente dirigido hacia "problemas" o "metas" por impulsos o actos voluntarios. Pero la psicología se entregaría, según mi modo de ver, a una muy grosera ilusión, si creyera que con ello se había remontado por encima de la vida psíquica vinculada a lo vital, como vida correlato posible del "sentido interno", y que había arribado a la investigación del ser noético-espiritual. Aquí se extiende todo un dominio del ser que más bien es transinteligible en general a la psicología empírica (sea experimental o no); y esto por razón de su esencia *óntica*; de suerte que no es como si en noética y psicología sólo se estuviese ante una diferencia de método o de "punto de vista" (como creían, v. gr., Windelband, Münsterberg, Natorp y otros). Decisivas son, antes bien, aquí dos cosas: 1. que la persona (espiritual) *qua* persona no es en absoluto un ser *capaz de ser objeto*, sino exactamente como el acto (persona es tan sólo una ordenación arquitectónica, intemporal e inespacial de actos, cuya totalidad hace variar cada acto particular, o como yo suelo decir, persona es "sustancia —hecha— de actos"), un ser sólo susceptible de que se participe ónticamente en su existencia por obra de coejecución (pensar, querer, sentir con otro, pensar, sentir lo mismo que otro, etc.). *Esta* participación óntica, y ella sola, es lo que ocupa aquí el lugar del saber de objetos capaces de serlo de un saber, y lo que puede

ocuparlo, ya que el saber mismo es tan sólo una variedad de participación óntica —a saber, la participación óntica en el ser capaz de ser objeto—, mientras que "conciencia" en sentido subjetivo es tan sólo una *especie* del "saber", el saber por obra de una reflexión sobre el contenido de los actos que dan el saber. Por su esencia y sus correlatos, los actos noéticos, es la persona y es su noesis (es el "espíritu") solamente "comprensible". "Comprender", es, pues, por lo menos una *fuerza* de hechos y datos intuitivos tan prístinamente original como "percibir" (incluyendo el percibir "interior"), que por su parte es en el orden de origen de los actos supuesto de toda observación interior y autoobservación. La comprensión no es en modo alguno exclusivamente comprensión del prójimo (digamos sobre la base de lo percibido interiormente en uno mismo). Es, originariamente, autocomprensión. (La comprensión del prójimo es sólo aquella comprensión que tiene por supuesto el "percibir" en el sentido de la recepción de algo dicho libre y espontáneamente, el tener lo cual no es sustituible por ningún mero saber ni conocer espontáneo del percipiente en este sentido.) Comprender es, tanto como comprensión de actos, cuanto como comprensión de un *sentido* objetivo, la forma fundamental de participación de un ser de la índole del espíritu en la esencia de otro espíritu, forma distinta de todo percibir y en modo alguno fundada a su vez en la percepción — así como la identificación del yo y la coejecución es la forma fundamental de participación en la existencia de otro espíritu<sup>14</sup>. Por eso la psicología comprensiva, como conocimiento de personas concretas y de las complejidades concretas con sentido de sus noémata, no es distinta de toda psicología de un ser real psíquico *capaz de ser objeto* meramente desde un punto de vista *metódico*, sino desde un punto de vista *óntico*; y es falso creer que la psicología de observación experimental puede lograr en ningún estadio de su desarrollo lo que quiere lograr una psicología comprensiva como base de las ciencias del espíritu. — En segundo lugar, es decisivo que persona y espíritu representen un ente que es por su esencia *transinteligible* a todo conocer espontáneo (en el más tajante contraste con el ser muerto y con todo lo "vital"), puesto que entra en su *libre albedrío* el ha-

cerse perceptible en el sentido antes indicado y el darse a conocer... o no. Las personas pueden... callar y ocultar sus pensamientos. Y esto es algo de todo punto distinto del mero hablar. Es una manera activa de conducirse, mediante la cual pueden esconder en cualquier medida su esencia a todo conocer espontáneo — sin que con ella necesite estar enlazada forzosamente una expresión que se produzca de un modo automático y el fenómeno corporal correspondiente<sup>15</sup>. La naturaleza, en su totalidad no puede “callar”. La naturaleza es, por tanto y con inclusión de lo vital-psíquico, que tiene siempre un miembro paralelo rigurosamente unívoco en los procesos fisiológicos, cognoscible espontáneamente, por lo menos en principio.

A la psicología empírica le están, pues, trazados muy estrechos límites en relación con nuestro problema.

5. Una teoría completa del conocimiento de la comunidad y del yo ajeno (yo real, alma) tendría que encerrar también la metafísica de este conocimiento y con ella las relaciones de acción de alma sobre alma (alma espiritual y vital). Es a mi parecer erróneo lo que piensa E. Becher<sup>16</sup>, que se puede separar plena y totalmente la cuestión lógica y crítica) de la cuestión metafísica. Ello es sin duda metódicamente necesario y posible, pero realmente imposible de llevar a cabo. Pongo un ejemplo, para ilustrar lo dicho. El riguroso paralelismo epifenomenalista, que niega toda realidad psíquica y toda causalidad psíquica, tendría, por ejemplo y consecuentemente, que admitir también para todo conocimiento del yo propio que rebase el instante de la conciencia un “razonamiento de analogía” como “fundamento de derecho” (aunque no como fuente de conocimiento), no menos que lo admite E. Becher como fundamento de derecho del admitir la existencia de una conciencia ajena. Las “verdaderas” cadenas causales continuas, las de naturaleza física, agentes de todo lo dado epifenoménicamente en la conciencia, serían en la causalidad intraindividual muy largas. El paralelismo idealista o rigurosamente monista no podría menos de hacer esperar una telepatía óptica y fenoménica, el último al menos los *fenómenos* de la telepatía, y ambas doctrinas harían literalmente un “milagro” constante del hecho de la mediación física real

que normalmente tiene lugar siempre en el conocimiento humano del prójimo. Un razonamiento de analogía como “fundamento” de derecho no sería propio de ninguna de ambas hipótesis metafísicas, pues toda teoría de este razonamiento parte de que de los otros no nos es dado primariamente el todo concreto del cuerpo animado (como, por ejemplo, enseñaba W. Wundt en perfecta consecuencia con su paralelismo), sino que primariamente sólo nos son dados los “signos físicos” propios del cuerpo físico que es el cuerpo animado. *Tampoco* la hipótesis metafísica peculiar a E. Becher, de una psique supraindividual, me parece de un sentido compatible con el de su teoría del razonamiento de analogía. ¿A qué un razonamiento de analogía partiendo del signo físico (no en el sentido de la cuestión psicológica del origen de este saber, como se deja entender también en Becher, sino como fundamento de derecho), si es metafísicamente probable una conexión directa de dos sustratos de carácter de yo gracias a la “psique supraindividual”? La teoría (tradicional) del razonamiento de *analogía* responde, justo sólo como *pendant* gnoseológico, a una de todo punto *determinada metafísica*: la doctrina de Descartes y de Lotze, de las dos sustancias y del influjo mutuo, *sin* la hipótesis de una psique supraindividual. Y análogamente, para todos los idealistas gnoseológicos (H. Rickert, Husserl y otros), o bien es un milagro “injustificado” el admitir en general la realidad de un yo ajeno (cuando, en efecto, el yo pasa por individuado en sí mismo, no exclusivamente por obra de su contenido empírico o la relación a su cuerpo — pues del idealismo de la conciencia más esta hipótesis tenía que resultar propiamente el solipsismo), o bien está el milagro injustificado en que haya en el contenido total de la “conciencia en general” (que tendría los yos individuales por otros tantos contenidos objetivos suyos) centros individuales con el carácter de un yo necesitados de tomar de su existencia un mutuo conocimiento especial.

Estos ejemplos tienen por misión aquí la exclusiva de mostrar que en nuestra cuestión ha de existir entre la teoría gnoseológica y la metafísica una unidad de estilo lógico, y que no cabe suponer que sea aquí compatible toda teoría

del conocimiento con toda metafísica. Pero como en última línea hemos de hacer comprensible metafísicamente todo "saber" en cuanto tal, es la metafísica del saber del prójimo incluso la única solución concluyente de nuestra cuestión. Sin duda que ésta se halla, pues, unida al problema de la relación entre el alma y el cuerpo lo bastante estrechamente para que no pueda separarse de él. Ahora bien, como son nuestros métodos los que han de ajustarse a las cosas y no las cosas a los métodos y a las ramas de la ciencia, es justamente inescusable esta circunstancia, tan grave para toda filosofía, de la inseparabilidad real de las cuestiones.

Tanto más importante es hallarse totalmente en claro acerca del *orden real* de los problemas siguiendo únicamente el cual se pueda encontrar el camino que conduzca a esta solución concluyente de la cuestión. Ahora bien, este orden es (como a nuestro parecer en toda metafísica, o mejor, en todas las metaciencias) el siguiente. Base común tanto de la investigación gnoseológica como de la metafísica ha de ser, primero, el conocimiento eidológico, o con abstracción de toda existencia, de la relación esencial entre el yo y la comunidad en general; segundo, la exacta indagación de la situación de hecho dentro de la idea natural del mundo. A ella sigue inmediatamente la cuestión gnoseológica del *origen* del saber del yo ajeno, y a esta cuestión sigue la fundamentación en derecho de este saber, en el caso del conocimiento empírico, por la crítica del conocimiento. Únicamente despachadas ambas cosas se puede y debe oír a la psicología comprensiva y de observación.

6. El problema del individuo y la comunidad y el del "yo" y los "otros" como sujetos psíquicos es, finalmente y en el sentido más fundamental, también un problema de *valor*, tanto un problema ético como un problema jurídico. Hay, en efecto, toda una serie de filósofos que incluso han intentado justificar, partiendo únicamente de este aspecto, la existencia de los sujetos personales extraños, y que consideran cualquier otra manera de poner la existencia de los mismos exclusivamente como derivada del objeto de la idea de un "ser responsable". En la forma más exclusivista, pero también más clara y más rigurosa, atacó ya J. T. Fichte la

cuestión por este lado. Argumenta aproximadamente así: partiendo de una primitiva conciencia del deber, o de una pura conciencia de lo que debe ser (que para él es no sólo, con Kant, el supuesto de toda aprehensión de un valor, y de todas las decisiones prácticas, sino también de toda afirmación y negación teórica de hechos objetivos, en el sentido de su interpretación del "primado de la razón práctica sobre la teórica"), en cuanto núcleo y esencia del "yo" puro, hay que "exigir" la forzosa existencia de sujetos *extraños* con el carácter de un yo "para los cuales" "yo" pueda tener deberes (cualesquiera). Toda idea teórica acerca de la existencia del yo ajeno es dependiente de esta evidencia práctica de mi *conciencia del deber*, anterior a toda posición teórica de una existencia. Esta manera de pensar de J. T. Fichte ha sido en los últimos tiempos recogida singularmente por H. Münsterberg<sup>17</sup> con toda seriedad. Tampoco para Münsterberg descansa nuestra primaria convicción de la existencia de personas extrañas, ni en un razonamiento, ni en una percepción, o proyección afectiva e imitación, etc., sino en un acto de "reconocimiento" (en el sentido práctico-ético) y "consideración" (en el mismo sentido) de la persona extraña como punto de partida (X) de actos libres de posible reconocimiento y consideración recíprocas. Tanto el objeto "naturaleza" cuanto el objeto "psique" (como el resto de lo dado a la conciencia, el resto en cada caso todavía no objetivado en "naturaleza" y dado sólo a "uno"), tienen ya por supuesto este reconocimiento y consideración de sujetos de voluntad, responsables, extraños.

Como una teoría primariamente ética del yo ajeno hay que designar también la manera de ver de A. Riehl, que quisiera comprender por la "simpatía" la convicción de la existencia del yo ajeno<sup>18</sup>. Tampoco H. Cohen se halla tan lejos de esta básica manera de ver, cuando deriva la existencia de las "personas" en general exclusivamente del reconocimiento de un ser humano (en tanto éste es mero objeto natural) como pública persona jurídica, hasta el punto de que una persona tendría que valer como no-existente (incluso en cuanto persona íntima, moral, religiosa) mientras no estuviese reconocida como específica "persona jurídica"<sup>19</sup>.

Estas teorías exclusivamente éticas, no se diga las jurídicas, deben rechazarse en todos los casos. Representan la pura inversión de la identificación antigua, platónica y aristotélica, del "bien" con lo "existente" (*omne ens est bonum*), del grado positivo del valor con el grado del ser, una identificación que se presenta de una manera tan plástica, por ejemplo, en la voz griega εὐδαιμόνεια, que significa etimológicamente el que "es" y derivadamente el noble y libre. Lo que hay de parcial y torcido en ambas teorías lo hemos rechazado en otro lugar, fundando al mismo tiempo nuestra repulsa (v. *Formalismo en la Ética*). Pero esta repulsa no debe hacer pasar por alto el relativo valor de verdad de estas dos teorías.

Yo lo veo en que, si bien en el orden óntico la existencia de la persona precede necesariamente a su valor, es simultánea con su esencia (en cuanto individuo) en el mismo orden, en el orden para nosotros (*πρὸς ἡμᾶς*) es de hecho el valor de la persona lo que se da con anterioridad, sin duda no a su existencia —como quiere nuestra teoría ética— pero sí a su esencia. El darse el valor de la persona anteriormente a su existencia (no a su esencia sólo) es imposible, con arreglo a las leyes esenciales según las cuales no pueden haber ser de un valor sin existencia, ni en la esfera del darse, ni en la esfera del ser. Y esto es así más aún cuando se añade encima el otro error de querer fundar en los actos de reconocimiento y consideración el darse el valor, que es el fundamento de todo deber ser ideal y mucho más de todo "reconocimiento" de un deber ser tal. El acto de "reconocimiento y consideración" daría completamente en el "vacío", si ya no le *estuviese dada de antemano* la existencia en cuanto persona de algo (X) y el ser de valor de este ente.

Pero no obstante lo poco posible que es que la persona (como "libre" centro de actos moralmente responsable) "valga" y merezca "consideración" antes de su existencia o se "dé" así antes de la misma, un punto es en esta teoría perfectamente exacto, a saber, que de las puras relaciones de valor, y de las correspondientes relaciones de conducta dependiente del valor entre las personas, brotan evidencias *emocionales* propias (esto es, autónomas), e independientes de los fundamentos ónticos (teóricos), en el saber del ser

de valor (y, por ende, también de la existencia<sup>20</sup>) de las personas extrañas y de las comunidades de ellas. Es decir, sería de hecho un gran error afirmar que un ser que se limitase puramente a sentir, amar y odiar, y querer (sin rudimento alguno de conducta teórica, esto es, aprehensiva de objetos), no podría poseer en absoluto ninguna clase de evidencia de la existencia de personas extrañas. Por el camino indirecto de la conexión esencial que encadena necesariamente la existencia y el valor (o el juicio de existencia y la estimación del valor), muy bien podría un ficticio ser tal, puramente estimativo y práctico, comprobar la existencia de aquel frente al cual tuviese responsabilidad y deberes y por el cual sintiese simpatía. La conciencia moral por sí sola es, en efecto, una "garantía" *indirecta*, no directa, y no se diga primaria, no sólo del posible valor, sino también de la existencia de las personas extrañas. No sólo éste o aquel acto moral, sino todos los actos, vivencias y estados moralmente relevantes (culpa, mérito, responsabilidad, conciencia del deber, amor, promesa, gratitud, etc.), en la medida en que está encerrada intencionalmente con ellos la referencia esencial a otros seres y personas morales, remiten de hecho y ya de suyo, en virtud de su naturaleza de actos, a seres y personas extrañas, sin que por ello estas personas extrañas tengan que estar dadas ya previamente en la experiencia contingente; sin que, ante todo, se esté autorizado para suponer que estos actos —nosotros los llamamos actos por su esencia sociales— surjan y se produzcan únicamente en el comercio efectivo del hombre con el hombre. Antes bien, justamente estos actos y vivencias muestran, al hacer una investigación más exacta, que no se les puede reducir a una combinación de actos y vivencias *pre-sociales* más simples adicionados de la experiencia accidental de la existencia de otros seres humanos. Estos actos y vivencias muestran que ya con arreglo al contenido esencial de la conciencia humana, es la sociedad de alguna manera interiormente presente a todo individuo, y que no sólo es el hombre parte de la sociedad, sino que también la sociedad es como lazo de unión una parte esencial de él; que no sólo es el yo un "miembro" del nosotros, sino también el nosotros un miembro necesario del yo<sup>21</sup>. Más aún: será cosa de preguntar si esta esencial referencia

del yo singular-individual a una posible comunidad no es una referencia múltiplemente cualificada, de suerte que antes e independientemente de todo empírico y accidental tomar conocimiento, e independientemente de toda efectiva acción recíproca de los hombres entre sí, pudiera encontrarse, por medio de una investigación puramente immanente y del conocimiento del contenido esencial de actos de *todo yo*, esta referencia a una pluralidad de formas de agrupación esencialmente diversas y de valores colectivos comunes. Como un caso especial de estas formas de comunidad, pero a la vez como la condición fundamental y suprema para la posibilidad ideal de la existencia de todas las demás, se pone de relieve la comunidad de toda persona con Dios en cuanto la persona de las personas, comunidad fundada en los actos religiosos del amor de Dios, el temor de Dios, la adoración de Dios, la responsabilidad y corresponsabilidad "frente" a Dios, la conciencia de culpa, la gratitud, etc., para con Dios <sup>22</sup>. Es — en particular, la evidencia ética de la obligatoriedad objetiva de actos de promesas, en general, lo que resulta en absoluto incomprensible sin recurrir a Dios como el sujeto correlativo de una relación entre personas anterior por su origen a todas las demás. Y es claro, además, que según la *forma en que* dentro de una determinada manera religiosa de ver a Dios y el mundo se intuya, sienta y piense esta relación social y colectiva con el Ser supremo, habrán de conformarse también, de un modo radicalmente distinto, todas las demás relaciones éticas de la persona con la comunidad humana y sus variedades fundamentales (como también con la naturaleza viva infrahumana). Este supremo *principio* de toda sociología de la religión y toda teoría de la idea religiosa de Dios y del mundo no está tomado a la experiencia histórica, antes bien, tiene esta experiencia que ser analizada bajo su inspiración y dirección para descubrir las íntimas y necesarias relaciones de sentido entre los sistemas religiosos y los sistemas de comunidad social de toda forma <sup>23</sup>. Así como a toda teoría del conocimiento del yo ajeno corresponde, según lo antes dicho, una determinada metafísica de las relaciones sociales *ónticas*, de análoga manera corresponde también a ambas a su vez un sistema ideal-

mente paralelo de ética social y un sistema religioso (o anti-religioso) idealmente paralelo.

Conduce también aquí a grandes errores el querer tratar, por ejemplo a la manera de la escuela alemana del suroeste, los problemas del valor con entera independencia con respecto a los problemas de la existencia; como si fuese conciliable cualquier convicción acerca de la relación óntico-metafísica entre individuo y comunidad con *toda* doctrina de la teoría del valor acerca de la relación del valor de la persona con el valor de la comunidad. Pregúntese quienquiera seriamente si es posible a la vez negar la existencia metafísica sustancial de la persona espiritual (como Spinoza, Hegel, Schopenhauer, Hartmann, etc.), considerándola como un modo o una función de uno y el mismo Espíritu infinito, y darle en el sentido del personalismo del valor e individualismo un valor preferente sobre el todo de la comunidad de que es el miembro. O a la inversa: afirmar esta existencia sustancial y a la vez ser socialista del valor en el sentido de la tesis de que la persona recibe su valor únicamente de la relación en que se halla con el todo de una comunidad (v. gr., con su "voluntad general"). Ejemplo, W. Wundt. El materialismo pluralista y el sistema del valor del singularismo de la lucha (al que pertenece, por ejemplo, también el "socialismo" marxista de la lucha de clases <sup>24</sup>) se corresponden entre sí exactamente con la misma necesidad con que se corresponden el singularismo de la armonía e individualismo (por ejemplo, el liberalismo inglés clásico) y el sistema del deísmo; o como se corresponden el monismo, pañdemonismo y panteísmo de toda suerte y el sistema del valor del socialismo auténtico (el orgánico, es decir, el en que el individuo singular existe para el "todo"); y como se corresponde el solidarismo personalista con el teísmo (con arreglo a nuestra tesis, según la cual la persona y el *todo* existen independientemente y el uno para el otro, pero nunca *sólo* el uno para el otro, sino ambos a la vez para Dios como persona y únicamente "en" Dios también por su parte uno para el otro).

No menos se corresponden, en el sentido de las congruencias de sentido que establece la teoría pura *a priori* de la idea del mundo, los sistemas ideológicos gnoseológicos y éti-

cos. La antigua "teoría del contrato", que brotó históricamente de la escuela de Epicuro, corresponde, por ejemplo, exactamente a la teoría del razonamiento de analogía y a la de la subjetividad de las cualidades y formas (junto con el consecuente nominalismo de los conceptos). Pues si puedo tener en un saber cualquier contenido de conciencia, por ejemplo, el azul de este lápiz situado ante mí, *idénticamente* en común con otro hombre — y no únicamente en el sentido de la existencia de "dos" azules, meros efectos iguales de una cosa sin cualidades sobre los nervios sensoriales y el alma mío y del otro—, sucumbe ya el razonamiento de analogía para "todo" contenido de conciencia ajeno.

Éstas y parejas "congruencias de sentido" deben ser, pues, bien tenidas en cuenta. También la filosofía sistemática necesita justo para su progreso, sin duda no por manera forzosa de la "Historia de la Filosofía" que procede cronológicamente, pero sí de la teoría pura y aplicada de la idea del mundo, que, sin enunciar nada sobre la verdad y la falsedad, somete a una investigación independiente la congruencia, sujeta a leyes *necesarias*, entre las ideas de las distintas partes de los tipos de sistemas filosóficos.

Únicamente construída por completo la teoría de los grados de la simpatía desde la unificación afectiva hasta el amor acosmístico de la persona, podemos aclararnos filosóficamente todo lo que en la historia de los usos, costumbres y derecho, desde los primitivos hasta el presente, tiene relación con el gran problema de una "adhesión solidaria", origen y disolución de siempre nuevas solidaridades (asociación y disociación de los grupos). Los diversos sistemas de la venganza de sangre, por ejemplo, están fundados, en su desarrollo hasta llegar al derecho penal del Estado, íntegramente sobre diversas *estructuras* de conducta simpática<sup>25</sup>. Su historia es una reiterada disolución de más antiguas unificaciones afectivas, hasta llegar a una simpatía cada vez más distanciada y finalmente a la indiferencia<sup>26</sup>. La "expansión" de las simpatías y su elevación cualitativa y espiritualización (en el sentido positivo del amor y negativo del odio) significa siempre al par una nueva reanudación y una nueva disolución de unidades de agrupación solidarias. También a las mismas cambiantes teorías filosóficas de la sociedad de-

ben reconocérseles sus verdades parciales, partiendo del cambio anterior de las estructuras de la simpatía. La teoría del contrato, por ejemplo, está primitivamente fundada, con seguridad, en el sentimiento de extrañeza ante el que se tiene socialmente enfrente y con el que se tiene que tratar (exactamente como la teoría del razonamiento de analogía en cuanto teoría psicológica). Probablemente surgió por primera vez dondequiera que la población de un territorio o de un "país" cerrado creció en mayor medida por acumulaciones desde fuera (inmigración, etc.), que de su propia sangre. Así es como acaba por ser la teoría de la "sociedad" *κατ' ἐξοχήν*. Igualmente claro es que, a la inversa, la teoría de Aristóteles, del *ἄνθρωπος ζῶν πολιτικόν*, desarrollada por los yusnaturalistas de la Iglesia que lo confirmaron a él junto con la filosofía del Pórtico, hasta hacer de ella la teoría de un "instinto originario de la especie" que vincula moral y jurídicamente al hombre con la comunidad ya antes de toda experiencia y de todos los "compromisos y contratos", tan sólo representa una formalización y ampliación de aquellas relaciones cognoscitivas y morales entre los hombres que existen en la forma de la *comunidad de vida* (en la medida en que encierran juntamente la sangre, la tradición, el país y el lenguaje natural, "naturalmente" en oposición al lenguaje culto de forma personal) a la relación con la especie en su totalidad. Como teorías aspirantes a una validez universal deben, por tanto, ser rechazadas ambas.

## II. — LA EVIDENCIA DEL TÚ EN GENERAL

En mi libro *El formalismo en la ética* y a base del experimento del "Robinson" gnoseológico, es decir, de un ser humano que nunca hubiese visto seres semejantes suyos, ni percibido señales y huellas de ellos de ninguna índole, ni hecho en cualquier otra forma la experiencia de la existencia de tales seres, he planteado la cuestión de si tal "Robinson" podría tener o no un saber de la existencia de una comunidad y de sujetos psíquico-espirituales análogos a él mismo; y si podría saber, además, que "pertenece" a semejante comunidad. Y he respondido afirmativamente a ambas cuestio-



nes y afirmado que tal "Robinsón" jamás pensaría: "no hay ninguna comunidad y yo no pertenezco a ninguna; yo estoy solo en el mundo"; ni tampoco le faltaría la intuición de la esencia y la idea de una comunidad en general; sino que pensaría: "yo sé que hay comunidades y que pertenezco a una, o a varias; pero no conozco a los individuos que las constituyen, ni los grupos empíricos de aquellos con quienes están compuestas las comunidades existentes". En el *Apéndice* a la primera edición de este libro, que apareció antes que el *Formalismo*, no había distinguido todavía exactamente estas dos cuestiones: *saber de la esencia* de la comunidad y de la *existencia de un tú en general* y saber de la existencia contingente de un miembro de comunidad o de una determinada comunidad histórica. Desde que en todos mis cursos a partir de la primera edición del *Formalismo* he expuesto siempre mi teoría haciendo la más rigurosa distinción entre ambas cuestiones y las respuestas a ellas, no podría ser para mí una censura y un reproche, sino una particular satisfacción, el ver reconocida igualmente en toda su pureza una "certeza primitiva del tú" e incluso "una conexión esencial entre la certeza que el yo tiene de sí mismo y la que tiene del tú", en el libro de Johannes Volkelt, *La conciencia estética*, aparecido en 1920 (v. p. 117). Ciertamente que los fundamentos dados a su tesis por J. Volkelt son totalmente distintos de los dados por mí en el *Formalismo*, y mucho más de los algo más extensos que expongo aquí. Volkelt habla de una "certeza intuitiva" — en el sentido en que ha definido exactamente las notas generales características de su esencia en su libro *Certeza y verdad* (1918, p. 539), como una "aprehensión inmediata de algo que no se puede experimentar". Como yo no comparto las teorías gnoseológicas fundamentales de Volkelt en ningún punto, tampoco su doctrina de la "certeza intuitiva", y en particular no puedo admitir una "aprehensión inmediata de algo que no se puede experimentar", antes no puedo menos de considerar esta teoría como un dogmatismo objetivista cuyas consecuencias no son en absoluto previsibles, tiene poca utilidad que la critique y polemice con ella aquí. Según mi *Formalismo*, tiene la evidencia, y la evidencia *a priori*, objetiva y subjetivamente, frente sólo, pero con seguridad, a la "experiencia" accidental

de la observación y la inducción, que el Robinsón posee de la existencia de un "tú" en general y de su pertenencia a una comunidad, justamente una base intuitiva precisa, a saber, la conciencia precisa y bien delimitada del *vacio* o de la no existencia (en el sentido de la existencia accidental de una genuina esencia previamente dada) de actos emocionales como los que representan, por ejemplo, los actos propios de las "genuinas" formas del amor al prójimo; por lo que respecta a los actos de tendencia, se podría decir también: "la conciencia de falta de algo", la "conciencia de no estar lleno" que nuestro Robinsón viviría, por imperativo de leyes esenciales, siempre que llevase a cabo actos espirituales y afectivos que sólo pueden formar una unidad objetiva con sentido *juntos* a posibles actos sociales recíprocos. De estos *vacíos* esencialmente precisos e inconfundibles con que tropezaría, por decirlo así, la ejecución de sus actos intencionales, emergería para él, en nuestra opinión, la intuición e idea superlativamente positiva de algo que no estaría *ahí* como esfera del tú y de lo que tan sólo no conocería ningún ejemplar. Ni se trataba, ni se trata de ninguna de las llamadas "ideas innatas" (virtual o actualmente), ni tampoco de ninguna "certeza intuitiva de algo que no se puede experimentar", puesto que son *experiencias* del yo perfectamente precisas — cierto que intuídas y consideradas eidológicamente — o la vivencia positiva de que "no juegan", lo que constituye la base sobre la cual se formaría Robinsón esta idea del "tú", esta idea de la "comunidad en general".

Hans Driesch ha polemizado de un modo muy interesante en su *Filosofía de lo Orgánico* (2ª ed. p. 528-534) con T. Lipps, mi doctrina anterior del *Apéndice* y J. Volkelt. La teoría empirista del razonamiento de analogía no le basta a él tampoco. La afirmación, por otra parte, de que "la intuición del tú particular tiene lugar por medio, cuando menos, de la percepción intuitiva de los movimientos del cuerpo ajeno", afirmación que dirige contra mí, la concedo plenamente por lo que toca a la existencia de "psicoides" (en el lenguaje de Driesch) extraños y de su lado interior psíquico real, o coordinado en forma consciente de un modo rigurosamente paralelo. No puedo concederle por lo que toca al admitir la existencia de personas espirituales, porque

el admitir ésta sólo supone, como enseña lo que sigue, contenidos de un sentido racional en *cualquier* material significativo objetivo, en modo alguno necesariamente el que se dé un cuerpo vivo. Para Driesch mismo se agregan aún, sin embargo, el razonamiento de analogía, que retiene en un plano secundario: 1. La categoría *a priori*, solamente intuíble, de la "totalidad", que se llena de contenido empírico con el cuerpo propio y con el ajeno de un modo igualmente primitivo, y también con mi vida psíquica; 2. el saber de un "paralelismo" ante todo entre la totalidad de mi cuerpo y la totalidad de mi alma. Como me son dadas ambas cosas, admito por un razonamiento de analogía también almas extrañas, o los procesos de conciencia que hay en ellas. Nosotros no decimos, en nuestra terminología, otra cosa sino que el mundo del tú o el mundo de la comunidad es una esfera esencial del ser exactamente tan independiente como la esfera del mundo exterior, la esfera del mundo interior, la esfera del cuerpo vivo y su medio, la esfera de lo divino. Ahora bien, para toda genuina esfera irreducible del ser es válido que esté dada en cuanto totalidad esencial como "fondo" *previamente* a la posición de la realidad de todo posible objeto en ella; que, por tanto, no constituye en modo alguno la sola suma de todos los *facta* contingentes contenidos en ella. Esta doctrina del previo darse determinadas esferas del ser que se hallan en rigurosa correlación con clases de actos, enteramente determinadas en cada caso, siendo en particular así en todo *posible* humano "saber de algo", constituye un supuesto general de eidología del conocimiento para la teoría toda del conocimiento profesada aquí como se mostrará más exactamente en otro lugar. Siempre y en todas partes hay que separar netamente este "problema de las esferas": 1. Del problema de la realidad, por ejemplo, la realidad del mundo exterior, la realidad de lo divino, etc.; 2. de la extensión de *cuáles* sean los *facta* o hechos reales precisos y determinados que haya efectivamente en una de estas esferas *previamente* dadas.

Lo que no estaba precisado aún por nosotros o lo estaba sólo insuficientemente, tanto en el *Formalismo* como en el *Apéndice*, era la diferencia tan profunda que existe entre la manera de darse los centros vitales psicofísicos unitarios ex-

traños (una cuestión que se refiere igualmente al hombre, al animal y a la planta). y la manera de darse los centros espirituales personales extraños, y hasta qué punto entra un factor *a priori* en el admitir unos y otros centros o sólo en el admitir una de las dos clases. Pues no sólo en la esfera de los actos espirituales (de conocimiento y morales, por ejemplo) es lícito suscitar la cuestión de un previo darse *a priori* el "tú" en general, sino con no menor licitud en la esfera de todas aquellas formas vitalpsíquicas del saber (instinto) y del tender (factores impulsivos con una "dirección" primitiva) que poseen un ser, una esencia y unas leyes totalmente independientes de los actos noéticos y de sus leyes. ¿Hay un instinto vital primitivo para todo lo viviente en todo ser vivo y un impulso análogo, hostil o amistoso, del ser vivo hacia el ser vivo en general, anteriormente a toda experiencia precisa? ¿Hay un instinto del hombre para el hombre en general (y un análogo "impulso social universal humano") o es la asociación impulsiva e intuitiva (pacífica o en lucha) tan sólo una *consecuencia* objetiva de instintos e impulsos de la especie, por ejemplo, de los impulsos sexual y de reproducción, de apetitos de presa especificados, es decir, "orientados" por naturaleza y preempíricamente hacia determinadas especies de seres vivos, y de análogos impulsos de poder, dominación, subyugación y los correspondientes de entrega, servidumbre, rendimiento e imitación? <sup>27</sup>. Sólo cuando la excitación de estos instintos y factores impulsivos de toda suerte les hace 1. preceder a la sensación y percepción del cuerpo ajeno; 2. condicionar y dirigir el paso del umbral por la sensación y percepción siempre "posibles", pero sólo esto, como efecto de los estímulos y procesos sensoriales; 3. capaces preempíricamente de captar e "interpretar el sentido", digámoslo así, de contenidos del cuerpo vivo perceptibles, como, por ejemplo, los órganos sexuales y manifestaciones condicionadas sexualmente, v. gr., el reclamo, el canto de las aves en la época del celo, sólo en este caso es lícito considerarlos como factores vitales preempíricos del "tener" algo vital-psíquico extraño.

### III. — LA PERCEPCIÓN DEL PRÓJIMO

Las dificultades de este problema han sido causadas en su mayor parte simplemente por haber admitido que a cada cual le es "dado" "ante todo" tan sólo el yo propio y sus vivencias, y que entre éstas es también sólo una parte de vivencias, imágenes, etc., las que se refieren a otros individuos. La cuestión es entonces: 1. ¿Cómo puede distinguirse esta parte de la otra parte, la que se refiere en cada cual a sus propias vivencias? 2. ¿Cómo adquiere la parte que se refiere a otros el derecho de dar a conocer fácticamente la existencia de estos otros? Medios de resolver estas dificultades han sido hasta aquí tanto la teoría de que son "razonamientos de analogía" los que conducen al resultado, concluyendo de la percepción de movimientos expresivos iguales a los nuestros propios, que vivimos como consecuencias de la actividad de nuestro yo individual, la existencia de iguales actividades de un yo en el prójimo; cuando la teoría, defendida especialmente por T. Lipps, de que se trata de una "creencia" en existencias psíquicas extrañas fundada en un "proceso de proyección afectiva" del yo en el fenómeno del cuerpo ajeno<sup>29</sup>. Pero ninguna de ambas teorías logra alcanzar su meta.

La teoría del razonamiento de analogía como teoría genética la han sometido ya Riehl y Lipps a una crítica anodadora. En primer término, y como indica ya Hume, la mencionada creencia existe sin duda alguna también en los animales, que con seguridad no hacen "razonamientos de analogía". W. Köhler dice en sus investigaciones *Demostración de la existencia de funciones estructurales sencillas en el chimpancé y en la gallina*: "No es difícil hacer, por ejemplo, que todos los chimpancés de la estación miren a una exactamente hacia el mismo sitio, simulando de repente el espanto más vivo y fijando la vista como hipnotizados en el punto que se desea. En el acto se estremece asimismo la negra sociedad entera, como herida del rayo, y queda fija en el mismo sitio, aun cuando no haya allí absolutamente nada que ver. Con arreglo a la interpretación usual implica esto un razonamiento de analogía con "mi conciencia".

También será difícil atribuir razonamientos de analogía a un niño de 25 días. Y sin embargo declara Miss Ghin<sup>30</sup> que su sobrina había manifestado interés por los rostros humanos ya en aquella fecha, o sea, mucho antes de reaccionar a estímulos cromáticos simples. Parejamente, son las unidades sonoras de la voz humana, no estímulos acústicos simples, lo que primero despierta la atención y el interés. Según las investigaciones de W. Stern sobre la psicología de la infancia, puede observarse ya en el segundo mes de la vida que el niño no permanece indiferente a la voz y a la faz de la madre, sino que es inducido por ellas "a sonreír levemente". Hacia la mitad del primer año de la vida puede comprobarse la existencia de una conducta diferente ante las diferentes unidades de expresión de los rostros de los padres. Muy exactamente observa Koffka a este respecto: "En este caso quedaría la hipótesis de que fenómenos, más primitivos que, por ejemplo, el de una mancha azul" (p. 96, l. c.). De éstos y semejantes hechos inferimos nosotros que la "expresión" es incluso lo *primero de todo* que el ser humano aprehende en una existencia que se encuentra fuera de él; y que por lo pronto sólo aprehende fenómenos sensibles cualesquiera en el grado y medida en que logran "representarse" en ellos unidades psíquicas de expresión. Pero no sólo no se trata aquí del "razonamiento de analogía"; tampoco puede tratarse de los complicados "procesos de asimilación" que B. Erdmann admite en sus trabajos, para explicar el primer "comprender"<sup>31</sup>. Los retales de sensaciones de los que la psicología asociacionista quiere hacer surgir nuestra imagen del mundo son exactamente... puras ficciones. Quizás es lícito, por lo que respecta a los primitivos, tales como los ha descrito muy bien Levy-Brühl, ir todavía más allá y decir: Primariamente es todo lo dado en general "expresión", y lo que llamamos desarrollo por medio de un "aprehender" no es una adición ulterior de componentes psíquicas a un mundo corpóreo de cosas y "muerto", previamente dado, sino una progresiva decepción de que tan sólo algunos fenómenos sensibles se mantengan como funciones representativas de una expresión, los otros no. "Aprender" es en este sentido una des-animación, no una animación creciente. Pero no se puede atribuir e injertar al niño, ni se puede atribuir e in-

jertar a los primitivos la imagen del mundo del adulto y civilizado, para luego admitir procesos reales que tendrían por misión transformar esta imagen en la del niño y del primitivo. Con razón ha censurado Levy-Brühl este proceder en H. Spencer y otros <sup>32</sup>. Pero, además, sin duda que tenemos una conciencia de nuestros movimientos expresivos —siempre que no pensemos en un espejo ni nada semejante—, sólo que exclusivamente en la forma de intenciones de *movimientos* y consecuencias de sensaciones de movimiento y posición, mientras que de otros seres sólo nos son dadas en primer lugar las imágenes ópticas de estos movimientos, que por lo pronto no son iguales o parecidas en *nada* a aquellos otros datos nuestros. De hecho pasan las cosas así, que sólo hacemos “razonamientos de analogía” allí donde suponemos ya la existencia de algunos seres animados y tenemos alguna noción de sus vivencias, pero al darse movimientos expresivos semejantes a los de otros seres mejor conocidos por nosotros, tenemos dudas acerca de si a un movimiento le corresponde el sentido de un movimiento expresivo (así, por ejemplo, con los animales inferiores). Pero tampoco en este caso (análogamente sucede, por ejemplo, al juzgar los movimientos de enfermos mentales o en el caso en que tememos una simulación) lleva jamás el razonamiento de analogía a admitir la existencia de la animación en general, sino sólo a admitir si se está ante ella en aquel caso determinado <sup>33</sup>, o la especial calidad de vivencias que pueda tener lugar en él, por ejemplo, memoria, atención, placer, etc. En tercer lugar es indudable que admitimos la existencia de animación, incluso en aquellos animales cuyos movimientos expresivos (y “acciones”) en nada se parecen a los nuestros humanos, por ejemplo, en los peces, aves, etc. Finalmente, el razonamiento de analogía —aun cuando fuera hecho y existiese el material necesario para hacerlo, y se hiciese siempre que se admite la animación— no conduciría en ningún caso al contenido de la suposición que está en cuestión. Pues lógicamente recto (y no una *quaternio terminorum*) fuera, en efecto, el razonamiento de analogía sólo cuando dijera que si existen movimientos expresivos iguales a los que yo llevo a cabo, existe *allí* también *mi yo*, pero no un *yo ajeno* y *distinto*. Si el razonamiento pone un yo ajeno, distinto de

mi yo, es un razonamiento falso, una *quaternio terminorum* <sup>34</sup>. Finalmente, obsérvese el contenido de esta suposición. Esta suposición implica que hay otros individuos psíquicos que en cuanto tales son distintos de mi yo. Ahora bien, el razonamiento de analogía sólo podría en todo caso conducir a la suposición de yos ajenos en la medida en que éstos fuesen iguales a mi yo; jamás, pues, a la existencia de individuos psíquicos extraños.

Pero tampoco conduce a la meta la teoría de la creencia y la proyección afectiva. Lo que ella da es una hipótesis sobre el proceso por el cual se llega a la suposición. Pero jamás podrá asegurarnos del derecho a hacer ésta. Sólo una “creencia” ciega, no una evidencia, ni siquiera una suposición fundada (como sería, empero, por naturaleza el razonamiento de analogía) es lo que la teoría haría comprensible. Pues la coincidencia del proceso de la proyección afectiva con una real animación de los cuerpos en los que nos “proyectaríamos afectivamente”, sería aquí un puro “azar”. Por eso tampoco logra la teoría de la proyección afectiva señalar de ningún modo alguna diferencia existente entre aquel círculo de casos en que proyectamos afectivamente con error un yo o un alma (como, por ejemplo, en toda animación primitiva, infantil y mitológica de lo muerto) y los otros casos, en que hay una efectiva animación, como, por ejemplo, en el de los demás hombres; tampoco logra la teoría distinguir la proyección afectiva como fuente de conocimiento de la existencia de yos ajenos respecto de la proyección afectiva meramente *estética* del contenido y esencia del yo, por ejemplo, en un retrato, o de Hamlet, esta persona del mundo artístico, en el gesto corpóreo de un actor. Precisamente aquí no se puede decir a base de qué dato tendría lugar el proceso de la “proyección afectiva” del yo propio. ¿Bastan para ello, digamos, *cualesquiera* contenidos ópticos de la percepción? Seguramente no, puesto que no nos “proyectamos afectivamente” en toda clase de contenidos ópticos. Se dice que son necesarios contenidos ópticos de “*movimientos expresivos*” o al menos de modos de conducirse de seres *vivos*. Pero esta respuesta no favorece la causa. La idea de que las imágenes ópticas de los movimientos que sean, son imágenes de movimientos expresivos,

es una idea que supone ya la noción de la existencia de un *algo animado extraño*, precisamente. El interpretarlo como "expresión" no es el fundamento, sino la consecuencia de esta suposición. En cuanto a la recurrencia a los seres vivos, no basta, porque, con arreglo a la teoría de la proyección afectiva, no puede existir un "*fenómeno de vida*" dado como independiente y objetivo en la percepción externa, y cuyos objetos fenoménicos fuesen para nosotros "vivos" por tener en sí este *protofenómeno*; sino que también el fenómeno de lo vivo en general debe ser explicado por una proyección afectiva del *sentimiento* de nuestra propia vida, es decir, de un hecho psíquico <sup>35</sup>. Sería, pues, una doble proyección afectiva con la que habría que contar aquí: primero, una proyección afectiva de nuestro "sentimiento de la vida" en ciertos complejos sensibles, y una segunda "proyección afectiva del yo", que tendría lugar dentro del todo de este complejo ya "vivificado". Pero entonces sólo estaría desplazada la cuestión. Pues habría que preguntar: ¿Con qué datos objetivos está justificada la proyección afectiva del "sentimiento de la vida"? <sup>36</sup>. Finalmente, tampoco la teoría de la proyección afectiva conduce al contenido de la suposición de la existencia de yos ajenos, es decir, a la suposición de individuos con un yo extraños. Tampoco ella lograría sino dar apoyo a la creencia en la existencia de mi yo "también" allí, pero jamás a la de que este yo fuese un yo distinto. Sólo a través de una ilusión lograría dar apoyo a tal suposición <sup>37</sup>. Repárese además en el hecho de que no sólo sabemos que hay individuos psíquicos con un yo extraño, sino que también sabemos que jamás podemos aprehenderlos adecuadamente, en su peculiar esencia individual. Pero todavía sabemos nada menos que esto. No es que sólo porque vivamos el yo aprehendido como perteneciente a otro cuerpo, lo aprehendamos como una individualidad singular; sino que sabemos que también el yo mismo es un "individuo" que aprehendemos, y un individuo distinto de nuestro yo, y sólo por esto sabemos que es "otro", lejos de que sea para nosotros un individuo *por ser* "otro". Para saber de la existencia de un yo individual, no se necesita en absoluto del saber de su cuerpo. También allí donde se nos dan cualesquiera señales y *huellas* de su actividad espiritual, como, por ejemplo,

una obra de arte o la sensible unidad de una acción voluntaria, aprehendemos sin más un yo individual activo. Con razón dice Xenopol, refiriéndose a la suposición de la existencia de personas históricas: Si hubiese que partir de la noticia de haber sido *visto* corporalmente un individuo por alguien, no podríamos atribuir existencia histórica, por ejemplo, a Pisístrato. Pues ninguno de los autores de nuestras fuentes lo vió. En cambio, percibimos distintamente la huella de la unidad individual de su acción política dentro de la vida política de Atenas y esto basta para atribuirle existencia. Por el contrario, no atribuimos existencia, por ejemplo, al diablo, bien que pretendan haberlo visto en cuerpo un gran número de autores <sup>38</sup>.

En general, sería una suposición falta de todo fundamento la de que la conciencia se presente como un yo individual, ya sea únicamente por medio de su actividad de expresión, o a través de la conciencia de un *cuerpo vivo* perteneciente a ella —desde el punto de vista objetivo, únicamente a través de los fenómenos corporales correlativos en el sistema nervioso y su pertenencia a un cuerpo físico determinado— o también únicamente gracias a los *contenidos* empíricos particulares de las vivencias, como se dan en la percepción interna; mientras que independiente de estos factores diferenciales sería tan sólo la *idea* de una "conciencia" en general, la mera "forma de una conciencia". Mas bien podrían estar cuerpos físicos y contenidos de la conciencia del cuerpo vivo incluso enteramente iguales, coordinados a individuos psíquicos con un yo todavía diferentes. También una "conducta" y un "comportamiento" iguales pueden poseer correlatos psíquicos sensibles enteramente diversos. Sin duda yo no digo, con Lipps: mi cuerpo es el "mío" sólo porque "me" sé como individuo y como este individuo que vive y es activo dentro de él. Esto me parece demasiado decir. Pero yo vivo mi cuerpo como *mío* (y también el cuerpo ajeno como perteneciente a otro), porque es a la misma persona concreta y unitaria a la que yo sé pertenecientes ambos, el yo y el cuerpo (como cuerpo físico y animado). Tanto el yo como el cuerpo encuentra en la pertenencia, susceptible de ser vivida, a la persona unitaria, su última individualización <sup>39</sup>.

Y tampoco es únicamente lo que yo pienso, siento, quiero, etc., es decir, el contenido de la conciencia, lo que da por resultado la individualización del yo. Exactamente las mismas vivencias (como se presentan a una percepción interna idealmente perfecta) podrían pertenecer a yos individuales diversos. Un "individuo" psíquico no es nunca el mero "conjunto" o la "suma" de sus vivencias; o una "síntesis" de ellas cuyo sujeto sólo fuese ya una actividad de conciencia sedicente "supraindividual", una "conciencia en general". Antes bien, a la inversa, es toda vivencia una vivencia concreta (ya no el mero concepto o aspecto de una vivencia tal) sólo porque yo aprehendo *en* ella simultáneamente un individuo que es un yo, o porque me resulta un símbolo de la existencia de un individuo tal <sup>40</sup>. Por esta razón, jamás de otros aprehendo primariamente meras vivencias sueltas, sino siempre el carácter de totalidad psíquica del individuo en su expresión total. Pequeñas alteraciones métricas de los cuerpos físicos a los cuales está adherido (nariz, boca, ojos, etc.) pueden alterarlo por completo; otras, considerables, le dejan totalmente igual. El ánimo amistoso u hostil de alguien para mí lo aprehendo en la unidad de expresión de la "mirada", mucho antes de que yo pueda indicar, v. gr., los colores o el tamaño de los "ojos".

Mas preguntémos ahora si es fenomenológicamente exacto el doble punto de partida de ambas teorías: 1. Que nos es "dado" "ante todo" *exclusivamente el yo propio*. 2. Que lo que nos es dado "ante todo" de otro ser humano es exclusivamente el fenómeno de su cuerpo, sus alteraciones, movimientos, etc., y que únicamente fundándose en estos datos, se llega —de algún modo— a suponerle animado, a suponer la existencia del yo ajeno.

Ambas suposiciones se presentan de preferencia como "comprensibles de suyo"; y ambas proclaman gustosas que no "puede ser de otra manera". ¿Es que podremos pensar otros pensamientos, sentir otros sentimientos que los nuestros? ¿Y podremos llegar a conocer la existencia de un ser humano extraño de otro modo que percibiendo "ante todo" su cuerpo? ¿Qué otra cosa podríamos percibir de él antes que su cuerpo? Sólo de éste parten estímulos hacia los órganos de nuestros sentidos; sólo por intermedio de estos pro-

cesos físicos están ligados entre sí los individuos psíquicos.

Pero reflexionemos. De nada ha de guardarse tanto el filósofo como de tomar algo por "comprensible de suyo", y en lugar de mirar a lo dado, quedarse en lo que con arreglo a cualquier presunta teoría realista, "puede" ser "dado". Ahora bien, es claro que en las suposiciones anteriores se ha abandonado por completo la posición fenomenológica, reemplazándola por una realista y reemplazándola secretamente.

¿Quién dice, en efecto, que son el individuo del yo propio y sus vivencias lo que en la dirección de la intuición en que son esencial y exclusivamente aprehensibles lo psíquico, un yo y sus vivencias, es decir, en la dirección de la intuición o la percepción interna, es "dado" "ante todo"? ¿Dónde está la prueba fenomenológica de esta afirmación? <sup>41</sup>.

"Cada cual sólo puede pensar sus pensamientos, sentir sus sentimientos" — ¿qué significa esta suposición? ¿Qué hay en ella de "comprensible de suyo"? Simplemente esto: que si empezamos por suponer un *sustrato real* de las vivencias que, por ejemplo, yo tengo —es indiferente de qué índole—, todos los pensamientos y sentimientos que "yo" pienso y siento pertenecen justamente a este *sustrato real*. Ésta es una proposición tautológica. Dos sustratos reales, dos sustancias psíquicas, por ejemplo, o dos cerebros, no pueden, sin duda, entrar "uno en otro" o transmigrar el uno al otro. Pero dejemos por lo pronto a un lado en este lugar tan discutibles hipótesis metafísicas. Mas si las dejamos en serio a un lado, como en general todas las suposiciones realistas, y hacemos pura fenomenología, pierde la proposición toda traza de ser comprensible de suyo. Nada es entonces más cierto que esto: que podemos pensar tanto "nuestros" "pensamientos" como los "pensamientos" de *otros*, sentir (en el simpatizar) nuestros sentimientos tanto como los de otros. ¿No hablamos un día tras otro de esto? ¿No andamos distinguiendo continuamente, por ejemplo, "nuestros" "pensamientos" y aquellos que hemos leído o que se nos comunica? ¿"Nuestros" "sentimientos" de los ajenos que nos limitamos a sentir, o de los que estábamos contagiados (inconscientemente, según nos damos cuenta en un examen ulterior)? ¿"Nuestra" voluntad de la voluntad a la que nos limitamos a "obedecer" y que

precisamente por ello se presenta a nuestros ojos "como" ajena? ¿Así como nuestra propia y auténtica voluntad de la voluntad que se nos "da" "como" nuestra en una ilusión del yo, pero que nos ha surgido otro, por ejemplo, en la hipnosis, etc. Ya en estos ejemplos tan triviales encontramos una serie de *casos* "posibles" de aquellos que "como se comprende de suyo" sería imposible.

Puede suceder que nuestro pensamiento se nos dé también "como" nuestro pensamiento; el pensamiento de otro "como" el pensamiento de otro, por ejemplo, al comprender, meramente, una comunicación. Éste es el caso normal.

Pero puede suceder también que se nos dé el pensamiento de otro no "como" tal, sino como un pensamiento "nuestro". Éste es el caso, por ejemplo, en las llamadas "reminiscencias inconscientes" de lo leído u oído. Es también el caso cuando contagiados por una genuina tradición tenemos pensamientos ajenos, por ejemplo, los de nuestros padres o educadores, por nuestros propios pensamientos; en este caso pensamos "lo mismo que otros", o también sentimos ciertos sentimientos, sin ser conscientes fenoménicamente de la función del pensar o sentir lo mismo que otros. Justamente por esto se nos dan los pensamientos o sentimientos "como nuestros".

Puede suceder también que un pensamiento o un sentimiento que es nuestro se nos dé "como" el pensamiento o el sentimiento de "otro". Así solían gustos los escritores medievales "leer en" las fuentes y obras de la Antigüedad clásica pensamientos propios o de su tiempo, por ejemplo, interpretar a Aristóteles en el sentido de las ideas cristianas. Mientras que la tendencia histórica moderna consiste en vivir y considerar pensamientos que han sido recogidos inconscientemente y pensados mil veces "como" pensamientos propios y nuevos, consistía la antigua (medieval) en leer pensamientos que eran de hecho propios y nuevos en aquellos escritores que estaban revestidos de una especial "autoridad". El caso de la "ilusión en la proyección afectiva" es el segundo. Justamente porque no se da aquí el proceso de la proyección afectiva, se presenta lo vivido por el sujeto mismo como la vivencia del otro, "como" recibido.

Pero si las mismas vivencias pueden darse "como nuestras" y "como las de otros", según muestran estos ejemplos, hay también el caso en que una vivencia se "da" simplemente, sin darse aún como propia o como ajena; así es, por ejemplo, *por lo pronto siempre* que dudamos si es lo uno o lo otro el caso<sup>42</sup>.

Pues bien, estos grados del "darse" son lo que constituye el punto de partida común para el desarrollo de la atribución paulatina, cada vez más precisa, del material de vivencias así "dado" a "nosotros mismos" y a "otros"; para la reivindicación cada vez más precisa de lo "propio" y la repudiación de lo "ajeno". No acontece, pues, como suponen aquellas teorías, que tengamos que forjarnos imágenes de las vivencias ajenas con el material de "nuestras" propias vivencias dado "ante todo", para ingerir luego en los fenómenos corporales de los otros aquellas vivencias, que jamás podrían presentárenos inmediatamente como "ajenas"; sino que "ante todo" se da curso una corriente de vivencias indiferente con respecto al yo y al tú, que encierra de hecho indistinto y mezclado lo propio y lo extraño; y en el seno de esta corriente van formándose sólo paulatinamente remolinos de forma más fija que van arrastrando lentamente en su círculo elementos siempre nuevos de la corriente y que en este proceso va siendo coordinados sucesivamente y muy poco a poco a diversos individuos. Pero lo que siempre funciona en este proceso como compleción esencial se reduce a estas proposiciones: 1. toda vivencia pertenece a un *yo en general*, y siempre que se da una vivencia, se da con ella también un *yo en general*; 2. este *yo* es por necesidad esencial un *yo individual* que está presente en toda vivencia en tanto se da adecuadamente; que, por tanto, no está constituido por el conjunto de las vivencias; 3. que hay en general el yo y el tú; pero qué yo individual sea aquel al que pertenezca una vivencia "vivida", si el nuestro propio o uno extraño, no está necesariamente dado con el darse primario de las vivencias.

Pero si hay una predominante *inclinación* general humana hacia una de las dos direcciones mencionadas de ilusión posible, no es seguramente la llamada ilusión de la proyección afectiva, por la que introducimos en otros lo vivido

por nosotros mismos, sino la dirección opuesta, en la que vivimos vivencias ajenas como propias nuestras. Es decir: "ante todo" vive el hombre más en los otros que en sí mismo; más en la comunidad que en su individualidad. Pruebas de esto son tanto los hechos de la vida infantil como los hechos de toda vida psíquica primitiva de los pueblos. Las ideas y sentimientos y tendencias en que vive un niño, son —prescindiendo de las generales, como el tener hambre, sed, etc.— ante todo plena y exclusivamente las del mundo que le rodea, las de sus padres, parientes, hermanos mayores, educadores, las de su patria, de su pueblo, etc. Fundido en el "espíritu de la familia", se le oculta ante todo su propia vida casi por completo. Perdido extáticamente e hipnotizado por las ideas y sentimientos de este su mundo efectivo, sólo alcanzan a rebasar el nivel de su atención interna aquellas incluso de sus propias vivencias que encajan en los esquemas sociológicamente condicionados que forman por decirlo así el hecho de la corriente psíquica del mundo psíquico que le rodea. Únicamente de un modo muy lento emerge, digamos, la cabeza de su propio espíritu de esta corriente que pasa rugiendo por encima de él, y se encuentra a sí mismo como un ser que también tiene a veces sentimientos, ideas y tendencias propias. Pero esto únicamente tiene lugar en la medida en que *objetiva* y con ello gana "*distancia*" a las vivencias de su mundo circundante "en" las cuales vive ante todo, conviviéndolas. El material psíquico de vivencias que puede decirse que casi "mama con la leche materna", no es el resultado de una transmisión de ideas vivida como una "comunicación" de éstas, etc. Pues para que haya comunicación es esencial que ante todo comprendamos el "contenido comunicado" como una vivencia del "que lo comunica", y al "comprenderlo", vivamos simultáneamente su procedencia del otro. Pero justamente este aspecto falta en aquella especie de transmisión que tiene lugar ante todo entre el individuo y su mundo circundante. Un juicio que se pronuncia, la expresión de una emoción, etc., no es aquí ante todo "comprendido" y vivido como la exteriorización de un yo ajeno, sino que es coejecutado, sin que ni siquiera el "co" de esta "coejecución" llegue a darse fenoménica-

mente; pero esto quiere decir que primariamente es vivido "como" juicio propio y "como" emoción propia. Únicamente en el recuerdo, y en cuanto que en la sazón del recuerdo ha progresado por "madurez", no por experiencia, el proceso de separación de las vivencias propias respecto de las vivencias ajenas, y mediante ésta también la de los distintos contenidos de las vivencias, toma las más de las veces la vivencia el *carácter* de una vivencia recibida de fuera. Pero mucho antes de que un niño haya alcanzado ni siquiera de lejos el estadio en que resulta capaz de practicar una neta *distinción* entre él mismo y el mundo psíquico circundante, está ya llena su conciencia de ideas y vivencias cuyo origen efectivo le es perfectamente oculto y que, cuando empieza a aprehender sus propias vivencias, situadas más allá de este primitivo umbral colectivo, puede emplear también para comprender el mundo circundante, porque ellas mismas tienen en éste su origen <sup>43</sup>.

Exactamente esta fusión en el alma de la comunidad y en los esquemas y formas de esta corriente muestra también toda humanidad primitiva. Así como el poder del lenguaje penetra profundamente en la solitaria y tranquila vida del alma, y donde falta la unidad de la *palabra* o cualquier otra forma socialmente válida de expresión de una vivencia, ésta misma no suele destacarse por separado de la corriente de las vivencias, así también es en general la posible significación e importancia social de una vivencia quien se interpola como una forma selectiva de la interpretación posible entre la pura percepción interna y lo vivido, y justamente con ello proyecta su sombra, por decirlo así, sobre la propia vida individual y la oculta del individuo que la vive. Si hoy consideramos como "patológico" el que un ser humano perezca conformar involuntariamente sus vivencias con arreglo a la forma de consideración y a las direcciones de valoración de su mundo circundante (por ejemplo, como un síntoma de la histeria), este rasgo considerado hoy como rasgo característico de la vida primitiva en general <sup>44</sup>. El impulso de venganza del miembro de una familia o de una unidad gentilicia contra toda lesión u ofensa inferida a un miembro de la misma unidad, por ejemplo, no es el resultado de una "simpatía" (la cual supone justamente que el



dolor se dé como ajeno), sino de un vivir la lesión u ofensa inmediatamente como "propia"; un fenómeno que tiene su fundamento precisamente en que el individuo vive ante todo mucho más en la comunidad que en sí mismo.

Mas ¿cómo es posible una percepción de la vida psíquica ajena? Volvámonos desde el hecho fenomenológico de que una vida psíquica puede darse por medio de una "percepción interna", siendo por lo pronto *indiferente* que se trate de "mi" vida o (en esencia) de la de otro, hacia la cuestión de cómo tal sea posible. ¿Es que la "percepción interna" no es *eo ipso* "autopercepción"? ¿Es posible "percibir" internamente el yo y la vida de otro?

La respuesta negativa, "comprensible de suyo", que ha encontrado hasta aquí esta cuestión, ha sido sencillamente el resultado de no haberse distinguido hasta aquí las esferas de la "intuición" interna (así como las esferas de la percepción, representación, "afectividad interior" y otras análogas) y la esfera del "sentido" interno.

La "intuición interna" no queda en absoluto definida con la definición por el objeto, según la cual el sujeto de la intuición interna se percibiría "a sí mismo". Yo puedo "percibirme exteriormente a mí mismo" tanto como a cualquier otro; sí lo enseña cada mirada que echo a mi cuerpo, cada contacto en que se entra con el cuerpo propio. Si toco con el dedo medio mi pulgar, existe con todo y la doble sensación uno y el mismo contenido de sensación en las superficies de dos órganos diversos. La intuición interna es, pues, una dirección de actos en la que podemos llevar a cabo los actos correspondientes frente a nosotros mismos y a otros. *Esta dirección de actos abarca, en cuanto a sus "posibilidades", de antemano el yo y las vivencias del otro tan exactamente como abarca mi yo y mis vivencias en general y no sólo el inmediato "presente"*. Ciertamente que se necesitan ciertas condiciones para que en el acto de la intuición interna se me presenten vivencias ajenas. Pero tales condiciones se necesitan no menos para que se me presente una vivencia propia. Ciertamente que en estas condiciones entra también la óptica de que mi cuerpo padezca efectos cuyas causas residan en el cuerpo del otro o partan de él. Por ejemplo, tiene mi oído que ser alcanzado por las

ondas aéreas de su voz, si he de comprender algo dicho. Pero esta condición no necesita en absoluto *determinar unívocamente el acto de mi comprensión de estas palabras*; su existencia resulta comprensible también por el hecho de que con arreglo a leyes esenciales: 1. a todo acto de posible percepción interna es inherente un acto de posible percepción externa; 2. al acto de la percepción externa es inherente de hecho también una base "sensible" externa. El proceso por medio del cual se le da al individuo A una vivencia del individuo B tiene que transcurrir en este espacio libre, enteramente "como si" esta vivencia tuviese que provocar primero ciertas alteraciones corporales en B y éstas alteraciones corporales en A, a las cuales o se adhiriese (como efecto) una vivencia de A igual o semejante a la vivencia de B; mientras que *de facto* la percepción interna de A puede aprehender desde luego inmediatamente la vivencia de B, y los indicados procesos causales sólo condicionan las estimulaciones suscitantes de aquel acto y a la vez la elección del determinado contenido dentro de la esfera posible de la percepción interna del prójimo<sup>45</sup>. En el caso de que sea justa esta explicación, no habría de transcurrir el proceso objetivo en absoluto de otro modo que con arreglo a la *interpretación* tradicional, según la cual la percepción interna de cada uno está limitada exclusivamente a las vivencias psíquicas propias y la transmisión de una vivencia de B a A sólo puede ser objetivamente el resultado de que la vivencia de B actúe sobre su cuerpo, este cuerpo sobre el cuerpo de A, este último sobre su "alma" aquí se engendre causalmente una vivencia *igual*, mientras que el conocimiento de la vivencia de B descansaría en un razonamiento o una proyección afectiva de la vivencia de A en B.

En el sentido de nuestra interpretación tendríamos que decir: el acto de intuición interna de A abarca no sólo los procesos de su propia alma, sino en derecho y como posibilidades como una corriente todavía indistinta de vivencias. Y así como aprehendemos desde luego nuestro yo presente sobre el fondo de la totalidad de nuestras vivencias temporales —y no lo formamos únicamente mediante *síntesis* del yo presente con anteriores estados del yo recordados—

igualmente aprehendemos también nuestro propio yo siempre sobre el fondo de una conciencia omnicomprendiva que se vuelve cada vez más indistinta, en que también se dan el ser del yo y la vida de todos los otros como en principio "contenidas con" ella. No sería, pues, el percibir los yos ajenos y sus vivencias, sino tan sólo el contenido especial que de este gran contenido total nos resultaría en cada caso justamente vivo, la emergencia de un yo y de su vida de la gran corriente total de la vida psíquica universal, lo que estaría "condicionado" por los procesos que tienen lugar entre nuestros cuerpos. El peculiar proceso recíproco del comprenderse a sí mismo y a los otros que Schiller formula en las palabras

"Si quieres comprender a los otros, mira a tu propio corazón,  
si quieres comprenderte a ti mismo, mira lo que hacen los demás".

ganaría mediante esta interpretación una comprensibilidad muy distinta de la que tiene en aquella primera. Todo el que ha aprendido lenguas extranjeras sabe que únicamente por este medio se le han dado a conocer así la particular arquitectura de las unidades de significación, como las restantes peculiaridades fundamentales de la propia lengua. ¿Y es menos válido esto para todas las direcciones de la vida y la conducta nacionales, patrias, profesionales y demás regidas por la unidad de un grupo? *Es exactamente el mismo acto de diferenciación dentro de un todo* por lo pronto poco diferenciado el que hace llegar a la claridad de la conciencia simultáneamente *lo propio y lo ajeno*.

Es una falla fundamental de las teorías que quieren derivar de "razonamientos" o procesos de "proyección afectiva" el conocimiento de los yos ajenos, el inclinarse de antemano a menospreciar la dificultad de la *percepción de sí propio* tanto como a sobreestimar la de la percepción del prójimo. Ya no se comprende que justamente el "conocimiento de sí mismo" haya sido designado desde antiguo como el "más difícil", y que, por ejemplo, Nietzsche haya podido formular la profunda sentencia: "cada cual es para sí mismo el más lejano", a saber, para el conoci-

miento, y, añadido yo, justo *porque prácticamente* es "para sí mismo el más cercano".

Lo que, en efecto, no se advierte, es que la medida de viveza, también de un proceso psíquico propio, que es necesaria a fin de que emerja de la vaga totalidad de las propias vivencias de cada caso, se halla tan poco vinculada meramente al acto de la intuición interna como el proceso psíquico ajeno, sino *igualmente a la posibilidad de causar alteraciones* determinadas y eficaces sobre la zona periférica del yo corporal (o del cuerpo del yo). Una vivencia propia llega a ser contenido de una percepción especial únicamente en la medida en que se descarga en intenciones de movimiento y (por lo menos) en tendencias a la expresión. Así, es un hecho fácil de comprobar que una fuerte represión de la expresión de una emoción siempre tiene la tendencia a expulsarla simultáneamente de la percepción interna. El júbilo o el amor cuya expresión se traba no sigue íntima, sino que *se disipa*. Si se alcanzara lo imposible siendo simplemente el mismo para la percepción aniquilar hasta los *fenómenos de expresión internos* localizados en el cuerpo del yo, sin duda que la vivencia seguiría modificando de alguna manera la *totalidad* de la intuición interna, pero ya no llegaría a ser contenido de ninguna percepción especial. Así también se hallan tan estrechamente entrelazados el *comprender* lo que se lee, por ejemplo, un diario, y su repetición verbal interior, que si se sujeta sólidamente la lengua, se rebaja fuertemente la *comprensión*. Estos hechos y otros análogos muestran que tampoco ante la intuición interna dirigida a nosotros mismos llega una vivencia a destacarse sobre la corriente total de la vida inmediatamente, sino sólo por mediación de la acción de la vivencia sobre el estado del cuerpo. En el fondo no existe, pues, en este punto absolutamente ninguna distinción tan radical entre la *percepción de sí mismo y la del prójimo*.

Aquí y allí sólo se llega a una percepción en tanto el *estado del cuerpo* es modificado de alguna manera, y el estado del yo percipiente se traduce en alguna forma de *expresión* o en alguna modificación del cuerpo. Así es como aprehendo no sólo, por ejemplo, la concepción artística de otro, mediante el proceso y el resultado de su

realización, sino que también la concepción artística propia madura únicamente en el mismo proceso y recibe solamente su organización precisa *en tanto* se anuda a ella este proceso<sup>46</sup>. Así como el pintor únicamente en el proceso de realización penetra en la plenitud de colores, luz y sombras de su objeto externo, pero no lo ve primero, para reproducirlo luego, así también está ligada toda percepción de sí mismo a la traducción de lo que se haya de percibir en tendencias expresivas.

Fuera, pues, una idea totalmente errónea la de que primero nos percibiríamos simplemente a nosotros y nuestras vivencias, para luego experimentar, en una mera agregación aditiva, nuestras tendencias y movimientos expresivos y nuestras acciones, así como sus efectos sobre los estados de nuestro cuerpo. Semejante percepción de sí mismo puramente "intrapésica" es una mera ficción. Lo que sucede es más bien que la organización y la aplicación de ciertos valores de viveza en la corriente psíquica, que nos traen determinadas partes de ésta a la claridad de la percepción interna, es un resultado de la medida en que se dan las posibles unidades de expresión e igualmente las posibles unidades de acción (y su "significación" para el estado del cuerpo) que están en situación de determinadas. Tampoco de la esencia de nuestro "carácter" moral tenemos una experiencia completamente desprendida de la esfera de la acción, digamos por obra de una pura visión previa del yo, sino sólo en el transcurso de nuestras acciones mismas. Por aquí resulta comprensible también lo mucho que la dirección específica de la percepción de sí mismo en cada caso, la selección de lo que percibimos y no percibimos en nosotros, depende de las previas *direcciones de la atención* de nuestro mundo circundante a nuestro yo. Una vivencia cuyo carácter general —el que sea, por ejemplo, "compasión" o "impulso de venganza", "vergüenza" o "alegría"— sabemos situado en las direcciones de la atención del mundo circundante —sin que necesite ser objeto de atención en el momento— tiene una *chance* mucho mayor de ser percibida también por nosotros mismos. E inconscientemente para nosotros mismos, se conforman —en amplia medida— nuestras vivencias con arreglo a la organización de las di-

recciones de la atención de nuestro mundo circundante. También el lenguaje y sus unidades psicológicas de significación arrojan su red organizadora, articuladora, entre nuestra intuición y nuestras vivencias. Aquello en nuestras vivencias para lo cual hay un término de expresión —y esto es siempre una vivencia que, en cuanto puesta de relieve por el lenguaje común a todos, tiene que existir también para los "otros" — entra como vivencia en nuestra percepción de nosotros mismos por modo totalmente distinto de aquello que es "indecible". Está dado en un plano anterior a lo indecible. Por eso los poetas —y todos los creadores de lenguaje— a quienes "un Dios otorgó el decir lo que padecen", cumplen una función mucho más alta que la función de expresar bella y grandiosamente sus vivencias, y las hacen reconocibles a quienes atienden a ellos como vivencias dadas ya a ellos. Volando por encima de las redes de esquemas dominantes en que por decirlo así apresa el lenguaje dado nuestras vivencias, gracias a la creación de nuevas formas de expresión, hacen también a los demás *ver* en sus propias vivencias lo que puede entrar en estas nuevas y más maduras formas; y ensanchan justamente con esto la *posible* percepción de sí propios en los demás. Así dan un verdadero paso hacia delante en el reino del alma y resultan, bien se puede decir, descubridores en este reino. Ellos son los que trazan nuevos surcos y miembros en la textura de la corriente y enseñan así a quienes atienden a ellos lo que éstos viven. Tal es, en efecto, la misión de todo arte genuino: ni reproducir lo dado (lo que sería superfluo), ni crear algo en un juego subjetivo de la fantasía (lo que no podría menos de ser efímero y de todo punto indiferente para todos los demás), sino avanzar en el universo del mundo exterior y del alma, para hacer ver y vivir objetos y seres que escondían hasta entonces las convenciones y las reglas establecidas. La historia del arte es en este sentido una sucesiva marcha conquistadora del mundo de la intuición —del mundo interior y del exterior— para la aprehensión posible; y para una forma de aprehensión que no habría ciencia capaz de dar.

Un sentimiento que, por ejemplo, hoy percibe en sí todo el mundo, tuvo que ser en otro tiempo arrancado para la

percepción distinta a la pavorosa opacidad de nuestra vida interior por una clase de "poetas"; análogamente como en la vida económica es hoy "artículo para las masas" lo que empezó por ser en otro tiempo un lujo (por ejemplo, el café, el té, la pimienta, la sal, etc.).

Hay dos teorías metafísicas de la relación entre el alma y el cuerpo que dificultan superlativamente la comprensión de los hechos del conocimiento de la vida psíquica ajena. La una es la antigua idea del influjo mutuo entre dos sustancias, es decir, la doctrina de una "sustancia psíquica" encerrada en sí que sólo por medio de acciones causales podría influir sobre el cuerpo correspondiente, y por medio de la acción de éste sobre otros cuerpos, sobre el alma de B. La otra es la teoría del llamado "paralelismo psico-físico", con arreglo a la interpretación predominante del cual toda vivencia psíquica de A debe tener en el cuerpo de A un correlato unívoco, o sea, una acción psíquica de A sobre B no podría sino ser producida por medio de la acción de los cuerpos de A y B uno sobre otro.

Con arreglo a ambas teorías quedaría excluida la posibilidad de una percepción interna del prójimo. Con arreglo a ambas, viviría todo ser humano en cárcel psíquica propia, teniendo que esperar lo que el nexo causal metafísico introdujera por encanto en ella <sup>47</sup>.

Pero estas teorías yerran ambas los hechos y no prestan atención a los fenómenos <sup>48</sup>. Nada de cuanto en lo dado de la intuición interna y externa tiene fenómenos concomitantes corporales (objetivamente exhibibles), es el puro contenido esencial de la intuición, sino tan sólo la manera de darse de aquella *parte* del contenido total de ésta que tiene además con el cuerpo una relación causal. Solamente los impulsos vitales de movimiento efectivos (pero no por ello "dados" sin más) del cuerpo y de sus estados cambiantes tienen en el sistema nervioso fenómenos concomitantes correlativos. Y sólo porque la modificación del sistema (interno) del cuerpo es también una condición para que se destaquen los procesos psíquicos de aquello a que apunta la intuición interna hasta la esfera de una "percepción" posible, es también válido mediatamente que hay para todo distinguir, elegir, poner de relieve (perceptiblemente) algo

en la vida total, corrientes corporales nerviosas que son una condición unívoca, no para el contenido mismo de la vivencia, pero sí para su percepción. Así es el cuerpo en conjunto sólo un analizador tanto del darse en el mundo exterior y de lo que se "destaca" de él, como de la corriente psíquica que tiende constantemente a desbordar sus límites. Es decir, el cerebro y sistema nervioso y todos los procesos que tienen lugar en él es lo único decisivo para la *percepción*, aunque no para la producción y el contenido de los procesos psíquicos. La función del sistema nervioso no es "esencialmente" distinta para lo físico que para lo psíquico. Es condición de la *percepción* de su esencia, no de su esencia misma, no se diga de su existencia. En la misma escasa medida en que para la existencia y naturaleza del sol y de la luna hay determinados procesos corporales sin los que no podrían existir estos cuerpos — sino sólo para el modo y manera de dársenos (como este círculo de luz en el cielo nocturno), en la misma hay en el sistema nervioso condiciones unívocas para la existencia y las propiedades de un proceso psíquico; pero sí condiciones unívocas para la manera de darse en la percepción interna; es decir, el cuerpo es con sus "variaciones" exclusivamente la condición de las caras, los "aspectos" que nuestras vivencias toman para el sentido interno, pero jamás de estas vivencias mismas.

No existe, pues, una concatenación causal inmediata, ni siquiera una cadena de dependencia unívoca, entre la vivencia psíquica y el proceso en el sistema nervioso. Antes bien, existe exclusivamente una relación de dependencia indirecta entre el contenido particular de cada caso de percepción del sentido interno (como de la capacidad de distinción de los hechos de la intuición interna) y aquellos procesos; pero esta relación, gracias a que a todas las modificaciones de cada cuerpo corresponden otras dos modificaciones simultáneas: 1. procesos nerviosos en el cuerpo; 2. la elección de aquello entre la totalidad de las vivencias psíquicas que cae dentro de la percepción interna por modificaciones del alma correspondiente al cuerpo <sup>49</sup>.

Ahora bien, de lo dicho resultan comprensibles una serie de hechos que hasta aquí han sido demasiado poco atendidos. Lo que por medio de la percepción del prójimo nunca

podremos “percibir”, son exclusivamente los estados del cuerpo del prójimo vividos por éste, es decir, ante todo las sensaciones orgánicas y los sentimientos sensibles enlazados con ellas. Estos son quienes causan *aquella* forma de separación entre hombre y hombre que las teorías mencionadas admiten para la totalidad de las vivencias psíquicas. Cuando se ha intentado —muy erróneamente— distinguir lo psíquico en general de lo físico, diciendo: “psíquico” es lo que en cada caso “sólo a uno” puede darse, esta definición vale de hecho exclusivamente para las sensaciones orgánicas y los sentimientos sensibles<sup>50</sup>. Nunca podré percibir el dolor físico de otra persona o el placer sensible que le causa un manjar. Yo sólo puedo reproducir una sensación semejante experimentada por mí mismo y concluir que el otro, ante excitaciones análogas, vive algo semejante a lo que vivo yo mismo. Pero no puedo *en este caso* vivir lo mismo que otro o convivirlo, como, por ejemplo, un sentimiento espiritual de tristeza. Los estados cambiantes del cuerpo en punto a la sensación y el sentimiento están precisa y absolutamente ligados al cuerpo determinado del individuo. Se puede, por ende, “sentir” rigurosamente el mismo dolor moral (aunque de un modo individualmente diverso), pero nunca experimentar la sensación del mismo dolor físico; aquí existen siempre dos sensaciones distintas. Así, se puede también experimentar la sensación del mismo rojo (sin reducir ya el color a un movimiento), oír el mismo sonido *do* que otro; pero las sensaciones orgánicas que se intercalan en la vista y el oído sólo puede vivirlas el poseedor de estos órganos.

Exactamente, por tanto, en la medida en que un hombre vive de un modo preponderante en los estados de su cuerpo, ha de permanecerle cerrada la vida psíquica de sus semejantes (e incluso sin duda su propia vida psíquica). Y sólo en la medida en que se eleve por encima de ellos y tenga conciencia de su cuerpo como un objeto, purificadas sus vivencias psíquicas de las sensaciones orgánicas siempre dadas con ellas, se extenderá ante su vista el campo de las vivencias ajenas.

No es, pues, el acto de la percepción interna el que tendría por su esencia la posibilidad de dirigirse exclusiva-

mente a la vida psíquica del percipiente —coincidiendo “percepción interna” y “autopercepción”. Antes bien, sostenemos que vistas las cosas desde el acto de la percepción interna y su esencia, así como en relación a la esfera de hechos que se presenta a la percepción interna, todo el mundo puede aprehender las vivencias de sus semejantes exactamente de la misma manera inmediata (*y mediata*) que las suyas propias. Es exclusivamente la imborrable diversidad de los estados del cuerpo, en tanto que actúan decisivamente también sobre la elección de aquello de la vida psíquica pura que se presenta a la percepción interna y que en esta función se llama “sentido interno”, lo que hace que a B, aun en el caso de la misma vivencias de hecho que la de A se le dé siempre una “imagen”<sup>51</sup> de ella distinta de la dada a A.

Se ha hecho (y por cierto de diverso modo) el intento de demostrar que ningún posible conocimiento y definición de unidades de vivencia psíquica es posible sino partiendo de una “definición” por medio del objeto natural *exterior*. Así, opina Natorp, en su *Introducción a la Psicología*, que a toda psicología ha de preceder la “objetivación” de lo dado en el objeto natural y exterior, por medio de la “síntesis trascendental”; y únicamente partiendo de este punto y a través de un proceder reconstructivo, es posible “definir” la vivencia psíquica, tanto en la forma de una “descripción” como, mucho más, de una “explicación”; una sensación, por ejemplo, mediante el estímulo. Análogamente trata Münsterberg de definir el objeto natural como la X que sería, aún identificable de una pluralidad de actos individuales e interindividuales de sujetos —de suerte que el concepto de lo “psíquico” resultaría igual al conjunto de lo que en cada caso sólo puede “darse” en un acto de un sujeto, lo que, con razón aún, sólo se da “a uno”. Con arreglo a estas doctrinas, quedaría excluida *ex definitione* la posibilidad de “percibir” nada psíquico ajeno; más, hasta la percepción de algo psíquico propio resultaría sólo indirectamente posible, a saber, partiendo del objeto de la realidad natural exterior, para definir nuestra vivencia como “correlato” suyo. Es la lógica consecuencia de estas tesis el que no haya una unidad viva y propia del mundo psíquico, ni individual, ni interindividual, pues según ellas solamente

sería idéntico con lo "psíquico" en cada caso aquel resto de lo "dado" que no entra en la construcción del objeto natural y de las acusaciones y leyes del cuerpo, y del cual *eo ipso* no cabe admitir que forme en y por sí mismo un continuo concebible. Es decir, el epifenomenalismo y la finalidad metódica de buscar todo enlace racional de las vivencias psíquicas únicamente poniendo de manifiesto los procesos fisiológicos y físico-químicos correlativos, he aquí la consecuencia natural de semejantes supuestos.

Pero estas teorías sólo muestran en el fondo una cosa: que en la "idea natural del mundo", en la cual "ante todo" estamos íntegramente sumidos en el mundo exterior, sucumbimos con frecuencia a la ilusión de tomar por la vivencia psíquica misma algo que de hecho sólo se nos da como objeto físico. Especialmente a H. Bergson corresponde el mérito de haber mostrado cómo todos nosotros nos inclinamos a introducir una multiplicidad espacial en la multiplicidad, *toto caelo* diversa, del alma <sup>52</sup>. Lo que es, pues, una particular tendencia de la percepción interna a la ilusión, quizá difícilmente vencible, lo convierten estas teorías en la "condición de la experiencia psíquica en general". De este modo son conducidas también estas teorías a ver en el cuerpo y sus alteraciones, en lugar de una condición meramente restrictiva de la percepción de la vida psíquica real, la serie causal unívocamente determinante e independientemente variable de cuya secuencia es "dependiente" el curso mismo de la vida psíquica. Estas consecuencias son el resultado del falso supuesto de que sea "psíquico lo dado en cada caso sólo a uno", o lo que no es identificable a través de una pluralidad de actos de sujetos. Si lo psíquico fuera dado en cada caso "sólo a uno", nunca podría ser comunicable. Aquí se observa que esta teoría dice de lo psíquico en general, lo que de hecho sólo es válido para las sensaciones orgánicas y los sentimientos sensibles <sup>53</sup>. En su desarrollo tiene, por tanto, que desembocar siempre en el sensualismo, es decir, en el imposible intento de reducir la totalidad de las vivencias a "sensaciones" y sus derivados <sup>54</sup>. Es precisamente de todo punto inexacto que no sea identificable una vivencia psíquica en una pluralidad de actos. ¿Es que no podemos sentir "el mismo" dolor moral, el mismo amor, en diversos tiempos,

ya "más", ya "menos", o "acordarnos" varias veces de la misma vivencia, por ejemplo, vivir actualmente y volver a sentir un mismo sentimiento? ¿No decimos con toda universalidad en la psicología que la misma sensación óptica, ya se convierte en un contenido visual o entra en un contenido visual, ya no (como en la ceguera histórica), o ya es "notada", ya no notada, "observada" y no observada? Quien sostiene que es inherente a la esencia de lo psíquico el no poder ser nunca idéntico en una pluralidad de actos, confunde desde luego la esfera de los fenómenos psíquicos con la realidad psíquica; pero confunde además la esfera de los fenómenos en general, es decir, lo dado inmediatamente en cada reino de objetos, con lo psíquico. Es lo que hace también W. Wundt, cuando hace lo psíquico igual a la "experiencia inmediata", lo físico igual a la "experiencia mediata". Pero de hecho hay dentro de la percepción externa y de la percepción interna, y consecuentemente dentro del ser natural como del ser psíquico, tanto el plano de los objetos inmediatos como el de los mediatos <sup>55</sup>.

Pero precisamente porque lo psíquico puede darse también en una pluralidad de actos, puede un mismo algo psíquico darse a diversos individuos. Así como podemos en diversos tiempos de nuestra vida "volver a sentir" la misma vivencia de dolor moral, "acordarnos" de ella, "padecerla", más o menos, también podemos padecerla "unos con otros" como una y la misma. Nunca podemos, sin duda, experimentar la misma sensación de placer o de dolor sensible (localizada en determinadas partes del cuerpo). Estos estados los tiene cada cual para sí y sólo pueden ser "iguales", jamás idénticos. Por el contrario, podemos muy bien dos seres humanos sentir el mismo dolor moral, rigurosamente el mismo, no sólo un dolor "igual"; aun cuando pueda estar diversamente teñido por diversas sensaciones orgánicas. Quien sostiene que lo psíquico sólo a uno es dado en cada caso, jamás podrá hacer comprensible tampoco lo que significan propiamente frases como "un mismo entusiasmo recorrió las filas de los soldados"; "una alegría, un pesar, un arrebato se apoderó de la población", etc. Costumbres, lenguaje, mito, religión, mundo del cuento y la leyenda ¿cómo se quiere compren-

derlos a base de suponer que psíquico es sólo aquello dado "en cada caso a uno"?

Lo dicho muestra que estas teorías confunden lo dado a cada cual de sus vivencias psíquicas (y de las de todos los demás) por el sentido interno, con la existencia y la esencia de lo psíquico en general. Pero este error no sería mayor que el error de querer decir que la naturaleza consiste sólo en la suma de los retazos que entran en la percepción sensible de todos los hombres. Pues de hecho están las cosas aquí exactamente como allí. También en la percepción externa (como intención de actos independiente) aprehendemos toda sección de su esencia sobre el fondo del todo de la "naturaleza"; en todo acto semejante resulta cierta la existencia de la naturaleza como esfera, sin que se necesite de un "razonamiento" o de una "proyección afectiva". Y también aquí está intercalado entre el sujeto del acto de la percepción, que se dirige en derecho y en sus posibilidades al todo de la naturaleza, y su objeto, el cuerpo y la unidad de sus sensaciones (es decir, el "sentido externo"), que se limita a elegir para contenido de la percepción aquello que es de importancia para los posibles modos de conducirse del cuerpo. Y si bien estos "contenidos" son para cada individuo otros distintos —incluso tratándose de los mismos objetos— no dudamos de que es la misma naturaleza una lo que percibimos en estos contenidos <sup>56</sup>.

Es una objeción esencial contra la tesis de que psíquico es lo dado "sólo a uno" la de que, si las razones de esta tesis fueran justas, las mismas razones tendrían que conducir también a la tesis de que asimismo la naturaleza se da "sólo a uno". A esta tesis conduce, en efecto, el "idealismo subjetivo". Con razón se ha objetado contra éste que si su argumentación fuera justa, habría que negar no sólo la existencia del mundo exterior y de la materia, sino exactamente igual la existencia del contenido de conciencia pasado y la existencia de yos ajenos. Solamente la existencia del yo momentáneo del solipsista resulta aquí de inatacable certeza. De hecho nos acercamos a tal solipsista momentáneo exactamente en la medida en que vivimos en nuestro cuerpo. Pero tan importante como es esta conclusión lo es también esta otra: quien niega la perceptibilidad de los yos ajenos y de

sus vivencias tiene que negar con las mismas razones también la perceptibilidad de la materia. No carece a este respecto de interés el ver que en la historia de la filosofía se ha negado la existencia de una naturaleza real muchas más veces que la existencia de un yo ajeno — aun cuando nadie ha negado la perceptibilidad de la naturaleza y casi todos la perceptibilidad de la vida psíquica ajena. Se comprende por el hecho de que *nuestra convicción de la existencia del yo ajeno es más profunda que nuestra convicción de la existencia de la naturaleza y anterior a ésta*.

2. Mas volvámonos ya a la otra parte de los supuestos "comprensibles de suyo" de las dos teorías mencionadas.

¿Cómo voy yo, se pregunta, a poder percibir en otro ser humano otra cosa que su "cuerpo" y sus gestos?

Ahora bien, desde luego muestran consideraciones fenomenológicas muy sensibles que aquí por lo menos no hay absolutamente nada "comprensible de suyo". Es seguro, en efecto, que creemos tener directamente en la risa la alegría, en el llanto la pena y el dolor del prójimo, en su rubor su vergüenza, en sus manos suplicantes su suplicar, en la tierna mirada de sus ojos su amor, en su rechinar de dientes su furia, en su puño amenazante su amenazar, en sus palabras la significación de lo que él menta, etc. Al que me diga que esto no es "percepción", porque no "puede" serlo; y que no "puede" serlo, porque una percepción es sólo "un complejo de sensaciones sensibles" y es seguro que no hay sensación de lo psíquico ajeno — y seguro que menos todavía estímulo—, le ruego que vuelva su atención de teorías tan discutibles a los hechos fenomenológicos. Pero desde el momento en que lo haga ya no es necesario sino que compare los casos mencionados con aquellos donde efectivamente se está ante aquello que, fundándose en sus teorías, se siente inclinado a admitir *a priori* también en los primeros. A saber, un patente razonamiento. Así, por ejemplo, puedo ser obligado por una serie de actos de la persona que hablaba conmigo hace poco, y cuyos sentimientos e intenciones creía percibir, a hacer el razonamiento de que, o la comprendí mal y me engañé, o de que me mintió o simuló. Aquí hago efectivamente razonamientos sobre sus vivencias. De una manera semejante, es decir, haciendo razonamientos a base

de su expresión acerca de sus pensamientos e ideas, puedo eventualmente conducirme asimismo desde luego. Por ejemplo, si tengo que tratar con alguien del que temo que esté loco o chiflado; o cuando temo una simulación, o una intención de engañar, es decir, en general siempre que encuentre *impedido* por cualquier anormalidad mi vivir en percepción interna las mismas vivencias que el otro, o por "razones" precisas, positivas, imputables (en última instancia) a la percepción, me veo forzado - admitir una inadecuación entre la vivencia y la expresión, o un corte (automáticamente condicionado o voluntario) en esta relación simbólica, que es independiente de las particulares vivencias y experiencias de la individualidad<sup>57</sup>. Entonces y sólo entonces empiezo a "razonar". Pero no hay que pasar por alto que las premisas *materiales* de estos razonamientos se construyen sobre simples percepciones tenidas de la persona correspondiente o de otras personas; suponen, pues, tales percepciones inmediatas. Así, por ejemplo, no veo sólo los "ojos" de otro, sino también "que me mira"; incluso "que me mira como si quisiera evitar que vea que me mira". Así percibo incluso que sólo "afecta" sentir lo que no siente en absoluto, que desgarrar el lazo de mí conocido entre sus vivencias y la "expresión natural" de ellas, poniendo otro movimiento expresivo en el lugar donde sus vivencias requerirían un fenómeno de expresión determinado. Así puedo no sólo saber, por ejemplo, que mintió, por la prueba de que tenía que saber lo que dijo de otro modo y de que la cosa resulta de una manera distinta de la que decía, sino que en ciertas circunstancias puedo percibir inmediatamente su mismo mentir, el acto mismo del mentir, por decirlo así. Y puedo decir con sentido a alguien: "usted piensa una cosa y dice otra: usted se expresa mal"; es decir, aprehendo el sentido que menta y que con seguridad no se puede inferir de sus palabras, ya que, si no, no podría yo corregir estas palabras según la "mención" dada para mí ya antes.

Acaso se diga: existen esas diferencias; pero son diferencias, no de la percepción ni del razonar, sino tan sólo entre un razonar simple y primitivo, o un razonar "inconsciente", y un razonar complejo y consciente. Pero dejemos estas ob-

jeciones hechas sólo a favor de una falsa teoría, con las cuales se puede probar todo y nada<sup>58</sup>.

Veamos ahora qué pasa con la afirmación de que no se "puede" "percibir" nada más que "ante todo" los cuerpos ajenos y sus movimientos.

Lo que percibimos en los seres humanos extraños con quienes vivimos no son "ante todo" ni "cuerpos ajenos" (mientras no nos encontremos metidos precisamente en un estudio médico externo), ni "yos" ni "almas" ajenas, sino que son totalidades unitarias que intuimos, sin que el contenido de estas intuiciones esté ante todo "dividido" en las direcciones de la "percepción externa" e "interna". A base de estos grados del darse, podemos movernos secundariamente en la dirección de una u otra percepción. Pero el hecho de que con una unidad del cuerpo individual semejante que nos está "dada" "ante todo", se nos dé en general un posible objeto accesible a una percepción interna y a otra externa, está fundado en la conexión esencial de estos contenidos de la intuición —conexión que está a la base ya incluso de *mi* percepción de mí mismo—, pero no es el fruto de la observación y la intuición practicadas sobre mí mismo. La conexión es válida sin excepción para el ser de formas vivas en general<sup>59</sup>.

Pero los "fenómenos" que se presentan en esta unidad del cuerpo individual son "ante todo" no menos indiferentes desde el punto de vista psicofísico que esta misma unidad. ¡Ya se les puede dividir por el análisis, por ejemplo, en unidades de puras cualidades cromáticas, líneas y unidades de forma, unidades de cambio, de movimiento y de alteración! Con todo, es toda "unidad de expresión" de estos grados del fenómeno una unidad que está coordinada al todo como *todo* individual de esta unidad de forma viva. En este grado *carece* todavía semejante unidad fenoménica de toda función simbólica, ya sea de la unidad del cuerpo dada en la percepción externa —y de las partes de esta unidad—, ya sea de la unidad del yo y de las vivencias del individuo correspondiente coordinada a la percepción interna— y de las partes de este individuo. Ahora bien, los "fenómenos" de este grado entran en muy diversas *formaciones unitarias* y estructuras de ellos, según que adquieran la función de



simbolizar (en el acto de la percepción externa) el cuerpo del individuo (y la serie de sus variaciones en relación a la variación de otros cuerpos circundantes) o de simbolizar (en el acto de la percepción interna) el yo del individuo (y la serie de sus variaciones frente a la variación de los otros circundantes). Así, es únicamente en estas diversas direcciones de la percepción —y según que tenga lugar la una o la otra— donde se da una formación unitaria de las mismas sucesiones de estímulos como un fenómeno en el que entra en nuestra percepción el cuerpo del individuo extraño (o como un fenómeno que es una consecuencia intuitiva de impresiones del mundo en torno); pero otra formación unitaria de las mismas sucesiones de estímulos como un fenómeno en el que entra en nuestra percepción el yo del individuo extraño, o como un fenómeno que es la consecuencia intuitiva expresiva del mundo interior. Precisamente por esto excluyen leyes esenciales que la unidad de un “fenómeno” (por ejemplo, una sonrisa, una “mirada” amenazadora, o bondadosa, o tierna) se descomponga jamás en una suma, por grande que sea, de fenómenos cuyos miembros siguieran siendo unidades idénticas a las de una unidad fenoménica en la que percibiésemos el cuerpo o una unidad de impresiones procedentes del mundo físico en torno. Si paso a la actitud de la percepción externa, con arreglo a las unidades fenoménicas en ella dadas para mí que pueden llegar a ser *aspectos* con que ver incluso las partes más pequeñas del cuerpo del individuo, jamás encontraré en ninguno de los posibles enlaces de estas unidades la unidad de la “sonrisa”, o del “ruego” o del “gesto amenazador”, etc. Y así no es ni será nunca una cualidad de rojo que esté ante mi vista como pintura de la superficie corpórea de una mejilla la unidad del “rubor” en cuyo rojo “termina”, por decirlo así, un sentimiento de vergüenza sentido también por mí. En esta rojez de la mejilla puede el mismo fenómeno primario de la cualidad de rojo indicar igualmente bien “calor”, “rojo de ira”, “rojo orgiástico” y el reflejo rojo de un farol.

Quizá por aquí comprendamos un poco mejor aquel presunto ser “comprensible de suyo” del no poder “percibir” sino “sólo cuerpos ajenos”. Se empieza por hacer de los co-

lores, sonidos, formas, etc., “sensaciones”, mientras que son “cualidades” que se presentan en compañía de sensaciones; se hace, lo que es todavía más, de la “percepción”, que no construye sobre “sensaciones”, sino sobre estos complejos de cualidades (nunca “consiste” en ellos), “complejos de sensaciones”; y se olvida que, con arreglo a esta manera de concebir la “percepción”, en su doble error, se podría “percibir” “cuerpos” tan *poco* como, por ejemplo, “yos”, y si se cree poder “percibirlos”, a pesar de estos supuestos, el resultado es esta singular conclusión: se puede “percibir” cuerpos ajenos, pero no yos ajenos. Una suma en parte de hechos falsos, unida a una *quaternio terminorum*, conduce a este resultado.

Pudiera por ello sernos indiferente *aquí* la teoría de la percepción a que se rinda homenaje. Quien piense que el contenido de la “percepción” es un complejo de sensaciones y derivados de ellas, por ejemplo, huellas de sensaciones anteriores excitadas en la memoria, que no se imagine poder “percibir” un cuerpo ajeno. Quien piense que la “percepción” implica siempre un juicio, que se percate de que entonces también se puede pronunciar este singular juicio “inmediato”: que el otro experimenta vergüenza; si se dice que encierra un “razonamiento”, bien que “inconsciente”, concédanse también en la percepción de la psique ajena semejantes “razonamientos inconscientes”<sup>66</sup>. La necesidad de que lleguen a mi cuerpo estímulos físicos, químicos, etc., que partan del cuerpo del prójimo, no requiere en modo alguno la necesidad de que se me dé también un cuerpo ajeno, o de que se me “den” conscientemente fenómenos sensoriales aislados correspondientes a estas unidades de estímulos —sonidos, colores, olores, etc.— antes de que se me dé, v. gr., una “expresión de amistad”, etc. Siempre y en todas partes nos son “dadas” y lo son también al animal y al primitivo, primariamente *estructuras totales*, y fenómenos sensoriales sólo en la medida en que funcionan como fundamento de estas estructuras, en que pueden tomar sobre sí, además, funciones significativas y simbólicas de estas totalidades,

NOTAS A LA SECCIÓN C.

1 TH. LIPPS, *Das Bewusstsein von fremden Ichen (La conciencia de los yos ajenos)*.

2 W. DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu)*.

3 E. BECHER, *Ueber Natur- und Kulturwissenschaften (Sobre las ciencias naturales y culturales)*, 1922.

4 E. SPRANGER, *Ueber Lebensformen (Sobre las formas de vida)*, 2ª ed.

5 Muy claramente resalta así, por ejemplo, en O. Spengler, quien debido a su supuesto de la completa vinculación del espíritu cognoscente al "alma de la cultura", por ende también de la esfera a que alcanza la comprensión por parte del espíritu, se hace incapaz de mostrar cómo él mismo, miembro del círculo de la cultura occidental más reciente, puede comprender los otros círculos de cultura que pretende "comprender". Cf. *Der Untergang des Abendlandes (La decadencia de Occidente)*, tomo II, p. 25 ss.

6 HANS DRIEGH, *Philosophie des Organischen (Filosofía del mundo orgánico)*, 2ª ed. V. la Conclusión.

7 Muchas buenas y certeras indicaciones sobre este punto las hace recientemente K. KOFFKA, *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung (Las bases de la evolución psíquica)*, 1921.

8 Algunas indicaciones muy buenas en H. HARTMANN, *Metaphysik der Erkenntnis (Metafísica del Conocimiento)*.

9 Lo muy fundamental de nuestra cuestión para una "Sociología del conocimiento" tratará de mostrarlo, en mis contribuciones, el libro colectivo *Ueber Soziologie der Erkenntnis (Sobre la sociología del conocimiento)*, que proyecta editar por el *Forschungsinstitut für Sozialwissenschaften (Instituto de investigación de las ciencias sociales)*, de Colonia.

10 V. la segunda parte.

11 Esta certera distinción la trae H. L. STOLTENBERG, v. *Soziopsychologie (Psicología social)*, primera parte, 1914.

12 La observación interna es también una interrupción artificial del curso de la vida, es decir, una conducta ante el presente de las vivencias "igual que si" éste estuviese ya acabado y hubiese pasado.

13 Cf. a este respecto también el trabajo de Koffka antes citado.

14 Si se piensa a Dios como persona, el saber de esta persona no es tampoco concebible como saber de algo objetivo, sino sólo como *cogitare, velle, amare "in Deo"*, es decir, como coejecución de la vida divina y un "oír" su palabra, por medio de la cual El mismo atestigua antes que por medio de nada su existencia como persona.

15 El comprenderse a sí mismo —originariamente el supuesto para que una persona pueda dar a comprender a otra (haciéndose perceptible y dejándose aprehender) lo que ella es, piensa, quiere, ama, etc.— está ligado incluso en alta medida a la técnica del silencio. De aquí el "*sanctum silentium*" en tantas comunidades religiosas y metafísicas (budistas, monacato cristiano, cuáqueros, etc.). Cf. a este respecto el bello estudio de Odo Casel, O. S. B., sobre el "*sanctum silentium*" dentro de los misterios antiguos (tesis doctoral de Bonn).

16 V. E. BECHER, *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften* (Ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza), p. 283 y s.

17 H. MÜNSTERBERG, *Grundzüge der Psychologie* (Principios de Psicología), primera parte.

18 V. A. RIEHL, *Kritizismus* (Crítica); tomo II, cf. la crítica de O. Külpe en su libro *Die Realisierung* (La realización), tomo II.

19 H. COHEN, *Ethik des reinen Willens* (Ética de la voluntad pura).

20 En la medida exactamente en que a todo ser valioso de algo es por necesidad "inherente" la existencia del mismo algo.

21 Así ha formulado felizmente esta idea mía J. PLENKE, V. su *Ueber christlichen Sozialismus* (Sobre el socialismo cristiano).

22 Los criterios esenciales del "acto religioso", es decir, las notas con la presencia de las cuales el amor, el temor, la gratitud tienen carácter "religioso", los he expuesto detalladamente en *Vom Ewigen im Menschen* (De lo eterno en el hombre), tomo I.

23 Una descripción concreta de estas relaciones entre Iglesias, sectas y demás dentro de los grupos cristianos la ha hecho de un modo excelente E. TROELTSCH en sus *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Doctrinas sociales de las iglesias y grupos cristianos).

24 Con toda claridad está encarnada también históricamente esta conexión esencial en Demócrito, Epicuro, Lucrecio Caro, que reducen naturaleza y sociedad a la fuerza y el choque de elementos últimos —e igualmente en T. Hobbes.

25 La imposibilidad de que el impulso y la idea de la expiación, necesarios a la constitución de la idea de la pena, se deriven en ningún modo del simpatizar de un tercero con el impulso de venganza del perjudicado contra derecho, la he mostrado en el *Formalismus in der Ethik* (Formalismo en la Ética). Cf. también mi ensayo sobre *Reue und Wiedergeburt* (Arrepentimiento y regeneración) en *Vom Ewigen im Menschen*, tomo I.

26 El "extraño" puede ser definido (en cuanto fenómeno) justamente como el ser humano en relación al cual ya no es posible sentir originariamente con él las mismas vivencias, hechas patentes

directamente (o sea, sin "interpretación", "reflexión", "razonamiento") en su expresión (traje, indumento). Esta "inseguridad" frente a él (que a la comunidad natural se la depara ya el dialecto extraño) es lo que hace —en tanto el espíritu y el sentimiento están preponderantemente vinculados a la comunidad— se le sienta tan fácilmente como enemigo, en todo caso como el "otro" respecto a la comunidad, es decir, como un tal que ya no participa en el "mundo sensible" rigurosamente idéntico de la comunidad correspondiente.

27 Ya se ha dicho que ni el concepto del impulso de dirección específica (tendencia preempírica) ni tampoco el del instinto de dirección específica (saber vital preempírico), presuponen en modo alguno las llamadas "representaciones innatas".

Cf. respecto de esta cuestión S. FREUD, *Ichanalyse und Messen psychologie* (Análisis del yo y psicología de las masas), que niega un impulso social general.

29 Lipps reduce a una creencia ciega también la existencia de la vida psíquica pasada, de la que igualmente sólo nos es "dada" una imagen interpretada como "recuerdo", así como el admitir la existencia de un mundo exterior. Esto es por lo menos consecuente. Lipps consigue con ello que la existencia del yo ajeno no sea siquiera menos cierta ni de otro modo que la existencia de la vida psíquica pasada y del mundo exterior.

30 GHINN, M. W., *The mental development of a child* (El desarrollo mental de un niño), P. Univ. of Calif. Stud. vol. 1-4.

31 B. ERDMANN, *Reproduktionspsychologie* (Psicología de la reproducción).

32 Cf. a este respecto también las acertadas consideraciones de Koffka, l.c., p. 224-248, "sobre el mundo de los niños".

33 Becher a este respecto sólo con que haya animación de lo extraño en un caso particular, hay animación de lo extraño en general. Es indiscutible. Pero lo decisivo es que la aprehensión de un movimiento de una peculiaridad corporal como "expresión" presupone ya admitir que el organismo como un *todo* está animado, y que la existencia de una cualidad especial (placer, etc.) sólo puede concluirse cuando están previamente dados tanto el real estar animado cuanto la relación específica entre la vivencia y la cualidad expresiva.

24 La demostración de que no hay aquí ninguna *quaternio terminorum*, intentada por E. Becher (l. c.), no nos parece lograda. No se trata de cómo llegamos a admitir distintas vivencias que se limitan a no ser las nuestras, sino de cómo llegamos a admitir un yo ajeno, que no tiene "nuestras" vivencias por la razón de que son sus vivencias, es decir, del yo ajeno. El ser yo ajeno nos es dado antes de las distintas vivencias de este yo. El paso del yo propio al ajeno es un paso totalmente diverso del paso de un yo ajeno dado a otro, segundo, a un tercero, etc.

35 Pienso mostrar en otro lugar qué erróneamente interpreta los hechos de la vida la "teoría de la proyección afectiva" que va mano a mano con la biología mecanicista desde Descartes. Apenas hay a la

sazón una tarea más importante para la filosofía que la de dar una base fenomenológica al conocimiento de la vida y con ella a la biología, lo que en derecho le corresponde dentro de la teoría del conocimiento con igual independencia respecto de la química y física que de la psicología.

36 Además: ¿cómo se quiere *definir* con más precisión el "sentimiento de la vida", suponiendo que el fenómeno de la "vida" descansa únicamente en una proyección afectiva y no siendo lícito orientarse en un fenómeno vital previamente dado?

37 Pero una vez reconocida esta ilusión, sería el solipsismo la única consecuencia lógica.

38 Finalmente tenemos que admitir que a todas las unidades de sentido "racionales" que encontramos expresas en "una materia" cualquiera son inherentes actos determinados esencialmente, y a estos actos un centro personal que imprimió a la materia tal "sentido".

39 Respecto al concreto de la "persona" véase mi tratado *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, segunda parte, l. c.

40 Cf. a este respecto mi artículo sobre *Idole der inneren Wahrnehmung* (*Idolos de la percepción interna*), primera parte, e igualmente H. Bergson, *Introduction à la métaphysique*.

41 La "percepción interna" es como *dirección de acto* distinta de la "percepción externa" (en cuya *esencia* no entra todavía el producirse por medio de funciones de los sentidos, mucho menos de los órganos de éstos). Esta distinción no tiene, como se comprende de suyo, nada que ver con lo que para un individuo dado está "dentro" y "fuera". A la aprehensión de lo psíquico es "inherente" esencialmente "percepción interna", siendo del todo indiferente que el percipiente se perciba a "sí mismo" o perciba a otro. Cf. sobre estos conceptos también el artículo sobre *Idole der inneren Wahrnehmung* en *Vom Umsturz der Werte* (*Del derrocamiento de los valores*), 2ª ed.

42 ¡Cierto! "Referido al yo" de un modo puramente formal está también en este darse el "pensamiento", pues esto entra en su esencia. Pero este "yo" es sólo un valor local en la forma múltiple y la forma unitaria de la conciencia, nada vivido —mucho menos el "yo propio", que sólo puede darse en oposición relativamente a uno "ajeno", a "otro".

43 En este hecho descansa el que una *plena* comprensión de la historia de la vida espiritual de un pueblo (o de una comunidad religiosa) en último término sólo sea posible al que pertenece al grupo y ha pasado por su "tradición". A reconocerlo así llega también Lamprecht en su artículo *Kulturpolitik* (*Política cultural*) (v. *Deutsche Revue* (*Revista Alemana*), diciembre 1912).

44 Este primitivismo vuelve a ser vigente actualmente en los fenómenos de psicología de las masas, de los que sería fácil mostrar encierran muchas cosas que en el individuo habría que considerar como "patológicas". Es posible, por ejemplo, encontrar en los procesos psíquicos de las masas toda una serie de fenómenos característicos de la histeria.

45 Sólo dentro de la exposición total de la teoría general del

conocimiento tomada aquí por base se puede mostrar que tampoco en la percepción externa determina nunca el estímulo la naturaleza de lo percibido, sino sólo el que se perciba esta naturaleza y no otra, y que esto mismo es válido para la relación del recordar con la reproducción y la asociación.

46 Véase a este respecto la teoría del arte de K. Fiedler, en especial su obra *Ursprung der Kunsttätigkeit* (*Origen de la actividad artística*).

47 Si se entiende este paralelismo como una relación de dependencia recíproca y unívoca entre cada cambio psíquico y cada cambio físico, habría que admitir también fenómenos "psíquicos" concomitantes de las ondas de aire y de luz que causan mi audición y visión de B. fenómenos que, naturalmente, habrían sido inventados sólo para favorecer la hipótesis. También implicaría admitir tal admitir además una acción psíquica a distancia, como ya Sigwart (*Logik*, II) hace resaltar con razón. Muchas indicaciones acertadas también en K. Oesterreich, en su libro sobre los fenómenos ocultos.

48 La teoría del alma y el cuerpo aquí muy vagamente esbozada sólo resultará plenamente inteligible con el segundo tomo de una *Metafísica* cuya publicación iniciará en breve.

49 Exactamente la misma situación de hecho existe también en la percepción externa. Es un error pensar que su objeto, la naturaleza, tiene una relación de dependencia con el cuerpo esencialmente distinta que el curso de los procesos psíquicos. En todos los fenómenos de la naturaleza hay más bien y de igual modo un momento ónticamente dependiente del cuerpo y otro independiente.

50 Sobre el concepto de los "sentimientos sensibles" véase mi tratado *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, segunda parte, l. c.

51 Esta "imagen" no es, como de suyo se comprende, ningún "objeto" real particular, sino sólo un "aspecto" limitado de las vivencias ajenas.

52 H. BERGSON, *Les données immédiates de la conscience*, París, Alcan.

53 Prescindo de que es completamente erróneo aceptar que basta el principio de identidad como fundamento de la reducción mecánica de los fenómenos —como piensa Münsterberg; pero "el mismo" sonido puede de hecho ser percibido, imaginado, recordado; igualmente, ser sentido por una pluralidad de sujetos sin que sea necesario definirlo como movimiento— sólo en gracia a la identificación. Sobre las reales razones que llevan a la reducción mecánica de los fenómenos naturales diré lo esencial en otro lugar.

54 Muy bien se concibe por ende que Münsterberg adjudique a la psicología la misión de "transformar" todos los fenómenos psíquicos, incluso la "voluntad", en "sensaciones": yo soy incapaz de entender este término de "transformar".

55 Cosa análoga expone últimamente también O. KÜLPE en su libro *Die Realisierung*. Cf. a este respecto en mi artículo sobre *Idole der inneren Wahrnehmung*, primera parte, la observación referente al artículo de E. Husserl en *Logos*. Cf. además el relevante examen

de la cuestión en M. GEIGER, *Vom Unbewussten, ein Fragment (De lo inconsciente, un fragmento)* (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Anuario de Filosofía e investigación fenomenológica*).

55 No se habla aquí aún de la específica manera de “darse la realidad”, que en nuestra opinión no tiene nada que ver con la cuestión de la existencia de esferas y que consiste exclusivamente en una “resistencia” a nuestra conducta volitiva.

57 Cf. ahora lo expuesto por Koffka, l.c., sobre la relación entre “vivencia y expresión”. También Koffka niega un enlace meramente “adquirido”.

58 El origen psicológico de esta “teoría” es fácil de mostrar. Se nos presenta —vista históricamente— como miembro del grupo de las teorías específicas de la Ilustración (teoría del contrato para el Estado, teoría de la convención para el lenguaje, etc.), todas las cuales juzgan la “sociedad” primitiva por analogía con una “sociedad” “artificial”, en la que la desconfianza se ha hecho una actitud constante. Cf. *Ressentiment (Resentimiento)*, l.c.

Obsérvese asimismo: también razonamos frecuentemente acerca de nuestras propias vivencias Así, cuando decimos “qué tipo de hombre soy yo, para hacer esto”; o cuando queremos aclararnos a nosotros mismos un estado de ánimo que es incomprensible en nuestra situación, etc.

59 Esto es válido también para los animales inferiores; se puede explicar los movimientos de un gusano cortado que se enrosca de un modo exclusivamente “mecánico” y reirse en cuanto fisiólogo (como hace Jacques Loeb) de hablar de que el gusano se “enrosca” de “dolor” (pues las partes privadas de la cabeza se enrosca igualmente). Sacar sobre la base de la posibilidad de esta explicación causal mecánica la conclusión de que este movimiento no es simultáneamente un fenómeno de expresión de un dolor (pues el gusano no siente ningún dolor allí donde falta la cabeza) es naturalmente de todo punto insensato. La conclusión es tan insensata como sería la de que el rubor de una persona no puede ser una “expresión” de vergüenza puesto que hay un aflujo de sangre a las mejillas explicable (con seguridad) mecánicamente. ¿Qué tendrán, pues, que ver funciones simbólicas como son los fenómenos de la expresión, con una explicación causal-mecánica?

60 El sensualismo puede ser muy ingenuo. Hume se admira de que los hombres se odien y combatan sólo por ser “amarillos”, “negros” o “blancos”. ¡Así entiende el odio racial y las luchas de razas! Nosotros, por el contrario, nos permitimos admitir que los americanos no odian a los negros por ser “negros”, pues no se ha demostrado hasta ahora que los americanos odian también las telas y las ropas negras, sino que en el color negro de los hombres olfatean al negro (V. la *Historia de Inglaterra*, de HUME).

## ÍNDICE

	PÁG.
Prólogo a la tercera edición . . . . .	7
Prólogo a la segunda edición . . . . .	9
Advertencia sobre la colocación de las anotaciones . .	18
A. LA SIMPATÍA . . . . .	21
I. La llamada ética de la simpatía . . . . .	21
II. Distinciones entre los fenómenos de “simpatía” . . . . .	24
III. Teorías genéticas de la simpatía . . . . .	53
IV. Las teorías metafísicas . . . . .	75
1. Teoría de Schopenhauer . . . . .	76
2. El alcance de las teorías metafísicas en general . . . . .	80
3. El amor y las interpretaciones metafísico-monistas . . . . .	95
4. La unificación afectiva y la metafísica . . . . .	100
5. La unidad de la vida . . . . .	103
V. La unificación afectiva cósmica en las grandes formas históricas del espíritu . . . . .	106
VI. Las leyes de fundamentación de la simpatía . . . . .	127
A) La unificación afectiva es fundamento del sentir lo mismo que otro . . . . .	128

B) El sentir lo mismo que otro es fundamento de la simpatía . . . . .	130
C) La simpatía es fundamento del amor al hombre ( <i>humanitas</i> ) . . . . .	130
D) El amor al hombre es fundamento del amor acosmístico a la persona y a Dios . . . . .	132
VII. La cooperación de las funciones simpatéticas (unificación afectiva, sentir lo mismo que otro, simpatía, amor al hombre, amor acosmístico a la persona) . . . . .	136
VIII. Origen y desarrollo filogenéticos de la simpatía . . . . .	169
IX. La compasión y la congratulación y los modos de sus variedades . . . . .	175
X. Sobre el valor ético de la simpatía . . . . .	177
XI. Relación del amor con la simpatía . . . . .	178
<i>Notas a la sección A</i> . . . . .	185
B. EL AMOR Y EL ODIO . . . . .	199
I. Para la fenomenología del amor y el odio . . . . .	201
1. Lo que son . . . . .	201
2. Rasgos fenomenológicos positivos . . . . .	207
II. Los valores fundamentales del amor y el "amor al bien" . . . . .	218
III. El amor y la persona . . . . .	222
IV. Las formas, los modos y las especies del amor y del odio . . . . .	225
V. Los límites de las teorías naturalistas del amor . . . . .	231
VI. Crítica de la teoría naturalista y principios de una teoría edificada sobre los fenómenos . . . . .	236
1. El amor y el impulso . . . . .	236

2. Los hechos de la perspectiva de intereses . . . . .	247
3. El problema de la "transmisión" . . . . .	251
4. La extensión por igual del amor y del odio . . . . .	255
5. Sobre la ontogenia de Freud . . . . .	256
<i>Notas a la sección B</i> . . . . .	273
C. DEL YO AJENO . . . . .	280
I. Significación y orden de los problemas . . . . .	283
II. La evidencia del tú en general . . . . .	307
III. La percepción del prójimo . . . . .	312
<i>Notas a la sección C</i> . . . . .	343