

que sais-je?

EN LENGUA CASTELLANA

==== N.º 89 =====

LOS SENTIMIENTOS

POR

JEAN MAISONNEUVE

*Profesor en la Facultad de Letras
y Ciencias Humanas de París-Nanterre*

¿qué sé? 

oikos-tau, s. a. - ediciones

APARTADO 5347 - BARCELONA

VILASSAR DE MAR - BARCELONA - ESPAÑA

Traducción de Alexandre Ferrer

Primera edición en lengua castellana 1973

Título original de la obra:

«LES SENTIMENTS»

par Jean Maisonneuve

Copyright © Presses Universitaires de France 1973

inventario
BC 2021

BIBLIOTECA CENTRAL
U. N. A. M.

ISBN 84-281-0224-4

Depósito Legal: B-50.378-1972

© oikos-tau, s. a. - ediciones

Derechos reservados para todos los países de habla castellana

Printed in Spain - Impreso en España

Industrias Gráficas García

Montserrat, 12-14 - Vilassar de Mar (Barcelona-España)

BC - 352270

PRIMERA PARTE

¿QUÉ ES UN SENTIMIENTO?

INTRODUCCIÓN

El sentido general. — La palabra «sentimiento» es de uso totalmente corriente; no forma parte de la jerga exclusivamente filosófica, ignorada o escarnecida por el hombre de la calle. Su significado parece bien establecido: designa aquellos estados íntimos, a menudo intensos, pero difícilmente explicables, que toda persona se ve llevada a experimentar según las circunstancias de la vida. El amor, los celos, una pesadumbre, un gozo, una fugaz impresión o cualquier emoción, serán calificados sin vacilar como «sentimientos».

Si se reflexiona sobre ello, se observará que la dificultad en precisar el sentido general de este término procede en primer lugar de este uso tan extendido. Porque «sentimiento» puede designar no sólo unos estados simples o complejos contando con el amor o el odio como centro, sino también ciertas opiniones personales con respecto a tal o cual asunto: tengo el *pre-sentimiento*, suele decirse, de que tal doctrina es buena o mala, de que tal interlocutor se equivoca o tiene razón. El sentimiento designa en tal caso una actitud individual frente a problemas que no son ya específicamente «sentimentales», sino intelectuales, prácticos, sociales o morales.

¿No hay, sin embargo, un rasgo común en estos diferentes usos? Así es, ya que se trata siempre de estados o de criterios inmediatos y personales; los conocimientos y las creencias a los que extendemos el nombre de sentimientos son precisamente aquellos que no justificamos, o no todavía, con argumentos racionales y objetivos; los adoptamos o rechazamos

mediante una especie de atracción o de repugnancia espontáneas. Están, pues, íntimamente confundidos con nuestras disposiciones interiores, que designamos más propiamente como «nuestros sentimientos».

Se demuestra, pues, que el sentido de este término, aunque bastante mal definido, no implica ningún grave equívoco; presenta en todo caso un matiz subjetivo y espontáneo, que viene a ser su cualidad específica. El sentimiento se opone con ello a otros conceptos comunes, tales como la «razón» o la «voluntad»; muchas veces el sentido común antepone el «sentimental» al hombre «razonador», es decir, a aquel que reflexiona y discute, que cultiva la objetividad; lo opone también al hombre enérgico, capaz de reprimir el impulso de sus sentimientos y de actuar «fríamente».

Estas discusiones del sentido general quedan muy imperfectas y dejan pendientes numerosos problemas, como por ejemplo la influencia del sentimiento sobre la voluntad, o también esta especie de lógica sentimental que se manifiesta en ciertas justificaciones pasionales.

El significado y alcance del término «sentimiento» exige, así, unas puntualizaciones que sólo pueden ser facilitadas por una psicología muy matizada. Pues no se trata solamente de distinguir los fenómenos sentimentales de los psíquicos, sino de captar los vínculos existentes entre ambos. Además, conviene decidir si la palabra «sentimiento» tiene que extenderse a todos los estados corrientemente denominados «sentimentales»; quizás habría que establecer, sobre todo, ciertas distinciones entre unos estados tan simples como el placer y el dolor, y otros fenómenos más complejos. En una palabra: la definición del término «sentimiento» puede conducirnos a restringir su empleo. Finalmente, tampoco es seguro que el sentimiento pertenezca en exclusiva al estudio psicológico; puede demostrar alcances axiológicos y metafísicos en la medida en que nos permita determinar ciertos valores y ciertos órdenes. Conviene, pues, considerar el enfoque que nos proponen los filósofos, y ver si sus análisis disipan esas incertidumbres.

La noción de sentimiento en la filosofía. — El término «sentimiento» aparece en la filosofía francesa durante el siglo XVII con los cartesianos; el término, pero no la noción, dado que el sentimiento designa una realidad tan antigua como el mismo corazón humano. Frecuentemente al siglo XVII se le ha llamado el siglo de la Razón; pero es también el del sentimiento, pues las principales nociones de semejante fe-

nómeno psíquico fueron elaborándose a partir de dicha época. Descartes denominó generalmente como sentimientos a determinados estados mentales relacionados con las necesidades del organismo: el hambre, la sed, el dolor; confusos y pasivos, estos estados se integran en la categoría general de aquellas «pasiones» a las que consagró un Tratado en 1649; las pasiones quedan siempre vinculadas a ciertos trastornos fisiológicos, que interpreta la ingeniosa teoría de los «espíritus animales».

Pascal utiliza muy raramente en sus *Pensamientos* el término «sentimiento»; pero cuando habla del «corazón», del «instinto», o incluso de la «experiencia», se refiere siempre al mismo concepto. Pascal opone el sentimiento a la razón con un intento laudatorio radicalmente contrario al espíritu cartesiano; como facultad de abstracción y de construcción, la razón sólo concierne según él a un orden de conocimientos secundarios y artificiales; únicamente el sentimiento ofrece una visión inmediata y natural, una intuición que nos pone en contacto con la realidad profunda; nos permite captar los «principios de las cosas» y determinados valores frente a los cuales la razón se demuestra totalmente ineficaz. El sentimiento se convierte en verdadera clave del amor, la fe o la esperanza, de todo aquello que, resumiendo, se experimenta y es objeto de una certeza inmediata; nada tiene que ver con las pruebas demostrativas, con aquel «espíritu de geometría» tan burdo comparado con el espíritu de sutileza. Así, para Pascal el sentimiento no se reduce, como en Descartes, a un simple estado psicológico pasivo y relacionado con el cuerpo, sino que es una función, un *acto espiritual* captador de valores.

Malebranche, discípulo de Descartes, considera mucho menos favorablemente al sentimiento; quizá fue él quien confirió al término «sentimiento» la fundamental tonalidad que sigue conservando aún en nuestros días, oponiendo el *sentimiento* como impresión confusa, psicofísica e individual, a la *idea* considerada como percepción neta, puramente intelectual y dotada de un valor objetivo: «¡Qué enorme diferencia existe —escribía en 1688 en sus *Entretiens métaphysiques*— entre el resplandor de nuestras ideas y las tinieblas de nuestros sentimientos!».

Malebranche insistió incesantemente sobre el irracional y oscuro cariz de nuestros sentimientos: nos «afectan», pero no nos «iluminan»; y ello es verdad no solamente en el caso de los sentimientos o sensaciones físicas como el placer o el dolor, que tienen su papel utilitario al adaptarnos a nuestro medio, sino también en lo que se refiere a sentimientos supe-

riores como el amor, que «nos hace desear el infinito» pero es incapaz de darnos a conocer su verdadero objetivo: Dios, sin la ayuda de la razón.

El mayor mérito de Malebranche consiste en haber puesto de relieve el carácter irreductiblemente subjetivo del sentimiento, y en haber demostrado su importancia en el concepto de sujeto y de individuo; el sentimiento está en la raíz de toda conciencia, está presente en todos nuestros pensamientos: «Sentimos siempre algún interés, incluso en las más abstractas de las verdades, que son *nuestras* por decirlo así según nuestro conocimiento». Por sí solo el sentimiento nos confiere aquella consistencia psicológica sin la cual no seríamos más que sombras; ni nuestra misma voluntad puede nada contra ciertos sentimientos fundamentales, ya que «es imposible no sentir ni amar su placer».

Valiosos datos que deberá tener en cuenta cualquier ulterior psicología de los sentimientos.

Pascal y Malebranche no estaban de acuerdo sobre el valor espiritual del sentimiento, pero ambos le reconocían una naturaleza específica, irreductible frente a la inteligencia. No ocurre así con Leibniz: el término «sentimiento» no designa exactamente los estados afectivos, las pasiones ni el impulso amoroso, sino, de un modo muy general, la *conciencia confusa* que adquirimos de los objetos o de los valores. Damos con ello con una de las fuentes de esta acepción conservada hasta nuestros días: sentimiento en el sentido de opción vaga, pero inmediata.

Así, para Leibniz no existe ninguna diferencia de naturaleza entre el conocimiento por medio del sentimiento o a través de la idea; todo es asunto de graduación, «todo sentimiento es la confusa percepción de una verdad». Los valores de orden estético, moral o religioso, que nuestros sentimientos nos permiten captar «instintivamente», sólo son irracionales en apariencia; una inteligencia infinita sabría dar razón de ello. De tal modo, el sentimiento no es nunca en absoluto un aspecto diferente del psiquismo, sino que existe en continuidad con la inteligencia y tiende hacia ella lo mismo que el alma deriva hacia el día.

Es así como, a partir del siglo XVII, se señalan tres corrientes o conceptos sobre el sentimiento.

1.º Una corriente *metafísica*, en la que el sentimiento aparece como una intuición capaz de captar los valores espirituales, y que se relaciona con Pascal.

2.º Una corriente *psicofisiológica*, que concibe el sentimiento como un fenómeno irracional, revelador de la reacción del sujeto a su medio y siempre acompañada de modificaciones corporales, todo ello atribuible a Malebranche.

3.º Una corriente *intelectualista* tendente a interpretar el sentimiento como una confusa forma de inteligencia, y debida a Leibniz.

Es chocante constatar el hecho de que, entre el siglo XVII y las postrimerías del XIX, es decir, antes del advenimiento de una psicología con pretensiones científicas, ningún progreso decisivo llegó a registrarse en el estudio de los sentimientos. Durante casi dos siglos y a pesar de una prácticamente universal fiebre consagrada primeramente a la «sensibilidad», luego a la «pasión» y más tarde al «sentimentalismo», hubo mucho menos empeño en aclarar la naturaleza del sentimiento que en exaltar sus méritos. Pueden encontrarse en las obras de Shaftesbury, de Mandeville, de Vauvenargues y de Rousseau, en el siglo XVIII, ciertos valiosos análisis consagrados al amor propio, a la simpatía o al sentimiento moral: lo mismo ocurre durante el siglo XIX con la piedad de Schopenhauer y la angustia de Kierkegaard, que aportan una notable contribución a la psicología de los sentimientos. Pero, para todos estos autores, se trataba mucho menos de considerar la afectividad en su conjunto que de profundizar en tal o cual sentimiento particular que ellos juzgaron como fundamental.

No obstante, un intento de síntesis psicológica fue emprendido por ciertos autores, particularmente por Laromiguière, que culminó con Victor Cousin a una clasificación de las «facultades del alma»: sensibilidad, voluntad, inteligencia. Esta división tripartita, popularizada por los manuales de enseñanza, padece el grave inconveniente de mutilar la realidad psíquica al implicar una ilusoria autonomía de las tres facultades.

Una vez admitido el papel que los sentimientos juegan en nuestra vida mental y en nuestro comportamiento, los problemas reales que se planteaban no consistían ya en clasificar, sino en precisar y profundizar los estudios previamente proporcionados por Malebranche y Laromiguière. Se trataba ante todo de distinguir entre los sentimientos diferentes formas y distintos grados de complejidad, determinando con preferencia la parte de las influencias orgánicas; también de destacar seguidamente los poderes de los sentimientos y sus repercusiones sobre la totalidad de la vida psíquica; y,

finalmente, desde un nada desdeñable punto de vista propiamente terminológico, se pretendía encajar el término sentimiento en la esfera más general de la sensibilidad.

Este era el programa a cumplir en los inicios de nuestro siglo, en el momento en que Ribot publicó su célebre *Psychologie des sentiments* (1896). Pero podremos observar cómo, a pesar de ser consciente de la importancia de los problemas planteados por la afectividad, la psicología precontemporánea no ha sido capaz de aportar ninguna teoría decisiva y realmente coherente, ni de romper las incertidumbres que envuelven, como una especie de halo, el término «sentimiento».

CAPÍTULO PRIMERO

LOS SENTIMIENTOS Y LA VIDA AFECTIVA

I. — Los problemas de la afectividad

Desde el punto de vista terminológico, en los comienzos de la psicología contemporánea se registra una frecuente asimilación de las palabras sentimientos, emociones, afecciones, estados afectivos. Se define lo «afectivo» sobre todo por su oposición a lo «representativo» y a lo «voluntario»; designa el estado interno del *yo*, con sus matices agradables o desagradables; es subjetivo y pasivo.

La acepción que Ribot concede al sentimiento es considerablemente amplia y abarca por completo la esfera de la afectividad. Los fenómenos son estudiados por orden de creciente complejidad: placeres y dolores sensibles, y luego morales; emociones, sentimientos sociales, intelectuales, estéticos, morales, religiosos. En su estudio del *Méthode dans la psychologie des sentiments*, F. Rauh considera toda la vida subjetiva, y otorga sin duda su máxima dimensión al término cuando define el sentimiento como «hecho todo él de conciencia considerada únicamente como *nuestra*, o desde el aspecto y medida en que afecta limitadamente a nuestro cuerpo». Planteada bajo esta característica, la cuestión del sentimiento recae entonces de lleno en la de la afectividad en general y hace que el problema primordial se refiera al origen y naturaleza de los fenómenos afectivos.

Este problema ha preocupado a la mayoría de los psicólogos al principio de este siglo, provocando a veces enconados debates entre los partidarios de una naturaleza puramente mental de los sentimientos y aquellos otros que abogan por su origen orgánico. La dualidad de las tesis ha sido claramente expresada por Ribot: «Respecto a la naturaleza esencial y última de los estados afectivos, existen dos criterios opuestos. Sostiene uno de ellos que se trata de fenómenos secundarios o derivados, de simples formas o efectos del conocimiento y sólo existentes a través de él; así es la tesis intelectualista. Según el otro criterio, serían sensaciones primitivas y autónomas, irreducibles ante la inteligencia y pudiendo existir al margen o incluso sin ella; esta es la llamada tesis fisiológica...; para ella los sentimientos dejan de ser una manifestación superficial; tienen sus raíces en las necesidades y los instintos, es decir, en movimientos; la conciencia entrega solamente una parte de sus secretos, y se hace necesario llegar más allá de su fondo».

Observamos que el sentimiento permanece en ambos casos como un fenómeno secundario. Si deriva en el primero de estados intelectuales, procede en el segundo de movimientos orgánicos y sólo es autónomo respecto a la inteligencia. Es un detalle a retener, ya que deja la posibilidad de una tercera tesis proponiendo la primacía y la total autonomía del sentimiento.

Pero no perdamos tampoco de vista el hecho de que el problema de la naturaleza del sentimiento queda lejos de verse reducido a una simple exploración psicológica; conscientemente o no, implica para todo aquel que lo aborde una determinada opción metafísica al poner en juego una interpre-

tación de las relaciones entre el alma y el cuerpo. El partidario del origen fisiológico de los sentimientos admite implícitamente la absoluta influencia del cuerpo sobre la conciencia; tiende siempre a explicar lo superior con lo inferior, haciendo del sentimiento una especie de eco mental de fenómenos orgánicos. En cuanto al intelectualista, que conduce deliberadamente el sentimiento hacia un conjunto de ideas, queda obligado a admitir que estas ideas van acompañadas de ciertos estados corporales especiales que «explican» las emociones y los sentimientos; necesita entonces confundir el propio cuerpo con una «idea», es decir, adoptar el idealismo absoluto, o bien admitir una especie de correspondencia preestablecida y misteriosa entre los estados del alma y los del cuerpo.

No podemos detenernos en un examen detallado de las múltiples teorías propuestas sobre la naturaleza de la afectividad; quedan ya cuidadosamente expuestas en todos los manuales de psicología; tendremos que limitarnos a separar lo que tales teorías contengan de inadmisibles, y a señalar las condiciones que, preservando las auténticas características de la afectividad, contribuyan a una mejor interpretación del concepto de sentimiento.

Inexactitud de las teorías minimizantes. — a) *La reducción intelectualista.* — Es bien sabido cómo Leibniz reducía ya el sentimiento a un conocimiento confuso. Los alemanes Herbart y Nahlowski aplicaron más particularmente esta reducción a los estados afectivos de placer y de dolor. Estos procederían únicamente, según ellos, de un acuerdo o de un desacuerdo entre nuestras representaciones o nuestras ideas: «Los sentimientos son respecto a nuestras ideas lo mismo que los acordes a los sonidos musicales que los constituyen». Tomemos un ejemplo clásico: la espera de un amigo hace que nos representemos su llegada, una sincera conversación, etcétera; una carta confirmando su visita nos hace experi-

mentar placer. Si, por el contrario, la carta anuncia algún impedimento, esta nueva idea choca con las anteriores y las extingue, sumiéndonos en la tristeza.

Pero resulta fácil darse cuenta de lo sofisticado de semejante tesis. Si el gozo y la tristeza pueden derivarse de una espera confirmada o frustrada, será debido a que dicha espera era una esperanza, inspirada a su vez por el afecto que aquel amigo nos merece; en cambio, aparece como inadmisibile la asimilación de la esperanza y la amistad con las puras ideas, puesto que constituyen en sí fenómenos totalmente afectivos, unos sentimientos capaces de provocar o no otros sentimientos. Vemos que, en definitiva, lo afectivo no queda aquí explicado, sino más bien sutilizado.

b) *La reducción fisiológica.* — Todos los bachilleros recordarán la famosa comparación de James: si tropiezo con un oso, no me hace ninguna falta decirme: ¡Tengo miedo! ¡Tiemblo!; pero sí tiemblo y tengo miedo. Si pierdo mi fortuna, tampoco necesito decirme: ¡Estoy triste! ¡Lloro!; pero lloro y estoy triste. Sentimos el pánico porque temblamos, y la tristeza porque lloramos. «Suprimid la intervención del cuerpo y dejaréis de comprender cómo la idea del peligro o de la ruina se convierten en un estado emotivo de miedo o de tristeza.» Lejos de ser un estado pseudointelectual, todo fenómeno afectivo procede generalmente de trastornos orgánicos instintivamente vinculados con determinadas situaciones, como la presencia del oso o la noticia de mi ruina.

Esta tesis tiende a la interpretación psicofísica de los sentimientos, inaugurada con la teoría cartesiana de los «espíritus animales». Sostenida simultáneamente por el americano William James y por el danés Lange, gozó de gran éxito en Francia y fue adoptada con modificaciones más o menos importantes por Ribot, G. Dumas y el grupo del *Traité de Psychologie*. Pradines la ha sometido recientemente a una cerrada y decisiva crítica.

Es indudablemente cierto que los estados afectivos intensos, como el miedo, la cólera, la tristeza o el júbilo, son inseparables de un determinado desorden orgánico. Pero se trata de saber si el estado emotivo se reduce a la pura y simple conciencia de funciones alteradas (sensación de agobio, sudor, estrechamientos, «corazón palpitante», etc.), o si consiste más bien en la «inquietud consciente» que extraemos de semejantes perturbaciones, lo que es muy distinto. La emoción se reduciría en el primer caso a penosas sensaciones orgánicas, aunque desprovistas de significado; nos limitaríamos a experimentar una especie de tormenta fisiológica; además, no se

concibe cómo cada emoción podría poseer entonces su propio matiz psíquico, ni cómo por ejemplo la aceleración del pulso produciría indistintamente la cólera o la alegría. Contrariamente, en el segundo caso, la emoción *adquiere un significado*; manifiesta el trastorno de un ser inteligente en presencia de circunstancias externas o internas que le son repentinamente impuestas: recordemos el pánico que produce sentirse acorralado o inmovilizado ante algún peligro grave: la emoción aparece entonces como la confusa conciencia de un desorden, de una inadaptación. Añadamos una última crítica: si la presencia de factores orgánicos se manifiesta incluso en los sentimientos llamados superiores (fervor ante la belleza, trastornos corporales del éxtasis), no se demuestra con ello que, como opinan James y Ribot, estos sentimientos sean de la misma naturaleza que las emociones fuertes, ni tampoco que todo sentimiento implique una emoción. Haría falta demostrar en tal caso que cualquier sentimiento tiene orígenes puramente orgánicos y se reduce a la simple percepción de un trastorno corporal. Será en cambio bien fácil admitir que cualquier gozo se explica por un estado de «bienestar».

Resumiendo, la tesis intelectualista yerra al ignorar el aspecto corporal e instintivo de la afectividad; pero, por su parte, la tesis fisiológica, absorbiendo a la afectividad en la percepción de los trastornos corporales, soslaya el significado específico que pueden albergar nuestros sentimientos.

Una justa interpretación de la afectividad necesita, pues, evitar este doble escollo y esforzarse en determinar para cada sentimiento la parte de lo corporal, de lo vital y de lo espiritual o lo mental, sin empeñarse a toda costa en pretender vanas reducciones en cualquiera de estos aspectos. Considerará por el contrario al conjunto alma-cuerpo como a una *unidad vivida*, de la que la afectividad representa una función; es en esta función donde podrán buscarse niveles y matices, un proceso progresivo.

Teoría de Scheler. — La tesis que parece haber tenido mejor en cuenta las anteriores exigencias es la del alemán Max Scheler, que se adapta a la tendencia de Pascal. Considerado por Scheler bajo una muy generalizada forma de «toma de interés» hacia alguna cosa, el sentimiento pasa a ser no solamente autónomo, sino inicial. Es falsa la creencia de que empezamos por conocer a un ser o a un objeto para sentirnos seguidamente atraídos por él, o rechazarlo; por el contrario, es una actitud instantánea de atracción o de rechazo lo que nos hace posible o imposible cualquier conocimiento concreto.

Scheler repite y adopta una observación del psicólogo Koffka: para un niño de corta edad, amistad y enemistad son sin duda elementos más primitivos que una mancha azul.

Pongamos mucha atención en esta tesis, que no se limita solamente a recordar el conocido hecho de que pensamos preferentemente en los objetos amados; positivos o negativos, los actos de toma de interés serían en este caso y más de una vez motivo de ofuscación o de falseamiento. Pero Scheler sostiene ante todo que es de una acogida previa y de orden afectivo de lo que depende el posterior proceso de nuestro conocimiento y acción; lejos de ser causa de ofuscación, el sentimiento se convierte en un principio de orientación y clarividencia, como si el ser exterior sólo se revelara con toda su riqueza al amigo que, anticipadamente, le desea y atrae.

El sentimiento es para Scheler un fenómeno complejo; incluso bajo sus formas más humildes, jamás se reduce a un estado pasivo, a una simple afección de origen orgánico, y posee siempre un determinado «sentido», es decir, un *significado* y una *intención*: los términos «sentido» y «sentir» no dejan de expresar a un mismo tiempo que uno ha «captado» alguna cosa y que ello le encamina a algo. Un sufrimiento corporal no se limita, por ejemplo, a un trastorno fisiológico «ciego y mudo», sino que nos parece «algo malo», algo que hay que «evitar o curar»; por su parte, el amor nos revela algún objeto «deseable» y nos impulsa al mismo tiempo a unirnos a él. Concebido como una especie de «atención afectiva», el sentimiento es *indisolublemente estado y acto*, no existe nunca arbitrariamente separado del conocimiento ni de la iniciativa voluntaria, de la cual constituye el principal resorte.

Scheler establece una clasificación de los distintos sentimientos humanos, según su proporción de pasividad orgánica y de actividad espiritual.

a) Las *sensaciones afectivas*: placer y dolor llamados «físicos», localizados y superficiales.

b) Los *sentimientos vitales*, que atañen a todo el organismo: sentimientos de plenitud, de lasitud, de tensión.

c) Los *sentimientos psíquicos y espirituales*, que alcanzan determinados «valores»: sentimiento del yo, amor, odio, gozo, tristeza.

d) Finalmente, los *sentimientos metafísicos*, relativos a la más íntima profundidad de nuestro ser o al significado del mundo: esperanza, serenidad, éxtasis divino.

Nos conviene retener menos el detalle que el principio de tales distinciones: Scheler observó que existen varios niveles

en la afectividad, varias zonas cualitativamente diferenciadas.

En definitiva: 1.º Debe renunciarse a toda reducción de los fenómenos afectivos a estados orgánicos o intelectuales; tampoco es prudente aislar radicalmente en los sentimientos la parte del cuerpo y la correspondiente al alma, lo que haría intervenir una metafísica prematura conducente siempre a sacrificar uno de los factores o a resultar incapaz de explicar las relaciones entre ambos. Surgido de la vida biológica y social, el psiquismo afectivo se espiritualiza a través de los avatares que nos quedan pendientes de estudio.

2.º Rechazamos la asimilación terminológica entre sentimientos y fenómenos afectivos: estos se prestan, de hecho, a notables diferenciaciones, en tanto que la palabra «sentimiento» puede ser reservada para un tipo especial de fenómenos. Todo estado afectivo no constituye en este sentido un sentimiento, y podemos distinguir particularmente sentimiento y tendencia, sentimiento y emoción.

3.º Retenemos finalmente el punto fundamental de la tesis de Scheler, desarrollando el mensaje de Pascal: el sentimiento no se reduce a una sensibilidad corporal ni a una idea racional, sino que implica un significado intuitivo que, además de biológico y utilitario, puede también ser a veces moral y metafísico. Ello entraña en principio una distinción entre sentimiento y afección física; sobre todo, nos abre perspectivas que conciernen a las relaciones de los sentimientos y de los valores.

II. — Sentimientos y afecciones físicas

Si el término «sentimiento» no nos parece muy feliz para designar el conjunto de los fenómenos afectivos o afecciones, se debe en primer lugar a que efectúa un doble empleo con tales expresiones, y sobre todo porque no designa indistintamente, para la opinión común, cualquier forma de estado afectivo. Ni el dolor físico ni el miedo emotivo se han calificado por ejemplo como sentimientos. El examen psicológico nos revela que nuestra sensibilidad es susceptible de experimentar estados más o menos complejos; parece así legítimo fundar una terminología basada en el nivel de complejidad de las afecciones. Todo el mundo admite que las más simples y conocidas afecciones consisten en el *placer* y el *dolor*, lo agradable y lo desagradable, cuando se vinculan con sensaciones físicas. De estos estados afectivos primarios y que se extinguen

en su momento, pueden distinguirse fenómenos más complejos relacionados con la anticipación del placer o del dolor; estos poseen un poder dinámico bien conocido: buscamos el placer, tendemos a prolongarlo; inversamente, huimos del dolor, rechazamos los objetos que lo provocan. Se deduce de ello que, en el caso de un individuo dotado de imaginación, la espera del placer puede empujarnos tanto como el propio placer hacia los objetos capaces de producirlo; y la representación del dolor es también capaz de separarnos, tanto como el dolor mismo, de los objetos dolorosos. Bajo la influencia de una imaginación que recuerda el pasado y construye consecuentemente el futuro, el hombre resulta así capaz de experimentar una «atracción» sin placer físico actual: es el amor en su sentido amplio, el deseo; también una repulsión sin dolor actual: se trata de la aversión, el odio. La presencia de esta actividad mental, que nos arranca del angosto presente donde nos confinan las impresiones físicas de placer o de dolor, puede justificar perfectamente el uso de un término especial que podría consistir precisamente en el de «sentimiento». Los sentimientos vendrían entonces a designar, entre los estados afectivos, aquellos fenómenos complejos de los que el amor y el odio son hasta cierto punto los matices fundamentales, que se diversifican según las situaciones concretas en las que el individuo está comprometido y según el carácter propio de cada persona.

Si es frecuente que se manifieste por determinadas reacciones motrices, el sentimiento se funda primordialmente en una actitud mental, implica una dirección, una intención. Pero esta especie de dinamismo psíquico no se reduce entonces a lo que corrientemente se designa como instinto en el animal o inclinación o tendencia en el hombre, es decir, a ciertos poderes innatos que orientan nuestra vida.

III. — Sentimientos y tendencias. Papel del inconsciente

Siguiendo a Ribot, son muchos los psicólogos que distinguen en la vida afectiva un aspecto pasivo, consistente en estados conscientes entre los que incluyen los placeres y dolores físicos y las emociones, y elementos activos inconscientes o pre-conscientes que vienen a ser las *tendencias*.

El gran interés del concepto de tendencia —escribe Pradines—, consiste en designar algunas disposiciones del psiquis-

mo humano distinguiéndolas del comportamiento puramente animal. El animal cuenta con ciertos automatismos que le permiten atender directamente a sus necesidades, sin vacilaciones ni apreciables variaciones. A dichos automatismos se les conoce como *instintos*; el hombre no dispone de nada comparable, por más que sus necesidades iniciales sean sensiblemente las mismas. Pero la inteligencia resulta normalmente capaz de suplir aquellos automatismos preformados, y le faculta, además, para una adaptación progresiva e indefinidamente perfectible, ya que acopia día tras día las lecciones de la experiencia.

Todo ello es cierto en líneas generales; pero no hay que creer que, en el orden afectivo, la inteligencia, la imaginación y la cultura puedan liberar jamás al hombre de determinadas exigencias ocultas: necesitan formar un todo con ellas, canalizarlas eventualmente con mayor o menor fortuna.

Dotado de más profundidad que el de Ribot, el psicoanálisis freudiano ha estudiado el papel de las tendencias inconscientes y de su «carga afectiva». Según Freud, el estudio de las tendencias (denominadas preferentemente por él *instintos* o *impulsos*) no debería efectuarse partiendo de los estados conscientes, ya que la conciencia nos informa sobre la vida psíquica en forma tan superficial como nuestros sentidos puedan hacerlo respecto al mundo físico. Gracias al análisis de los trastornos psíquicos, de las neurosis, de los «síntomas» (entre los que el sueño y los actos fallidos son los más corrientes), es como puede progresar un estudio de las tendencias psíquicas¹. Se vislumbra entonces que el mecanismo de estas tendencias no tiene nada de sencillo, que entran en conflicto unas contra otras y que su realización práctica queda sometida a toda suerte de avatares, cuyo examen es lo único que permite aclarar la complejidad de los sentimientos conscientes contenidos en ellas.

Es bien sabido que el *instinto sexual* (libido) ejerce para Freud un influjo primordial sobre la vida humana; pero resulta falsa la frecuente afirmación o creencia de que esta influencia es poco menos que única, puesto que el mismo Freud concede destacada importancia en el psiquismo a los *instintos del yo* y también, en sus últimas obras, a cierto *instinto de muerte*. El mutuo conflicto de estos instintos entre sí y su choque con las conveniencias sociales conduce a com-

¹ Podrá consultarse con interés y a este respecto la obra de Filloux, J. C., *El inconsciente*, col. «¿Qué sé?», núm. 71, Oikos-Tau, Ediciones, Vilassar de Mar, Barcelona, 1972.

plejos fenómenos, capaces de comprometer a todo nuestro destino sentimental. El más grave en consecuencias de estos fenómenos es el de *represión*. Dejemos que sea el propio Freud quien nos describa su mecanismo:

«Imaginemos el inconsciente como una gran antecámara donde se apiñan las tendencias, semejantes a seres vivientes. Esta antecámara es contigua a otra habitación más reducida, una especie de salita que contiene la conciencia. Pero entre la antecámara y la salita hay apostado un guardián que inspecciona cada tendencia psíquica, le impone su *censura* (entendamos por ello las restricciones morales y sociales de toda especie que se oponen a la directa satisfacción de nuestros deseos), y le impide el acceso a la salita si la juzga inadecuada. Cuando, tras haberse acercado al deseado umbral, las tendencias se ven rechazadas por el guardián, son incapaces de convertirse en conscientes; entonces decimos que quedan reprimidas.»

La represión se aplica especialmente a las tendencias sexuales, que pretenden satisfacerse según el «principio del placer»; empujando hacia el olvido a nuestros deseos no saciados, suele tener por normal efecto el evitarnos la mortificación causada por la insatisfacción; pero sucede a menudo que la represión «falla» la consecución de este efecto, provocando entonces en lo consciente penosos sentimientos de frustración, remordimiento, miedo o angustia.

Pero si la represión elimina la representación consciente de la tendencia (es decir, de tal o cual deseo concreto), no llega a suprimir por ello el dinamismo afectivo. Este busca alguna salida, aprovechando caminos desviados o simbólicos; así nacen los *procesos de derivación y de compensación*, que adoptan unas veces la forma de una *perversión*, de una regresión a una etapa anterior de la afectividad sexual, y otras la forma de una *sublimación*, en la que el objeto se espiritualiza bajo la influencia de la imaginación y de los modelos culturales. Así, la tendencia contrariada podrá convertirse en narcisismo infantil o en aspiración estética o religiosa.

Se concibe la importancia de semejantes procesos en la evolución de la vida afectiva: los sentimientos aparecen ahora en una perspectiva mucho más profunda al penetrar con sus raíces en lo inconsciente. No obstante, Freud puntualiza que los propios sentimientos no son nunca inconscientes en el estricto sentido de la palabra; lo afectivo sólo es inconsciente en su estado latente, en el impulso; cuando el sentimiento aparece será porque se habrá pasado evidentemente «de la antecámara a la salita»; su cariz agradable procede de una

facilidad en este paso y de su satisfacción; inversamente, su aspecto penoso puede deberse a las reticencias del «guardián» en algunos casos, o a la resistencia del mundo externo en cumplir nuestros deseos en otros. Tendremos ocasión de aplicar y discutir estas indicaciones generales cuando estudiemos los sentimientos particulares.

Concluyendo, parece imposible informar sobre los sentimientos sin relacionarlos con ciertas tendencias, en las que tienen al menos sus raíces; pero ello no implica que deban asimilarse los sentimientos a las tendencias, ni tampoco que nuestros sentimientos se expliquen partiendo de alguna tendencia elemental.

Las tendencias elementales de orden nutritivo, sexual y social están, efectivamente, muy lejos de agotar en el hombre todo el teclado de los poderes psíquicos. Es propio del hombre el hecho de que, entre los demás seres vivientes, siga insatisfecho a pesar de que haya colmado sus necesidades orgánicas. Y nos será justamente dado estudiar cómo las obligantes realidades de una necesidad pueden convertirse en aspiraciones hacia valores, además de cómo intervienen exigencias específicamente espirituales que no corresponden ya, como la tendencia, a la búsqueda de un complejo material bien definido.

En otro sentido el sentimiento permanece todavía irreducible a la tendencia por sí sola: esta sigue aún en pos de un objeto, una virtualidad; mientras que el sentimiento implica siempre una actitud del sujeto hacia un objeto concreto, real o imaginario, supone también un punto de apoyo, una situación en la que integrarse. Para emplear un lenguaje común, se trata siempre de un estado de ánimo tendente a alguna cosa. Se esboza con ello nuestra definición del sentimiento, que aparece como la reacción íntima de un individuo frente a una situación.

IV. — Sentimiento y emoción

Cabría preguntarse si la precedente definición es lo bastante concreta y si, en tal caso, el término «sentimiento» no cae en un doble empleo con el de «emoción». Es quizás aquí donde el problema terminológico se plantea con mayor agudeza. Son

en efecto muy numerosas las obras de psicología que engloban bajo el concepto de «emociones» todos los fenómenos afectivos complejos y vinculados con representaciones sensoriales o imaginativas (miedo, cólera, amor, gozo, tristeza, etc.), distinguiéndolas de las afecciones simples de placer y de dolor.

Importa sin embargo señalar que los diversos fenómenos afectivos acabados de citar son susceptibles de ser vividos con diferente intensidad: nosotros podemos reaccionar ante los acontecimientos con mayor o menor «emotividad», según sea el caso o el temperamento de cada cual. No resulta entonces muy apropiada la propuesta de M. Pradines², tendente a reservar la denominación de «emociones» para las formas explosivas de la afectividad; sería más útil dar otro nombre al conjunto formado por otros fenómenos más moderados y estables que, por otra parte, suelen designarse con las mismas palabras. Podrían distinguirse así alegrías y tristezas o temores y deseos de carácter emotivo, de otras actitudes identificadas mediante iguales términos pero desprovistas de la especie de frenesí o de encono que caracteriza a las emociones. Y parece que, justamente en este caso, el término «sentimiento» resultaría valiosísimo. Si no es anunciada con anticipación, la visita de un amigo lejano puede llenarnos de gozo sin producir en nosotros una latente emoción. El amor puede implicar estados de crisis tales como impaciencia, celos o voluptuosidad, todos de orden emotivo; pero pocos asegurarían que el amor es en sí una emoción. El mismo miedo deja de ser implícitamente emotivo cuando sus medidas se limitan a inspirar controladas reacciones de precaución o

² Pradines, M., *Traité de Psychologie générale*, PUF, París.

defensa. Todos estos ejemplos nos conducen a considerar las emociones como fenómenos afectivos durante los cuales el individuo queda hasta cierto punto «inadaptado» en presencia de una situación, mientras que los fenómenos para los que reservaríamos el nombre de sentimientos serían actitudes adaptadas a las variadas circunstancias de nuestra existencia. El sentimiento se convertiría entonces en una especie de resultado de una *ósmosis entre el yo y el mundo*, estado ciertamente subjetivo pero en contacto con el *no-yo* y parcialmente determinado desde el exterior.

Este concepto regulador del sentimiento ha sido sostenido por primera vez por Pierre Janet, que define al sentimiento como «una reacción organizada y útil para una situación determinada». Se concibe así que el sentimiento vendría a tener algo definible como un doble rostro: una cara interior relacionada con las tendencias, la imaginación y el temperamento del individuo, y otra cara objetiva vinculada a las situaciones concretas en las que este individuo se encuentra comprometido; situaciones quizá buscadas por él, pero que nunca creará haber producido íntegramente.

Siendo nuestros sentimientos algo muy dependiente de lo externo —del mundo y de nuestros semejantes—, de aquello no dependiente entonces de nosotros, se comprende que, a pesar de ser más estables que nuestras emociones, lo sean sin embargo menos que nuestras tendencias. Según los acontecimientos favorezcan o no a esas últimas, nuestros sentimientos podrán evolucionar e incluso cambiar radicalmente: el júbilo podrá dar paso a la congoja, el amor al odio, la esperanza a la inquietud y la inestabilidad procederá entonces menos de nosotros que de las circunstancias. Es por ello

que determinada literatura nos parece haber exagerado en demasía al pretender que se viven únicamente los acontecimientos que uno merece; creemos que la existencia contiene su buena parte de azar. Esto no es, ciertamente, algo congénitamente afortunado o desdichado en sí mismo, haciendo que sea hasta cierto punto muy verdadero que cada hombre obtenga mayor o menor partido de los acontecimientos; pero hay que admitir que estos se demuestran bastante desigualmente propensos a ser aprovechados. Por ejemplo, una enfermedad constituye algo irremediable, en la que el ser es capturado inopinadamente y de donde no es fácil evadirse de forma decisiva³.

Conviene justamente investigar hasta qué medida intervienen respectivamente las exigencias íntimas del carácter y las necesidades exteriores; es decir, determinar en nuestros sentimientos la parte de la *subjetividad* y la de la *situación*.

³ En *L'Être et le néant*, Sartre insiste sobre la contingencia de la existencia humana (la *facticidad*), es decir, el hecho para cada hombre de estar allí, de este modo, *sin razón*. Experimentamos así de la parte de lo real exterior, físico y social, una especie de imposición. Pero este mundo, este físico, esta situación, se convierte en nuestro mundo, nuestro físico, nuestra situación. Una parte de elección y de libertad nos queda entonces disponible según las actitudes que adoptemos a su respecto. La situación es así para Sartre siempre una mezcla de contingencia brutal y de libertad creadora.

CAPÍTULO II

SITUACIONES Y SUBJETIVIDAD

I. — Sentimientos y situaciones

Después de Pierre Janet, M. Pradines ha insistido intensamente sobre el carácter funcional y adaptativo del sentimiento. «Desde este punto de vista —escribe en su notable *Traité de Psychologie*—, el sentimiento se independiza de la subjetividad en la que acostumbramos a considerarlo como incluido por naturaleza... es una afección que nos da, con respecto a los objetos, una regla de comportamiento perfectamente adecuada.» En estas condiciones, un sentimiento no adquiere estabilidad hasta la medida en que la situación a la que nos adapta permanece estable en sí misma.

Puede justificarse este concepto observando cómo sentimientos tan variados como la esperanza, el despecho, los celos y el gozo o la tristeza pueden derivar de una sola y misma inclinación según los azares de la experiencia. Cada sentimiento tendría así la misión de colocar a nuestro psiquismo en armonía con las circunstancias y de orientarlo de acuerdo con lo que ellas ofrecen; la variabilidad del sentimiento parecería entonces completamente normal, y su pretendida estabilidad procedería mucho menos de la verdad psicológica que de una tradición moral empeñada en que seamos tan constantes en nuestras inclinaciones como en nuestras empresas.

Es indiscutible el hecho de que un número muy elevado de nuestros sentimientos presentan este carácter cambiante, derivado de la variedad de las situaciones en las que estamos comprometidos y de las modificaciones internas de dichas situaciones. Hemos impugnado ya el criterio que reduce sistemáticamente los acontecimientos a ocasiones y tiende con ello a sostener que, potentes o mediocres, nuestros sentimientos dependen solamente de nosotros mismos. ¿Cómo careciendo de cierta «objetividad», podrían los sentimientos, como hemos admitido, poseer un significado e inspirar eficaces conductas?

Queda sin embargo el reparo de que, bajo su forma categórica, la tesis objetivista nos parece «superficializar» con exceso la vida sentimental. Insistir ante todo sobre el aspecto circunstancial y adaptativo del sentimiento puede ofrecer varios inconvenientes: desconocer en primer lugar la primacía de ciertos sentimientos fundamentales de los que el resto son derivados o compuestos; minimizar por otra parte determinados elementos estables y profundamente individuales de la sentimentalidad; y, finalmente, el hecho de separar solamente la *utilidad* de las reacciones afectivas, que podría limitar la profundidad de las zonas y de los significados sentimentales, confinando además el sentimiento a unas formas psicofísicas que no son las únicas.

J. P. Sartre destaca por su parte la importancia de las situaciones, que varían según las latitudes, la historia, la clase social o el sexo: no es indiferente para nuestra vida (y muy especialmente para nuestra vida afectiva) el hecho de haber nacido en una sociedad pagana o cristiana, medieval o moderna; tampoco el de pertenecer al proletariado

o a la burguesía, ni de vivir en un medio dedicado a los negocios o a las artes. Y existen, en cambio, unas condiciones invariables: la necesidad de permanecer integrado en el mundo, de compartirlo con los demás y de ser en él otro mortal.

Justamente con estas *invariantes* se vinculan los sentimientos fundamentales sobre los que, en la segunda parte de esta obra, nos proponemos desarrollar un estudio más particular: gozo y tristeza, estos polos de nuestro ritmo existencial; sentimientos del *yo* y de amor o de odio hacia el prójimo, y los de angustia o esperanza ante el mundo y frente a la muerte¹.

Para lo concerniente en cambio a aquellos sentimientos fundamentales que se relacionan todos con tendencias o con exigencias espirituales específicamente humanas, es preciso convenir que las «circunstancias» quedan en poco más que «ocasiones». Es inevitable que, por lo menos en algún momento de su vida, cualquier individuo experimente el júbilo, el odio o la esperanza.

Es por ello, que, desde el punto de vista terminológico, debemos aprobar a M. Pradines su reserva del término «sentimientos» para las reacciones afectivas adaptadas a las situaciones exteriores; pero conviene también evitar la separación de los sentimientos del núcleo del carácter que ellos expresan. Se hará así necesario estudiar los sentimientos como *actitudes subjetivas* además de como «adaptaciones circunstanciadas» de tales actitudes frente a acontecimientos o a modelos sociales.

¹ Cualesquiera que sean los tipos de civilización y su grado de evolución, se encuentran dichos sentimientos; el contenido del amor o de la angustia ha cambiado ciertamente desde Platón o Bergson, o desde los contemporáneos de Lucrecio hasta los de Kafka, pero permanecen las actitudes psíquicas.

Además, la misma variabilidad de los estados afectivos no compromete la zona profunda del sentimiento; se impone aquí todavía una distinción a favor de los mencionados sentimientos fundamentales: por ejemplo, seguimos amando incluso si experimentamos celos, despecho e incluso el disgusto hacia el objeto de nuestro amor; tampoco dejamos de esperar, incluso cuando estamos invadidos por la decepción y el desconcierto.

Resumiendo: desconocer el carácter objetivo del sentimiento significaría olvidar que no pueden existir sentimientos sin materia exterior y sin contexto social, o que nosotros no somos los creadores de los acontecimientos ante los que reaccionamos; sería tanto como suponer hasta el límite que transportamos *sobre nosotros mismos* la fatalidad de nuestros amores o de nuestros odios, y negar también la posibilidad del azar. Minimizar inversamente el carácter subjetivo del sentimiento, equivaldría a olvidar que las situaciones no existen más allá de la medida en que son vividas y según el significado que se les otorga; supondría abusivamente que resultamos determinados por poderes exteriores, que carecemos de carácter y de libertad.

II. — Sentimientos y vida social

Entre las diversas «situaciones» que nos son propuestas o impuestas, el *contexto social* en el que se desarrolla nuestra vida tiene una importancia capital. Su papel queda ya poderosamente señalado por el concepto analítico de la evolución de las tendencias: la censura, la represión, e incluso la mayoría de las sublimaciones culturales y religiosas, proceden de hecho, según Freud, de un

control del grupo —y especialmente de la familia— sobre la anárquica espontaneidad de los instintos.

Desde un punto de vista más sociológico, Blondel señala que, a fuerza de insistir sobre el carácter individual de los estados afectivos, se corre el peligro de olvidar otro carácter no menos esencial: «a saber, que son algo eminentemente comunicable y que, para crecer e incluso para existir, tienen necesidad de comunicarse...; en una palabra, para expansionarse esos estados necesitan un medio social que les sea propicio». Su íntimo contenido podría finalmente consistir no solamente en lo que representan para nosotros, sino de lo que resultan para los demás y en la acogida que se les dispensa» (*Introduction à la Psychologie collective*).

Y no es tanto la influencia de la SOCIEDAD en general (entidad abstracta) lo que conviene considerar, sino más bien la de los grupos sociales concretos y tantas veces confabulados a los que podemos pertenecer. Ello podría por ejemplo explicar la gran diversidad de actitudes que, según las diferentes civilizaciones, se ha llegado a demostrar con respecto a las mujeres, los niños o los ancianos.

El caso del amor es bien significativo. Ha podido sostenerse válidamente que el *amor-pasión* nació en el siglo XII con las canciones de los trovadores; cada época habría conferido desde entonces su estilo propio a este sentimiento y elegido un determinado ideal o «mito» sobre el amor, cuyo testimonio son las grandes novelas desde Tristán a la Cartuja.

En una perspectiva más científica, la antropología ha demostrado que las diferencias del medio familiar, elemento creador en sí mismo de más amplias instituciones, repercutían sobre la afectividad: los estudios de Malinowski sobre los indígenas de las islas Trobriand (donde la filiación se establece según el linaje materno y donde son los tíos quienes toman a su cargo la educación infantil) parecen comprobar la existencia de un específico complejo de celos dirigidos con-

cretamente contra el tío y no contra el padre, como ocurre en nuestras sociedades de filiación paterna.

Toda la sociología culturalista americana (A. Kardiner, Cora du Bois, Margaret Mead) se ha esforzado de un modo general y paralelamente a la escuela francesa posdurkheimiana (M. Mauss, C. Lévi-Strauss) en separar los datos colectivos de la conducta y de la vida mental, cuyos sentimientos constituyen sólo un aspecto.

Pero por muy importantes que puedan ser los datos y modelos sociales —llamados *patterns* por los americanos—, resultan insuficientes para dar a nuestros sentimientos una íntegra descripción o interpretación. Por una parte, según observa D. Lagache, la explicación *próxima* de los sentimientos no se obtiene de la psicología colectiva ni de la biología o de su combinación, sino de la psicología del individuo. Por otra parte, sociedades y culturas no son entidades existentes al margen de sus miembros; como hemos señalado antes, la característica del hombre consiste en ser simultáneamente un ente *sociable* y también *socializado*; o, precisando aún más, la socialización de los sentimientos es correlativa con nuestra aptitud espontánea en experimentarlos. No podríamos de tal modo admitir una *reducción sociológica*, de la misma forma que tampoco hemos aceptado en el precedente capítulo la *reducción fisiológica* o intelectualista.

Es indudable que puede hablarse de un «conformismo afectivo» que la sociedad exige de nosotros, y que hace que nuestros sentimientos nazcan y se desarrollen bajo la permanente presión de imperativos colectivos. Semejante conformismo —señalado ya por La Rochefoucault respecto al amor— es indiscutible. No puede tampoco ser rechazado alegando que los ejemplos se ejercen menos sobre el contenido íntimo de nuestras afecciones que sobre sus expresiones externas, sobre cierto «ritual colectivo»; ello equivaldría a recaer en el dualismo alma-cuerpo que ya hemos proscrito, y también a olvidar que las hábitos emocionales, lentamente adquiridos por la infancia y la adolescencia (gestos de ternura, de respeto, de tristeza, etc.) no han sido normalmente disociados de las situaciones donde tomaban un significado por lo menos confuso.

La objeción importante no reside aquí, sino en el hecho de confundir fenómenos recíprocos con una relación de causalidad, o quizás en creer que si determinada cultura se expresa a la vez por tales instituciones, tales mitos o tales sentimientos vividos por sus miembros, son los primeros los que crean a los segundos. Este es el concreto error del sociologismo. Así, no

podemos aceptar totalmente a C. Blondel cuando, tras sus juiciosas observaciones sobre las «formas sentimentales», llega a la conclusión de que no solamente la sociedad propone o prohíbe semejantes sentimientos, sino que incluso los *produce*.

El pretendido conflicto entre individuo y sociedad, que parece adquirir un cariz particularmente agudo en el ámbito afectivo, no debería ser resuelto por los teóricos en favor de uno u otro término; durante la Segunda Parte de esta obra (Capítulo II) tendremos la oportunidad de señalar bajo qué perspectiva más comprensiva van orientadas las investigaciones contemporáneas.

III. — Sentimientos y subjetividad. El papel de la imaginación

Los precedentes párrafos nos parecen dejar bien establecido que, si las circunstancias y los ejemplos afectivos intervienen quizás ampliamente en el juego y estilo de nuestros sentimientos, estos quedan en cambio irreductiblemente vinculados al individuo. Frente a situaciones exteriores análogas y formando en un mismo grupo, los individuos reaccionan diferentemente; pero conviene preguntarse si estas reacciones originales no proceden tal vez de determinadas funciones psicológicas generales que, según cada persona, pueden demostrar variables cualidades y agudeza.

La imaginación parece ser la principal de tales funciones. Estrechamente relacionada por su poder y sus alcances con lo que hemos designado como idiosincracia sentimental del individuo, la imaginación determina en muy amplia medida la subjetividad del sentimiento.

Resulta sin duda difícil separar en ciertos casos la parte de lo real de la de lo imaginario; el «bovarismo» es por ejemplo un caso, entre otros mil, de ilusión sentimental. La ilusión es debida a que las relaciones entre sentimiento e imaginación adquieren la forma de una influencia recíproca, donde lo esencial de la vida imaginativa se alimenta de las sugerencias de nuestros sentimientos. E, inversamente, un germen de sentimiento puede hincharse desmedidamente bajo los efectos de la imaginación. Llegaríamos con todo hasta aceptar estas palabras de André Gide: «El análisis psicológico ha perdido para mí todo interés desde el momento en que advertí que el hombre experimenta lo que imagina experimentar..»

De esto a sospechar que imagina experimentar lo que experimenta...».

Pero nosotros opinamos que sigue siendo perfectamente posible efectuar una distinción entre los sentimientos reales y los imaginarios, teniendo no obstante mucho cuidado en no perder de vista que esta distinción puede ser considerada bajo tres cauces:

- se trata unas veces de apreciar la autenticidad del sentimiento por oposición a la «ficción subjetiva»; es lo que Gide pretende como imposible. El criterio es entonces el compromiso del individuo más allá de lo que él dice o «se» dice, y el verso de Corneille sigue demostrándose verdadero («La fe que no actúa, ¿será una fe sincera?»). Se nos dirá que algunos actúan *como si* creyeran, amaran, etcétera. La fe o el amor sobrevienen entonces, «el sentimiento se construye por los actos que uno realiza», según opina Sartre siguiendo a Pascal; o bien la acción se detiene o se repudia
- se intenta en otras ocasiones una comparación entre el sentimiento experimentado «en situación» y el sentimiento experimentado «en imaginación»; el criterio es entonces la riqueza de las reacciones, provocada por la sola «presencia», y no es en este caso el sentimiento, sino su objeto, lo que puede ser imaginado o ausente
- y se busca finalmente la apreciación del carácter real o ilusorio *en sí* de los valores ambicionados por el sentimiento, problema que desborda entonces la psicología y pone en juego una metafísica.

En un notable estudio sobre *L'Imaginaire*, Sartre ha destacado las diferencias provocadas en nuestros sentimientos por la presencia concreta o la ausencia de los objetos: el objeto irreal no es nunca, hablando con propiedad, una «causa» de sentimientos, pero su «representación» ante la conciencia tampoco resulta ineficaz: «Antes de prepararme un pollo asado, yo tenía hambre sin que, no obstante, llegara a salivar; el hambre experimenta entonces una modificación, pasando por un estado imaginativo».

Sartre insiste con justicia sobre la pobreza e insulsez del sentimiento imaginario, producto de la irrealidad de su objeto. «El sentimiento queda degradado con la ausencia, ya que su riqueza e inagotable profundidad proceden del objeto. El sentimiento que cuenta con la presencia se ve incesantemente rodeado de un extenso halo de posibilidades, que desaparecen tan pronto se le suprime el objeto real. Por una alteración esencial, es entonces el sentimiento lo que produce su objeto.»

Esta penosa y aleatoria reproducción explica el estado de tensión que nos invade cuando nos empeñamos en «reexperimentar» una emoción consistente en ternura o júbilo.

Podemos así admitir con Sartre la existencia de una diferenciación entre la naturaleza de los sentimientos reales y de los imaginarios, es decir, de los privados de su concreto clima. Estos últimos resultan precarios al proceder casi exclusivamente de nosotros, mientras que los reales se alimentan de los dones y sorpresas que nos brindan nuestros encuentros con el prójimo o con el mundo.

Pero se da la circunstancia de que existen seres que temen precisamente tales sorpresas y encuentros, con lo que pueden distinguirse dos categorías de individuos según la propia preferencia en seguir una vida imaginativa o real. La opción imaginativa no se reduce a preferir ciertos objetos respecto a otros, sino que suele ser la vida imaginativa totalmente en bloque lo que es elegido, con exclusión de las mismas formas de lo real, de sus características de presencia, sus exigencias y sus complicaciones. El esquizofrénico que imagina ser rey se acomodaría difícilmente a una realeza efectiva, porque ello exigiría una adaptación y unas iniciativas que él es incapaz de aportar; es por ello que prefiere complacerse beatíficamente con imágenes inalterables y monótonas.

Puede así producirse un desfase total entre el yo y la situación concreta; el exterior «objetivo» desaparece en provecho de otros mundos imaginarios, reducidos a proyecciones subjetivas.

Pero tampoco hay que limitar la afición a lo irreal y la inadaptación práctica como exclusiva tendencia de excepciones patológicas. También en ciertas ocasiones pueden ser el niño, el artista y hasta el adulto normal quienes prefieran vivir en un mundo interior donde el sueño y el mito les separan de la realidad. El mundo «pasional» constituye sin duda el más impresionante y mejor estudiado de dichos casos.

La subjetividad impera efectivamente como dueña absoluta en la pasión: el objeto amado no se nos aparece en sí mismo, sino en nosotros; es por ello que resulta imposible comprender una pasión desde el exterior; sólo los ojos del amante captan la insustituible belleza del ser amado, y se hace irrisoria la invocación en este caso de una simple «sobrestimación».

Se podrían señalar bastantes otros ejemplos indudablemente más corrientes que la pasión, aunque menos favorecidos por la celebridad; nos complacería bosquejar la figura de un tipo imaginativo del que hemos encontrado abundantes encarna-

ciones. Nos referimos a ciertos individuos que experimentan los acontecimientos no solamente con acrecentada intensidad, sino incluso con una cualidad muy especial: gozan por ejemplo con extraordinaria viveza de un espectáculo que parecerá trivial a la mayoría de los hombres, pero que ofrece para ellos un privilegiado significado; cierta mirada les aparece como grávida de contenidas palabras, tal gesto llevará la impronta de un sutil mensaje, determinada atmósfera será juzgada como excepcional o cierto instante como irremplazable. Estas personas se jactan de captar ocultos matices o armonías, y su supuesta facultad les da la vivificante impresión de resultar espiritualmente «acrecentados». Semejantes encuentros nos hacen creer transportados ante las mismas fronteras de la mitomanía o de la emoción estética. Y, sin embargo, los individuos cuyo ejemplo acabamos de describir no son exactamente locos ni artistas; se les designa corrientemente como «sentimentales», porque exageran voluntariamente la expresión de unos estados que, en otras personas, quedan como moderados o inexistentes. Pero esta clase de sentimentalismo se debe ante todo a la riqueza de una imaginación «adornista» y a la complacencia con la que uno se abandona a ella. Añadiremos que semejante actitud implica un doble aspecto, tan íntimo como espectacular: se funda interiormente en que es el privilegio de una naturaleza sutil, y en que el destino mima muy especialmente a las almas selectas, pero lleva también el lastre de cierta ostentación. Tratándose de algo vinculado con una especie de desquite de las funciones contemplativas contra la acción, esta actitud no pasa muchas veces de ser una simple «óptica»; pero también puede inspirar en otras ocasiones algunas iniciativas convenidas y hasta refinadas, una forma de vida, incluso una ética. Podría llamársela entonces *decorativismo*.

IV. — Límites del «ego»

Si los precedentes mundos imaginarios destacan la preponderancia de la subjetividad sobre la situación, ¿tendríamos que admitir con ello que todos nuestros sentimientos son necesariamente *egocéntricos*, que proceden siempre y en amplia medida de una proyección de nuestros estados y nuestros deseos sobre el mundo exterior?

No hay que confundir subjetividad con subjetivismo: si el *yo* es el *seno* de todos nuestros sentimientos, tampoco pode-

mos precipitarnos decidiendo que es igualmente su *fin*, ni considerándonos definitivamente incapaces de captar otros valores que no sean los de nuestro *yo* y de sus intereses. Admitir semejantes conclusiones equivaldría a encerrarnos radicalmente en nosotros mismos, así como a negar todo significado exterior a nuestros sentimientos, a reducir el amor a amor propio, a confundir lo real con lo imaginario. Así es justamente el subjetivismo, tesis en verdad inaceptable.

Importa mucho saber distinguir entre el hecho psicológico que constituye el espontáneo apego a sí mismo y el hecho moral (o más bien inmoral) representado por el egoísmo. Es frecuentemente referirse al egoísmo infantil considerándolo como la raíz del egoísmo adulto, pero ello es un abuso del término y convendría más bien nombrarlo, con Piaget, «egocentrismo» o «autismo». Porque la actitud del niño es bastante distinta de la del adulto egoísta: corresponde más bien a una etapa psíquica en la que los sentimientos altruistas no han podido aparecer todavía, faltos de una clara distinción entre el ámbito del sujeto y el del objeto, del *yo* y del prójimo. Es solamente cuando esta distinción llega a adquirirse cuando puede invocarse el egoísmo, es decir, la actitud lúcida de un ser ya consciente de la existencia de los demás, pero nada dispuesto a concederles algún valor. El egoísmo es de tal modo consecuencia y no causa de la obstrucción de un corazón, y contiene siempre un germen de cálculo; relacionado con el «sentido de las realidades», interpretado como el sentido de los negocios y del interés bien entendido, resulta radicalmente cerrado al «sentido de los valores». El egoísmo obtiene provecho de estas situaciones y de otras parecidas; notablemente dotado para la captación de su utilidad, queda con todo incapaz de detectarlas en sí mismas, en su *alteridad*, ya que existe otra objetividad al margen de la de la adaptación y de la utilización.

Ha llegado el momento de insistir sobre la crucial diferencia entre el sentido de lo real y el sentido de los valores. Sólo una constancia de esta diferencia puede conducirnos a una íntegra comprensión del sentimiento. Nos explica cómo los sentimientos pueden existir en ausencia del «sentido de lo real» en determinados casos patológicos, o a pesar de la alteración de dicho sentido en los casos de «decorativismo» o de *pasión*; el individuo capta en todas partes por lo menos *alguna cosa de los demás*, o quizás algo de lo real; queda dominado por su subjetividad, pero no está «encerrado» en ella; el loco que se cree Napoleón es un insatisfecho que se rechaza a sí mismo mientras no incrementa ilusoriamente su personalidad, y el apasionado que tantas veces es tratado de egoísta, mani-

fiesta en cambio, a su manera, una *exigencia de los demás* al tener una muy aguda conciencia de depender del objeto amado⁴.

Ahora bien: esta «alguna cosa de los demás» consiste precisamente en el *valor*; los valores suelen ser simples exigencias de nuestro yo; no se encarnan obligadamente en objetos reales, pero ello no los sitúa menos al margen de este yo cuyas insuficiencias delatan.

Descubrimos de tal modo y a un tiempo los límites del carácter objetivo y aquellos del carácter subjetivo de nuestros sentimientos. El sentimiento no es una simple adaptación a una situación, ni una egoísta afirmación del yo. Considerar solamente estos dos aspectos nos condenaría a captar poca cosa más que su papel funcional, utilitario o compensador. Pero un análisis completo del sentimiento nos revelará su posesión de unos alcances mucho más fecundos y de orden metafísico⁵, lo que nos introducirá en el mundo de los valores espirituales.

⁴ No resulta nada dudoso a nuestro entender, que el problema más urgente para el hombre es menos la aceptación de sí mismo que la comunicación con el prójimo. La experiencia psicoterapéutica demuestra que la segunda prepara a la primera. Si resultan imposibles las posibilidades de contacto e intercambio, aparecen irremediablemente las psicosis y las neurosis.

⁵ Es sociológicamente bien significativo que este término se vea hoy excluido de la mayoría de los estudios seriamente dedicados a los sentimientos. Procedía efectivamente y muy a menudo de una confusión, especie de *deus ex machina* inherente a un benigno idealismo; se justifica así el desprecio de las gentes lúcidas. Pero este desprecio se convierte curiosamente en vergüenza, incluso cuando se trata simplemente de designar como preocupación metafísica a la insatisfacción del hombre ante su destino biológico y social, y ante los fracasos de la comunicación.

CAPÍTULO III

SENTIMIENTOS Y VALORES

Al examinar las tesis de Pascal y de Scheler, hemos tenido ya ocasión de admitir que los sentimientos poseen un sentido, un significado, una intención. Este «sentido» es específico; no se confunde con una comprensión intelectual ni con una simple dirección motriz; no es un movimiento ni un juicio, por más que sea capaz de inspirar lo uno y lo otro; pertenece a aquello que Pascal denomina «orden del corazón».

Es a la captación de este orden a lo que se ha dedicado la más grandiosa de las filosofías contemporáneas: el bergsonismo.

I. — Intuición y creación según Bergson

La misión de Bergson se extiende bastante más allá de su doctrina porque, por lo menos durante un tiempo, ha sabido devolver a la especulación un clima y una preocupación espirituales. Gracias a su doble crítica contra un cientificismo que olvidaba el sentido de la vida y contra un intelectualismo que limitaba el alcance del espíritu, Bergson ha logrado sobre el pensamiento contemporáneo aquella transformación que Pascal no pudo conseguir en su época frente al racionalismo cartesiano.

Lo mismo que el del corazón, el orden del instinto es impenetrable para la inteligencia. Esta puede triunfar en los dominios de la materia bruta o de

la lógica abstracta, dondequiera que haya solamente mecanismos para desmontar o complicar. Pero allí donde se encuentre un sentido, un impulso o un dinamismo interior, en lo vital y en lo psíquico, sólo la *intuición* nos abre un acceso.

La intuición bergsoniana es a un tiempo impulso y luz. Nos permite como luz la inmediata captación de las más complejas totalidades; según una famosa fórmula, consiste en «una especie de simpatía mediante la cual nos es dado penetrar el interior de un objeto para coincidir con lo que él contiene de único e inexplicable». También nos sitúa en el núcleo de las realidades vitales y espirituales. Es por ello que la intuición puede convertirse en la esencia de los sentimientos superiores: del sentimiento estético, que realiza una especie de fusión entre lo contemplado y quien lo contempla (el *Einfühlung* de los alemanes); del sentimiento religioso, que es la conciencia de nuestra unión con el principio del universo, «gozo en el gozo, amor de lo que sólo es amor».

Pero la intuición es asimismo impulso creador. Es en *Les Deux sources de la morale et de la religion* donde Bergson ha precisado mejor esta característica. El hecho de que la intuición se emparenta con el sentimiento queda ya indicado por su definición como «simpatía»; pero Bergson escribe todavía más explícitamente que conviene «atribuir a la sensibilidad las más altas facultades del espíritu... Creación significa ante todo emoción». Existen en suma dos categorías de sentimientos: los que se vinculan con las necesidades, «determinados y limitados por la naturaleza», y aquellos que consisten en «verdaderas invenciones».

La intuición adquiere aquí la forma de un sentimiento creador, de un mensaje espiritual dirigido

por el genio a sus contemporáneos y gracias al cual les revela valores jamás experimentados todavía. Este fenómeno se manifiesta en la literatura, en las artes y en moral. Antes de Rousseau, por ejemplo, los hombres habían ciertamente disfrutado de agradables sensaciones ante la dulzura de algunas frondas y el frescor de ciertos manantiales; pero no existía con todo el verdadero sentimiento de la naturaleza. «Rousseau ha combinado simples armónicos hasta lograr un timbre al que, mediante una creación magistral, ha conferido el tono fundamental.» El amor cortés aparecido durante la Edad Media era del mismo modo una cristalización y una metamorfosis de sentimientos ya experimentados en presencia de la Mujer.

Es bien sabido que Bergson ha ahondado sobre todo en el aspecto moral de este fenómeno; según él, la «moral cerrada» surgida del instinto social y de las exigencias de una seguridad colectiva se ha convertido en una «moral abierta». Bajo el impulso de los grandes genios morales, la «obligación» utilitaria y conservadora ha trascendido en «aspiración» espiritual y libertadora.

Transformando de este modo la intuición en un puente tendido entre los sentimientos vitales y los espirituales, Bergson afirmaba el poder creador del sentimiento y su alcance metafísico, y sugería un preludio para los estudios más particulares y más profundos que deberían enlazar de forma decisiva los sentimientos con los valores.

II. — Significado y valores

Aquellos estudios fueron obra de filósofos alemanes. Brentano, Ehrenfels, Meinong, cuyos tra-

bajos fueron contemporáneos con los de Bergson, definen a los valores como «significados afectivos». Las propuestas más recientes de Scheler y de Hartman vinculan igualmente los valores con la intuición del sentimiento.

Los análisis de Scheler. — El autor del *Sentido del sufrimiento* nos revela en penetrante forma cómo todo sentimiento, desde el más humilde al más elevado, puede «significarnos» un valor, «advertirnos», inclinarnos a una opción, a un esfuerzo o a una negativa. «Es así como la fatiga nos dice: deja de trabajar y acuéstate; el temor nos previene contra un posible daño al hacernos imaginar el peligro antes de que este se produzca; el arrepentimiento alivia nuestro pasado y, purificando nuestro yo, nos devuelve la libertad para volver a practicar el bien. Muchos ejemplos demuestran que los sentimientos pueden poseer un sentido inherente con la misma experiencia que proporcionan, imposible de confundir con su origen causal y su utilidad puramente objetiva en la economía vital.»

El hecho de que este «sentido» no sea impuesto brutalmente por la situación queda suficientemente atestiguado por la misma variedad de nuestras reacciones íntimas; podemos por ejemplo abandonarnos a un sufrimiento o resistirnos a él: soportarlo, tolerarlo, o simplemente padecerlo. Más allá de las determinaciones externas de la adaptación, existe entonces una «esfera del sentido» que nos hace captar o prever valores, y una «esfera de la libertad» que nos permite tomarlos o rechazarlos.

El carácter común de cualquier valor consiste en ser captado inmediatamente por la experiencia afectiva. Los valores están inicialmente desprovistos de todo significado extraño para el senti-

miento que los descubre, particularmente de todo juicio intelectual: un bebé puede experimentar el valor de la bondad y del amor de su madre, siendo en cambio incapaz de «comprenderlos».

Pero nosotros no quedamos limitados a la experimentación de valores múltiples y singulares, tales como atractivo, utilidad, belleza, bondad, etc., sino que captamos los valores en su «polaridad»: lo útil y lo nocivo, el bien y el mal: los captamos también según su «jerarquía», es decir, los clasificamos de lo inferior a lo superior. Esta jerarquía no es para Scheler una especie de orden abstracto o tradicional, sino una exigencia absoluta de la conciencia que corresponde a zonas sentimentales cada vez más ricas y profundas: valores sensibles, vitales, personales y espirituales¹.

Importa no confundir aquí lo «personal» con lo «individual»: los sentimientos sensibles y vitales son estrictamente individuales en la medida en que se vinculan con nuestro propio cuerpo; jamás podremos experimentar, por ejemplo, exactamente el placer o el dolor del prójimo. Pero los sentimientos espirituales nos permiten participar realmente en la vida interior de los demás, compartiendo su gozo o su pesadumbre. Son entonces ellos los que nos permiten captar los valores propiamente personales, lo mismo nuestros que del prójimo, al mismo tiempo que los valores «superiores» de orden jurídico, estético, moral o religioso.

III. — El problema de los sentimientos espirituales

El tema del origen y alcances de los llamados sentimientos «superiores» o «espirituales» ha sido motivo de considerables polémicas entre los filósofos.

¹ Cf. Capítulo Primero.

1. **¿Derivación o mutación?** — ¿Tienen estos sentimientos una fuente radicalmente ajena a los instintos elementales de orden vital o social? Los valores que les corresponden, justicia, belleza, el bien, etc., ¿consisten en una «promoción» irreducible a las sugerencias de la necesidad y del placer? O, por el contrario, ¿se tratará de unos sentimientos sólo efecto de una transferencia afectiva, de los productos sublimados de nuestras tendencias psicofisiológicas como supuso Freud, o quizá de los resultados de la vida colectiva considerados, cada uno a su manera, por Darwin, Feuerbach, Spencer y Durkheim? Los valores correlativos aparecen en este caso solamente como sustitutos de otros sensibles, o como emblema de un complejo comportamiento impuesto al hombre por el estado social.

Se concibe fácilmente la gravedad del problema: ¿serán los sentimientos superiores simples derivaciones de los instintos sexual y social, o nos hacen penetrar contrariamente en un mundo libre y desinteresado como el de la espiritualidad pura?

Opinamos que la alternativa queda demasiado brutalmente planteada bajo esta forma. Más bien que unos sentimientos específicamente vitales y sociales, y otros puramente espirituales, existe en cada sentimiento una parte «carnal, social», y otra parte «espiritual», sin que en ningún caso se haga posible una reducción o menoscabo de una de ellas en favor de la otra.

Hemos podido ver que nuestros sentimientos tenían sus raíces en las tendencias relacionadas con las funciones biopsíquicas y sociopsíquicas del ser humano. Resulta dudoso que el hombre consiga liberarse nunca totalmente de tales influjos, y es por ello que deseará siempre su placer, que seguirá

preocupándose por la actitud del prójimo: un sentimiento reputado como puro, la amistad, tampoco queda exento de ciertas «conveniencias sensibles»: exige que podamos contemplar a un amigo sin aversión, que contemos incesantemente con su apoyo. Y pensamos que, inversamente, todo sentimiento humano implica una parte de espiritualidad que lo arranca del doble determinismo del instinto y de la costumbre. Los significados afectivos de orden utilitario, colectivo o erótico no agotan nunca el contenido del sentimiento; podremos ver cómo el amor no se reduce al instinto sexual, ni la obligación social al constreñimiento, ni la angustia al miedo, ni la esperanza a la previsión. Existe en todas partes y por lo menos en estado latente un significado espiritual que nos revela la *persona* o la *libertad*; en una palabra, valores irreducibles al interés egoísta o al conformismo social.

¿Se nos objetará, con algunos marxistas, que se trata siempre de una *mistificación*, es decir, de una evasión para individuos frustrados, quizá de una justificación o una coartada para aquellos que gozan por otra parte de todos los bienes sensibles? Podría replicarse en primer lugar que se trata de una «toma de conciencia», etapa capital para el propio Marx, y añadir seguidamente que esta toma de conciencia de los valores no se efectúa «en lo abstracto», sino que capta por el contrario el sentido de las situaciones concretas a través de las cuales vivimos y obramos. Es de tal modo como el oprimido descubre primero afectivamente su solidaridad de clase, o como el burgués lúcido percibe avergonzado el fari-seísmo bajo la legalidad. La fenomenología coincide también con esta perspectiva al no referirse a valores o esencias «puras», sino al considerarlos como encarnaciones inseparables de seres y objetos. El sentimiento no constituye entonces un estado contemplativo, sino que posee un dinamismo propio y nos encauza directamente en un camino determinado, ya se trate de un amor, una vocación, una lucha política o una conversión. Este compromiso nos arranca de la doble esclavitud del ins-

tinto y de la situación: forma parte del mismo sentimiento que nos hace rebasar un estado actual, y no para soñar, sino para apreciarlo y hasta modificarlo más de una vez.

Tendremos en la Segunda Parte de esta obra la oportunidad de analizar y criticar detalladamente las interpretaciones genéticas de algunos sentimientos fundamentales; pero nos anticipamos en dar por imposible la aceptación de cualquier reducción sistemática de lo espiritual hacia lo orgánico o lo social. Entre el orden animal de la necesidad y el orden específicamente humano —donde subsisten ciertamente las necesidades— no es una simple transferencia lo que existe, sino una verdadera mutación.

Esta mutación puede ser considerada como una especie de *progreso dialéctico*, a través del cual todas las exigencias quedan confrontadas sin que ninguna se avenga a renuncias; entre el hambre, el deseo, el trabajo, la justicia y el amor, cualquier elección exclusiva conduce a un desajuste; no se trata de «promedios», sino de integración. Es indudable que encontraremos conflictos entre valores en cada personalidad y en cada cultura; pero estos conflictos contienen un fermento constructivo, y sólo desaparecen, por lo menos aparentemente, para dejar paso a las neurosis o a las esclerosis individuales y colectivas.

El psicoanálisis necesita admitir además y por su parte un proceso bastante molesto para la doctrina: el de la *sublimación*; lo comenta apenas evasivamente, pero cuando se empeña en definirlo encuentra también aquella doble idea de progreso y de integración de los valores; testigo de ello es por ejemplo la fórmula de Violet-Conil: «única salida válida para el psiquismo humano... permitiendo una satisfactoria utilización de todas sus posibilidades latentes por un desplazamiento del propósito instintivo hacia un nivel más elevado». Se trata de una cita que hemos elegido entre bastantes otras, y sólo para demostrar el humanismo que impregna las tesis someramente reputadas como materialistas y deterministas.

2. Humanismo o misticismo. — Es este progreso lo que, constatado e interpretado desde una perspectiva estrictamente psicológica, ha sido descrito por Pradines en unas páginas dotadas de admirable sutileza y a las que no podemos por menos que

remitirnos². Este autor estudia sucesivamente las mutaciones de la necesidad sexual y social, y la aparición de los sentimientos estéticos, morales y religiosos. El marco de esta obra sólo permite escuetamente indicar cuál es a su juicio el resorte profundo que mueve estas mutaciones afectivas: se trata del *pensamiento*, tomado en su sentido más generalizado pero también más rico y noble; en el sentido en que, como escribe invocando a Pascal, «el amor y la razón son una misma cosa». Es propio del ser pensante el seguir siempre insatisfecho; el pensamiento es un poder lleno de rebeldía y renovaciones, que tiende incesantemente a desbordar el ámbito de las satisfacciones orgánicas unas veces decepcionadas y otras decepcionantes. Entre las tendencias elementales y las llamadas «ideales», interviene bastante menos una diferencia de objeto que un cambio en el plan de existencia. Mientras que las tendencias elementales, tales como la necesidad sexual o social, son experimentadas afectivamente como vacíos a rellenar por una presencia material definida, las tendencias ideales y los sentimientos espirituales que las expresan no implican ningún complemento definible: el amor a lo bello, a lo verdadero y al bien no corresponde a ningún elemento sensible.

Pero es en este punto donde Pradines se separa de Scheler: un *elemento espiritual* sustituye para este al elemento sensible. los «valores» irreductibles suplantán a lo agradable y lo útil, con la subsiguiente revelación de las *esencias*. La espiritualidad y el valor son para Pradines esencialmente una *creación*, una nueva exigencia del psiquismo humano en ruptura con la rutina animal. Ello significa que, según Scheler, el hombre encuentra en su impulso espiritual, frente a él y aproximán-

² Pradines, *Traité de Psychologie*, vol. II: *Le Génie humain: ses instruments*, páginas 219-303.

dosele, a Dios con toda su pléyade de valores absolutos; pero que, para Pradines, el hombre es en sí mismo, si quizá no un dios, sí por lo menos un genio creador de valores cada vez más altos y respecto a los cuales queda libremente obligado: «el término o ideal anhelado es creado por nuestra fe, nuestra esperanza y nuestra acción; nos es indudablemente garantizado por la objetividad de las fuerzas que dirigen la evolución de la vida, pero no llega a ser un elemento»³.

No resulta indispensable una elección en este eterno debate entre el misticismo y el humanismo para convenir que, de todas formas, la espiritualidad constituye la impronta de nuestra naturaleza metafísica. El hecho de que la trascendencia de lo espiritual a partir de lo sensible se funde sobre un Dios creador o consista en una conquista del psiquismo humano, establece según la misma expresión de Pradines que «lo propio del hombre reside en ser sublime». Y ello nos parece suficiente para conferir un alcance metafísico a los sentimientos superiores. No implicando aquí el término «metafísico» ningún postulado sobre lo absoluto, sí designa en cambio nuestro poder de trascender lo empírico para introducir en la vida algo más que la vida. Al margen de cualquier dogma filosófico o religioso, el sentimiento aparece ahora como un mediador entre lo real con formas siempre imperfectas y un ideal que no es sólo pura ilusión.

³ Hay que convenir además en que el estilo y el contenido de los valores ideales varían considerablemente según la forma de civilización; existen una relatividad y un pluralismo de los valores, sobre los cuales G. Gurvitch criticaba a Scheler, insistiendo legítimamente en su presencia (*Tendances actuelles de la philosophie allemande*).

SEGUNDA PARTE

LOS SENTIMIENTOS FUNDAMENTALES

INTRODUCCIÓN Y MÉTODO DE ESTUDIO

Existen numerosas clasificaciones de los sentimientos. Muchas de ellas tienen pretensiones genéticas; las más famosas datan del siglo XVII y figuran en el *Traité des Passions*, de Descartes, y en la *Ética* de Spinoza. Y Ribot, Dumas, Freud y Jung han clasificado en nuestros días las tendencias y los sentimientos en nombre de la psicología científica, aparte de que los existencialistas y los fenomenólogos han aportado sus monografías descriptivas sobre varios sentimientos.

Nuestro propósito se limita a estudiar aquí sólo aquellos sentimientos que nos parecen fundamentales:

Primeramente, *la alegría y la tristeza*, estos polos del psiquismo espiritual que conviene no confundir con el placer y el dolor, simples sensaciones afectivas.

Los sentimientos del yo, que tienen no solamente por sede, sino por objeto, a nuestra propia persona: amor propio, sentimiento de inferioridad, de dignidad moral, y que se interfieren incesantemente con los *sentimientos sociales*, en los que hay que buscar su origen.

El amor y el odio, que nos ponen en relación afectiva con el prójimo y constituyen los dos polos de la «toma de interés».

Finalmente, la situación de «estar en el mundo» y de «estar en el tiempo» puede inspirar distintas actitudes ante la ambigüedad del destino: la *angustia* y la *esperanza*. Estos son los sentimientos más complejos pero también los más decisivos, porque nos comprometen por entero con nuestras experiencias, nuestros deseos, nuestras éticas, nuestro ser vital y nuestro ser espiritual.

Afinidades y ambivalencias. — Queda fuera de duda el hecho de que existen afinidades íntimas entre algunos de estos sentimientos: el placer atrae normalmente a la alegría que inclina a su vez hacia el amor y la esperanza; es la esfera de la expansión, de la comunión, de la confianza; en una palabra, la esfera del «sí».

El dolor aporta inversamente la tristeza, inclinadora esta al odio, a la inquietud y a la desesperanza; es el medio de lo negativo, del aislamiento, de la desconfianza, la esfera del «no».

Pero la vida sentimental es también el seno de un fenómeno más extraño, que el psiquiatra Bleuler ha designado como de *ambivalencia*; en lugar de ser invadidos por un sentimiento simple, experimentamos a veces unos estados indefinibles, casi contradictorios, que pertenecen a un tiempo a la esfera del «sí» y a la del «no». Surgidos de una especie de amalgama de tendencias rivales, estos sentimientos nos someten a un insoportable malestar: nos sentimos desgarrados, descuartizados, en un estado que culmina en la *angustia*.

Los casos de ambivalencia porceden, según Bleuler, de dos experiencias opuestas, para las que un mismo objeto habría sido para nosotros el único promotor: el celoso ama por ejemplo a una mujer y la odia al mismo tiempo porque ella le hace sufrir, o porque teme simplemente o presiente por su causa un riesgo de sufrimientos. Pero cabría preguntarse si, como sugiere Boutonier, la ambivalencia no sería una aptitud espontánea del psiquismo, independientemente de nuestras experiencias eventuales; o si, anticipadamente, las tendencias inconscientes no formarían ya una especie de amalgama ambivalente susceptible de explicar esta combinación de amor y de odio, o de angustia y esperanza, que podemos descubrir en el fondo de nuestra intimidad cuando somos capaces de una sincera autointerrogación. La ambivalencia sería así en sí misma una disposición de la subjetividad antes que el efecto de una situación.

Fenomenología y psicoanálisis. — El método de estudio de los sentimientos fundamentales deberá ante todo tener en cuenta los resultados obtenidos en la Primera Parte de esta obra, donde se nos ha revelado, junto con las afecciones pasivas y los impulsos instintivos, la existencia de un significado, de un «sentido» que nos permite captar valores dispuestos desde un plano vital hasta otro espiritual.

La toma de conciencia de este «sentido» se ve obstaculizada por los dos métodos más corrientes en psicología: el *intros-*

pectivo y el *objetivo*. El primero nos confina en el análisis o en la «intuición» de nuestros datos interiores y se limita a alcanzar *estados*; el segundo se sitúa ya de golpe al margen de lo mental y retiene solamente las manifestaciones fisiológicas y los *comportamientos*.

Ahora bien: los precedentes análisis nos han demostrado que los sentimientos no se reducen ni a reacciones exteriores ni tampoco a estados puramente internos, sino que poseen una intención y un significado espiritual. Como ha observado Sartre en su *Esquisse d'une théorie des émotions*: «Toda investigación sobre el hombre difiere de los demás tipos de realidades rigurosas por el privilegiado hecho de que la realidad humana consiste en *nosotros mismos*. La comprensión no es una cualidad llegada desde fuera hasta la realidad humana, sino que es su manera propia de existir. Y, para la conciencia, existir equivale a aparecerse». El mejor sistema para captar los sentimientos en toda su integridad es el de la *fenomenología*.

La actitud fenomenológica consiste en partir de los fenómenos de conciencia por su cualidad de experiencias vividas. Se relaciona en este sentido con la introspección, pero si esta se concentra en el análisis del contenido subjetivo, en la pura «interioridad», la fenomenología hace hincapié sobre las relaciones de la conciencia con sus objetos, sobre sus «miras». Es entonces cuando se captan en sus correlaciones la subjetividad y la situación; y no solamente la situación «objetiva» impuesta desde el exterior y expresada por el comportamiento, sino la situación *vivida*, en la que las actitudes internas del deseo, del amor o del rechazo interfieren con los datos exteriores; el objeto alcanzado deja ya de ser simplemente una «cosa», sino que llega a un «valor».

No obstante, la fenomenología ofrece en sí misma una laguna: adscribiéndose tan a lo «vivido», es decir, a lo consciente, prescinde ipso facto de las raíces instintivas e inconscientes del psiquismo afectivo. Son estas raíces lo que la técnica psicoanalítica, inaugurada por Freud, se empeña en descubrir, y también las determinaciones que nuestras primeras experiencias afectivas imprimen en el curso de nuestro destino sentimental. El psicoanálisis representa en este sentido el más notable esfuerzo de explicación genética jamás emprendido.

Pero choca también y de golpe contra serias objeciones: la reducción de lo nuevo a lo antiguo, de lo inferior a lo superior, de los valores a las necesidades, ¿es realmente legítima? Como ha señalado Minkowski, ¿no será la idea de génesis introducida en psicología una forma de soslayar lo actual en su aspecto más auténtico e irreductible? ¿Acaso no existe

por ejemplo en todo amor un «más» o un «nuevo» que no se justifica con ninguna razón anterior y que constituye justamente su más íntima realidad?

Tendremos en los capítulos siguientes más de una ocasión de señalar los límites de la teoría psicoanalítica de los sentimientos; queda sin embargo no menos cierto que la técnica freudiana sigue siendo indispensable instrumento para la exploración de las fuentes inconscientes de la afectividad¹. No dejaremos de recurrir a ella para alumbrar tan tenebroso ámbito, aunque siempre dispuestos a abandonarla tan pronto nos parezca sacrificar demasiado deliberadamente la experiencia vivida de los valores en favor de las exigencias doctrinales. Será entonces cuando el análisis fenomenológico recuperará todos sus derechos.

¹ Podría ser demostrado que, en el propio Freud, la reducción de lo actual a lo antiguo es más aparente que innata (ver pág. 78). En cualquier caso, Anna Freud nos ofrece la admisión de etapas mutativas.

CAPÍTULO PRIMERO

LA TRISTEZA Y LA ALEGRÍA

1. Dolor y tristeza. — Nos resistiríamos mucho a aceptar la opinión de Ribot —común a todos los partidarios de la tesis psicológica de los sentimientos—, que define la tristeza como un «dolor moral» y se niega así a considerar la menor diferencia entre la naturaleza del dolor físico (como el causado por una picadura) y el dolor moral (experimentado por ejemplo durante un luto).

Según el doctor Georges Dumas, lo que nos produce la ilusión de una diferencia de naturaleza reside en el hecho de que consideramos más las causas del dolor que el dolor en sí mismo. La única diferencia consiste, según él, en que el dolor físico corresponde a una lesión periférica, mientras que la tristeza correspondería a un trastorno de origen central, a un «agotamiento cerebral»; pero, a partir del momento en que se admite que «la idea puede actuar como causa agotadora para determinar el dolor», quedamos enfrentados con la siguiente alternativa: o admitir una causalidad psíquica que reacciona sobre toda la teoría y contradice la naturaleza puramente orgánica de la tristeza (y de la alegría), o bien empeñarnos en sostener la teoría a cualquier precio, pero confundir entonces la verdadera tristeza (y la auténtica alegría) con los estados de malestar o de bienestar que, por su parte, pueden tener un origen puramente orgánico.

Todo induce a suponer que la teoría psicológica no haya decidido nunca resolver francamente la alternativa, aunque se inclina invenciblemente hacia la segunda actitud; tiende incesantemente a ignorar el significado y la eficacia de los factores propiamente psíquicos de la alegría y de la tristeza, y cae en la vana pretensión de querer determinar su naturaleza independientemente de su causa y de su función.

Es indudable que el bienestar o el malestar pueden ser frecuentes causas de alegría o de tristeza; pero no constituyen en cambio su causa suficiente ni tampoco su causa necesaria.

No son su causa suficiente: consideremos por ejemplo el caso de la tristeza que suele acompañar al dolor físico. Este sentimiento es experimentado al margen de toda reflexión lúcida, pero no cuenta menos por ello con cierto significado espiritual: el trastorno de nuestro cuerpo es percibido no solamente como un estado doloroso, sino también como un estado inferior. Es así como se cumple la definición de la tristeza debida a Spinoza: «el paso a un estado de menor perfección». Hay que reconocer en este caso la intervención de, si quizá no un juicio explícito, sí por lo menos de una *intuición de valor* que actúa decisivamente durante la invasión de la conciencia por la tristeza.

No son su causa necesaria: existen algunos casos en los que el hombre se niega a someterse a la tristeza que suele acompañar al mal físico; inversamente, resulta falso suponer que una buena comida tenga que ponernos necesariamente alegres aunque nos mantengamos capaces de apreciar sus excelencias; semejantes casos han sido sutilmente destacados por Descartes en su *Traité des Passions*: dolor y tristeza o placer y alegría «difieren tan notablemente, que se puede sufrir algunas veces un dolor con alegría o bien recibir caricias que resultan desagradables».

Se desprende de ello que existen no solamente dolores sin tristeza, sino también tristezas puramente espirituales, totalmente ajenas a los factores orgánicos en lo que se refiere a su origen. Pero cabe entonces preguntarse si el cuerpo queda totalmente ausente en algunos fenómenos de tristeza o de alegría.

2. El papel del cuerpo. — El mérito de las teorías fisiológicas consiste en estudiar con mucho cuidado los procesos orgánicos que se desarrollan durante los estados de tristeza o de alegría; pero son obligadas a atribuir a tales procesos un valor explicativo suficiente, postulando muy arbitrariamente que nuestros sentimientos no son más que los reflejos, los «epifenómenos» de nuestros estados corporales. No será precisamente habiendo

establecido que una mayor lentitud de los sístoles provoca en la tristeza la penosa sensación de «corazón pesado», como se habrá demostrado la naturaleza orgánica de la tristeza. Todos los estudios de Dumas sobre la psicofísica, la psicoquímica y la psicomecánica de la tristeza son valiosísimos desde una perspectiva clínica, pero no nos permiten adelantar ni un paso respecto al significado intrínseco de este sentimiento.

Es bien evidente que, sobre todo en la fase emotiva inicial de muchas de nuestras alegrías y tristezas, el cuerpo desempeña un considerable papel; pero el error de estos estudios consiste en considerar a nuestro cuerpo desde el exterior y *como un simple objeto entre los demás*; se trata, quizá sin duda, de un objeto situado en el mundo, sometido como tal a los obstáculos e influencias de toda especie; pero es al mismo tiempo el *instrumento*, el *teclado de un ser consciente*, de un ente que reacciona ante las circunstancias y que, en todo caso, no es nunca frente a ellas un elemento ciego. Situados en esta perspectiva, el estado de nuestro cuerpo dejaría de ser la fuente de nuestros sentimientos y se convertiría más bien en la manifestación, la exteriorización o la «pantomima» (como habría dicho Bergson) de nuestra actitud mental o, en esta coyuntura, de nuestras intenciones alegres o tristes frente a los acontecimientos.

Se nos objetará que, por lo menos en la tristeza consecutiva al dolor físico, nuestra «intención triste» nos viene impuesta por el estado del cuerpo, y que no es ciertamente una actitud de postración lo que es dictado al cuerpo por la tristeza; esta objeción se apoya sobre la confusión de las manifestaciones del dolor con las de la tristeza: la reacción al dolor es un fenómeno casi reflejo, inevitable,

desprovisto en sí mismo de un significado o intención; es brusca, anárquica, generalmente poco duradera. La tristeza es por el contrario una actitud *aceptada*, incluso a veces *deseada* (puede fingirse perfectamente, mientras que resulta muy difícil fingir un dolor). Puede durar indefinidamente y está vinculada con una intención espiritual frente a acontecimientos físicos o morales de los que se ha adquirido conciencia; es «nuestro-cuerpo-dirigido-por-nuestra-conciencia-triste» (o alegre). La tristeza surgida de un malestar es nuestro cuerpo doliente, «considerado» y «lamentado» por nuestra conciencia; la alegría surgida del bienestar es nuestro cuerpo hasta cierto punto complacido y felicitado por nuestra conciencia. Pero puede darse también la existencia de una alegría interior a pesar de un simultáneo estado de enfermedad, o de una congoja que nos afecte en plena salud.

Resulta de tal modo: 1.º Que tristeza y alegría no podrían ser explicadas al margen de las intenciones espirituales que manifiestan.

2.º Que estas intenciones permiten comprender por sí solas el significado profundo de sus manifestaciones corporales y visibles.

3. Sentido de la tristeza. — El sentido de la tristeza se apoya así ante todo sobre una intuición de valor. Esta intuición nos presenta el acontecimiento físico o mental que nos afecta como una pérdida o una disminución, capaz de alcanzarnos hasta lo más profundo de nuestra intimidad. Podemos juzgar sin duda que esta pérdida de valor es objetiva, que la sufre el mundo entero, pero este juicio sólo interviene mucho más tarde y más bien como una justificación de nuestra tristeza personal: es el valor de nuestra vida, de nuestro universo físico

y moral, lo que resulta alcanzado y despreciado. Es por ello que la tristeza implica siempre cierto egoísmo, porque nos separa y aísla de un mundo que rechazamos o del que creemos vernos excluidos.

Consideremos algunos ejemplos: estamos tristes porque nos hallamos enfermos, pobres, feos, en patente estado de inferioridad; porque hemos fallado en un examen o nos hemos peleado con un amigo; incluso cuando el acontecimiento entristecedor es de orden social, puede contener alguna incidencia personal que nos afecta: el aspecto miserable de un transeúnte, el martirio de un inocente o el triunfo de un malvado nos entristecen; no se trata en este caso de representaciones arbitrarias, sino de valores morales que resultan burlados; si ello nos afecta, será debido a que participamos fervientemente en la salvaguarda de aquellos valores y todo lo que atenta contra ellos nos hiere, tanto a nosotros como a la comunidad a la que pertenecemos y veneramos.

Dondequiera que se manifieste el sentimiento de alguna pérdida de valor, suele añadirse la más o menos intensa convicción de que aquella pérdida es irremediable, de que todo esfuerzo para compensarla resultará baldío: en tanto dure nuestra tristeza, nuestro amigo nos parecerá perdido para siempre, nuestra situación eternamente comprometida por el fracaso en las aulas, inconsolable el transeúnte que se cruzó en nuestro camino, y el mal impondrá su mala ley en la ciudad; no queda esperanza, ninguna piedad fecunda, ninguna rebelión posible. Es por ello que los moralistas han condenado siempre encarnizadamente a la tristeza, la única pasión a la que Spinoza acusa de endémicamente mala y estéril.

Es justamente la pérdida de valor lo que el comportamiento del hombre triste procura compensar en la medida de lo posible. Pero no se trata tampoco de un esfuerzo metódico y destinado a recuperar, ni que fuera en parte, lo que se ha perdido, ni mucho menos a actuar realmente sobre el mundo; se trata más bien de conferir a este mundo brutal una especie de existencia precaria, una presencia medio ignorada, mediante lo que Sartre denomina muy juiciosamente como una «actitud mágica». Es nuestro cuerpo lo que nos sirve como vehículo para el hechizo: dirigido por la conciencia triste, varía sus relaciones con el mundo para que este lo haga a su vez con sus cualidades; nos ayuda a montar una «comedia de impotencia», a encontrar un refugio, una evasión: «Nos retiramos a algún rincón y permanecemos allí sentados, inmóviles y

ofreciendo al mundo la menor presencia posible; preferimos la penumbra a la luz, el silencio al ruido... A falta de poder o querer cumplir aquellos actos que nos proponíamos, hacemos lo posible para que el universo no nos exija otros nuevos. Sólo podemos así actuar sobre nosotros mismos, ponernos en una especie de letargo. Adoptamos al mismo tiempo una posición encogida, nos acurrucamos hasta lo increíble. El universo entero se nos aparece sombrío, pero, justamente porque pretendemos protegernos de su monotonía aterradora e ilimitada, preferimos convertirnos en un punto disimulado, en un "rincón" inadvertible, que se nos transforma en la única diferenciación visible para tan tremenda desolación: un ángulo de la pared, un poco de oscuridad que nos ampare del ambiente taciturno...».

La tristeza es en efecto una especie de deserción. Cuando es tan poco sincera como la melancolía de los románticos, procede de una actitud estética; cuando es verídica, nos encamina a definitivas renunciaciones y absolutas desesperanzas. Cuanto más lúcida resulta, más nos convence de lo baldío de toda lucha y de lo cierto de nuestra miseria. Más perniciosa que el dolor por el hecho de ser aceptada; diferente de la inquietud que, cuando menos, acecha y busca cualquier posibilidad, la tristeza resulta la actitud negativa por excelencia y pasa a ser ya como una rendición a la muerte o a la derrota.

4. Placer y alegría. — Si la diferencia entre el dolor y la tristeza es relativamente fácil de establecer y determinar, no ocurre exactamente lo mismo por lo que respecta al placer y a la alegría. El dolor es una afección localizable, sobre la que se hace bastante fácil experimentar, mientras que el placer no se reduce nunca a una simple excitación orgánica y que supone la satisfacción de tendencias más o menos complejas.

La conciencia que despierta el placer es de una naturaleza muy especial. La sensación dolorosa nos revela la presencia de un objeto extraño y hostil; mejor que ninguna otra, nos permite adquirir conciencia de la oposición entre sujeto y objeto; como tal, y según observa Pradines, posee un carácter objetivo y ya intelectual si admitimos que la propiedad de la inteligencia consiste siempre en permitir un conocimiento «a distancia», en la que el sujeto conocedor permanece externo al objeto conocido. Contrariamente, la impresión de placer manifiesta nuestra unión con una realidad complementaria, ciertamente todavía exterior, pero amiga y con la que deseamos asimilarnos. No preludia entonces ningún conocimiento

intelectual que suponga recelo ante el objeto advertido ni una mirada desconfiada, sino que impulsa mejor a un *conocimiento místico*; el placer nos brinda acceso al mundo de la participación, a la intimidad familiar entre los seres y las cosas. Como factor de unidad y comunión, es uno de los sentimientos que peor soportan el hecho de no ser compartidos, y que convierten por consiguiente a la soledad en algo insuficiente y hasta absurdo. El placer normal tiene necesidad de espacio, de resonancia, de confidentes.

Es precisamente a través de este carácter premístico como el estado de placer se emparenta con el sentimiento más rico que es la alegría. La diferencia que los análisis clásicos establecen entre placer y alegría consiste sobre todo en el carácter más estable, lúcido y complejo de la alegría; pero es en su *espiritualidad* donde encontraremos el profundo manantial de sus caracteres.

5. Significado de la alegría. — La verdadera diferencia entre placer y alegría consiste efectivamente en bastante más que distintos niveles de intensidad. Pues la alegría trasciende cierta zona psíquica superficial que es de hecho la misma del placer y del dolor. Por muy paradójico que pueda parecer, resulta más fácil captar el carácter específico de la alegría comparándola con la experiencia del dolor y comprendiendo cómo y por qué una cosa puede coexistir con la otra.

En su estudio sobre el *Sentido del sufrimiento*, Scheler ha demostrado que este puede ser profundamente transformado por ciertas actitudes espirituales, particularmente por la fe religiosa. No se trata en absoluto de ninguna especie de inasomismo, donde el dolor aparecería a la larga como una forma de voluptuosidad, sino más bien de un cambio radical de significado: con toda su carga, el sufrimiento puede ser recibido como amigo en lugar de como enemigo; será una oportunidad de purificación, un sacrificio de lo inferior a lo superior, convirtiéndose en el duro camino que conduce hacia el júbilo y la beatitud.

Existen en suma diferentes niveles de profundidad afectiva, como lo simbolizan las palabras de Lutero en la muerte de su nieta: «Me siento contento en espíritu, pero triste en la carne; es algo extraño saber que ella ha pasado sin la menor duda a la paz y a ser totalmente feliz, y sentirme yo en cambio tan afligido...».

Podemos de tal modo, resume Scheler, soportar alegremente un dolor o saborear sin gozo el mejor vino. Es aquí donde se evidencia la esencial diferenciación entre placer y alegría;

es una diferencia de nivel afectivo. Existe un placer de los sentidos que es tan absurdo negar como injusto condenar sistemáticamente; pero no podría convertirse en verdadera alegría si no se le uniera una especie de «arrobamiento», una satisfacción central del ser, como ocurre por ejemplo en el caso de un gran amor. Inversamente, ningún dolor físico, por muy cruelmente que sea sufrido, puede corromper la alegría de quien esté en posesión de una serenidad interior.

En resumen: los factores sensiblēs permanecen definitivamente exteriores a la autenticidad de la alegría; y, sin ser nulo, el papel del cuerpo es mucho menos importante en la alegría que en la tristeza. Es bien cierto que el estado moderado de la alegría puede manifestarse con una mímica y un comportamiento específicos: los ojos brillan, el cuerpo se yergue, se registra como una expansión de todo el ser, cuya actitud expresa una especie de «posesión del mundo». Pero se trata más bien entonces de la fase inicial de la alegría, de la gozosa emoción producida por el anuncio de una buena noticia, un éxito, o por la confesión de un amor compartido. La etapa más auténtica de la alegría consiste en este estado de plenitud y de serenidad, que corresponde a una satisfacción en el dominio del «ser» y no solamente en el del «tener». Esta notable distinción, formulada por G. Marcel, permite identificar a la alegría como una *realización esencial* y no como una simple *posesión*, siempre sometida a la inseguridad.

Comprendemos al mismo tiempo por qué la alegría posee un alcance metafísico infinitamente más rico que la tristeza y que todos los sentimientos negativos que se relacionan con esta. Ya los más austeros entre los autores, como Pascal y Malebranche, habían admitido el carácter natural e imperioso del placer: «El hombre ha nacido para el placer: lo siente, no necesita comprobarlo». Pero lo que es válido para el placer desde un punto de vista psicológico, lo es todavía más para la alegría desde una perspectiva axiológica: la alegría aparece como la vocación espiritual del hombre, como su signo y, a la par, su culminación.

CAPÍTULO II

SENTIMIENTOS DEL «YO» Y SENTIMIENTOS PSICOSOCIALES

1. **Dificultades del tema.** — Es evidente que todos los sentimientos, alegría, tristeza, amor, odio, etc., son «nuestros» mientras son experimentados o vividos por nuestra conciencia. Pero resultaría injusto decidir por ello que se trata de sentimientos del *yo* y que conciernen exclusivamente a nuestra persona. Los sentimientos no consisten solamente en simples reacciones subjetivas frente a determinadas situaciones materiales o morales; sabemos que son también *intenciones*, actos psíquicos, y que pueden por lo tanto afectar igualmente al prójimo o al mundo como a nosotros mismos.

Pero el problema no queda resuelto tan fácilmente, ya que el hombre es indudablemente por naturaleza, y también seguramente por situación, un ente social. Esta característica ha provocado polémicas apenas extinguidas entre ciertos psicólogos individualistas y algunos sociólogos intemperantes. Los primeros tienden a agrupar todos los sentimientos bajo el único cuidado del *yo*: todo lo que buscamos en el exterior estaría siempre subordinado a nuestro propio interés; el egoísmo o, mejor aún, el amor propio, sería el sentimiento fundamental. Esta actitud, relacionada las más de las veces con una moral pesimista (o pretendidamente «realista»), procede como es sabido de La Rochefoucauld. Los segundos procuran inversa-

mente integrar el *yo* en el grupo, considerar a los sentimientos y a los valores personales sólo como derivaciones, como productos secundarios surgidos de la existencia colectiva y de los papeles sociales.

Estas dos perspectivas son en verdad estériles, y alimentan más bien las controversias teóricas que las investigaciones positivas. La oposición entre la psicología individual y la sociología, muy encarnizada a principios de siglo, está ya en franca decadencia. El psicoanálisis posterior a Freud no se limita por su parte a explicar únicamente el destino afectivo como un conflicto entre los deseos individuales y los controles sociales *exteriores*, sino que se esfuerza en captar ciertas relaciones funcionales entre el desarrollo del sujeto y las estructuras del grupo al que pertenece. Es el caso de J. Lencan y D. Lagache en Francia, y de E. Fromm y K. Horney en Norteamérica.

Todo un movimiento sociológico se ha empeñado por otra parte en demostrar el carácter *espontáneo* de la sociabilidad que subtiende las instituciones y los controles en sí mismos. Particularmente Gurvitch, promotor de la microsociología, denuncia la oposición superficial entre individuo y sociedad; conviene según él considerar «fenómenos psíquicos totales... a la vez colectivos, intermentales e individuales». Entre lo individual y lo social existe una «reciprocidad de perspectiva... El *yo*, el *Prójimo* y *Nosotros* no son más que direcciones divergentes pero inseparables del mismo proceso mental, tres polos cuya tensión y enlace constituyen aquello que llamamos conciencia»¹.

El reciente y rápido desarrollo de la psicología social —primero en Norteamérica y luego en Europa—

¹ Ver *La vocation actuelle de la sociologie*, PUF, París.

contribuye además a cubrir la artificiosa fosa que separaba al estudio de la personalidad del contexto social en el que se integra².

Es bien cierto que el tipo de vida social en el que el hombre se impregna desde su nacimiento, ejerce una considerable influencia sobre sus sentimientos (ver la Primera Parte). Estos pueden ser considerados como *fenómenos psicosociales*, en los que el *yo* se capta a través de sus relaciones con el prójimo y de sus intervenciones entre los grupos de los que es miembro. Ello nos conduciría entonces a estudiar cómo emerge la *persona* partiendo del confusiónismo infantil, y los avatares de la comunicación entre los individuos; el lector podrá remitirse a otra obra que trate especialmente estos temas³. Nos limitaremos aquí a examinar algunos de los sentimientos más corrientes del hombre «en situación social», y los más decisivos relativos a la formación de la personalidad y a la forma de adaptación social.

La opinión que tenemos sobre nuestra propia persona es compleja y variante; nos identificamos a un tiempo como existencia y como *valor*, siendo este valor una especie de escala móvil y con relatividad múltiple (frente al prójimo, a un pasado, a un ejemplo, un ideal, etc.). En líneas generales, puede observarse en ello la perturbación de los sentimientos de inferioridad y de lo que Vauvenargues designa acertadamente como «sentimiento del ser», espontánea exigencia de amor y estima hacia uno mismo. Estos grupos de sentimientos forman por otra parte un conjunto específico en

² Sobre estos problemas más generales, consultar mi obra *Psychologie sociale*, col. «Que sais-je?», PUF, París, 1951.

³ Id., *id.*

cada individuo, y el equilibrio de la personalidad implica entre ellos una dialéctica frágil.

2. Los sentimientos de inferioridad. — Al abordar los problemas de los sentimientos del *yo* partiendo de las neurosis y de las deficiencias psíquicas, la psiquiatría contemporánea ha obtenido valiosos resultados.

En sus estudios sobre *La force et la faiblesse psychologiques*, Pierre Janet destaca la importancia de los sentimientos de *incompletud*, cuya común característica consiste en corresponder a una impresión de insuficiencia y de molestia en el individuo. Janet enumera los sentimientos de incapacidad, de indecisión, de humildad, de intimidación, de vergüenza, de duda, de indiferencia, etc.; quienes padecen tales estados se sienten inclinados a subestimarse, a la «peyoración» de su *yo*; pero buscan al mismo tiempo e instintivamente «algo que empuje más allá a sus sentimientos y los excite», desembocando así frecuentemente en una actitud de rebeldía y de ambición.

Pero Janet nos ofrece poca cosa más que un inventario y una clasificación de casos patológicos, sin llegar a una interpretación general de los sentimientos del *yo*. Este trabajo debía ser emprendido por Alfred Adler, un discípulo disidente de Freud, en sus dos importantes obras sobre el *Temperamento nervioso* y la *Psicología comparada de los individuos*.

La vida afectiva necesita ser interpretada según Adler recurriendo a los conceptos de «poder» y de «valencia» (*geltung*). El secreto del alma humana reside en la necesidad de hacerse valer, y ello a través de todos los medios posibles; la potencia y la dominación constituyen solamente los más evidentes y acabados de dichos medios.

El estado del que partimos corresponde a una carencia, a una insuficiencia o inferioridad. «El hecho de ser hombre —escribe Adler— equivale a sentirse atormentado por sentimientos de inferioridad y pugnar hacia situaciones de superioridad.» Desde la infancia y debido precisamente a ella, el ser humano se siente desamparado, impotente frente a las cosas y ante los adultos; es así como nace en el niño un rudimiento de inferioridad, contra el cual tiende ya a protestar en forma difusa mediante sus arrebatos de cólera y los gritos

con los que logra llamar bien pronto la atención sobre su persona. Conviene por otra parte considerar en esta etapa, admite Brachfeld, discípulo de Adler, un sentimiento de imperfección o de impotencia antes que un sentimiento de inferioridad, ya que ningún juicio comparativo interviene aún en el psiquismo infantil. Este no aparece hasta el tránsito entre el segundo y tercer año, con la distinción entre lo «mío» y lo «tuyo». Es una etapa decisiva, que proporciona al niño un término de comparación con las delimitaciones de su *yo*, y que desencadena lo que los partidarios de Adler denominan el mecanismo de *autoestimación*.

El niño se adentra efectivamente en la vida social; se trata entonces de mantener su lugar en la estima de los demás y en la suya propia, y una finalidad simplista aunque vigorosa anima todas sus intenciones: convertirse en un equivalente de los adultos o de aquellos camaradas a los que juzga como ejemplares.

Los sentimientos de inferioridad tienen sin embargo y según Adler un origen extrasocial; son producto de la conciencia que adquirimos de nuestro cuerpo, en el que descubrimos alguna insuficiencia, y son siempre individuales, lo mismo que el estado particular de los órganos juzgados como inferiores. Como reacción contra su insuficiencia orgánica, el sujeto busca en seguida una compensación, apuntando unas veces al propio órgano inferior (caso del tartamudo que llega a orador, como Demóstenes), o en otras a una forma distinta de actividad (caso del intelectual enfermizo).

Toda insuficiencia impulsa de tal modo al ser que la padece (o que cree sufrirla, ya que existen numerosos casos de imperfecciones imaginarias) hacia un *eje psíquico* dirigido a lograr una compensación, y siempre vinculado, incluso cuando esta compensación es indirecta, con la debilidad orgánica que la hizo necesaria. El hombre que sufra por ejemplo alguna insuficiencia digestiva, concederá siempre un valor especial a todo lo que se relacione con el apetito; en el aspecto moral, esta preocupación podrá convertirse en avaricia.

El carácter individual se orienta así, bajo la influencia de ciertos sentimientos de inferioridad, hacia un «objetivo de superioridad»; este proceso determina en cada persona lo que Adler designa sagazmente como nuestro «estilo de vida».

Es indudable que esta tesis contiene una gran parte de verdad: interpreta sobrecogedoramente la formación del carácter humano, no solamente en sus resortes afectivos, sino también en su dinamismo voluntario y con sus efectos físicos y morales, individuales y colectivos.

Podríamos con todo reprochar a Adler el hecho de relacionar demasiado estrechamente aquella conciencia de la inferioridad con las insuficiencias orgánicas. El solo sentimiento de ser *otro*, diferente a los demás, puede afectarnos mucho más profundamente que el mismo de nuestra debilidad. Podemos preguntarnos si una comunidad de enfermos sin contacto con gentes sanas sufriría realmente por sus imperfecciones; pero recordemos en cambio la cantidad de niños y adolescentes que han erigido en monstruosidades a simples y benignas anomalías, y que se han creído afligidos por taras irremediables.

Por otra parte, si nuestra autoestimación oscila a veces en función de fenómenos fisiológicos tales como enfermedad, fatiga, salud o bienestar, es más bien debido a nuestra situación social y a los juicios reales o supuestos del prójimo sobre nosotros como nos concederemos mayor o menor valía. La pobreza, el fracaso profesional o la simple indiferencia de los demás provocan, a nuestro criterio, nuestra propia «inferiorización». Inversamente, la riqueza, la suerte o los éxitos mundanos determinan un sentimiento de superioridad que pregonamos con una «seguridad» bien característica.

Como forma particular de nuestras relaciones con el prójimo, la vida sexual es finalmente para muchos individuos la medida de la estima que ellos se otorgan. Son frecuentes los hombres que buscan ante todo en los éxitos amorosos un medio para confirmarse un propio valor personal, del que otras experiencias les habían hecho dudar; el retrato que Stendhal nos hace de Julien Sorel nos ha proporcionado el más penetrante testimonio de ello.

Ampliando estas perspectivas, ciertos autores⁴ han sostenido la existencia de un verdadero *instinto de autoestimación* que abrillantaría en el hombre todos los demás instintos que comparte con el animal; consistiría en una disposición a preferir los estados emotivos que se acompañan con una acrecentada sensación de valía personal, evitando consecuentemente los estados opuestos. Se trataría quizá del fundamental cuidado que orienta todos los comportamientos.

Esta concepción parece excesiva en la medida en que desconoce —o asimila indebidamente— a las demás actitudes que adoptan los hombres desde su infancia para resolver los conflictos psicosociales, y que no se valorizan todas en función directa de la opinión del prójimo; junto con las reacciones

⁴ Particularmente De Man, H., *Au delà du marxisme*.

ostentatorias y compensadoras, existen actitudes de refugio estrictamente egóticas y también otras más ricas, en las que la propia estimación es buscada más allá de la simple opinión social.

3. El amor propio. — Este vocablo tan clásico ha sido objeto de numerosos equívocos que conviene ante todo disipar. Si se conceden al hombre otras salidas ajenas al egoísmo, habrá que establecer una distinción psicológica entre el amor propio y el amor hacia sí mismo, que fueron confundidos por La Rochefoucauld.

Es precisamente lo que hicieron Vauvenargues y Rousseau: mientras que el amor propio es algo posesivo, egocéntrico y calculador, el amor hacia sí mismo designa un espontáneo apego a nuestra propia persona que no es incompatible con los sentimientos altruistas; puesto que, según observa Vauvenargues con curioso estilo, «uno puede amarse fuera de sí mismo mayormente que a su propia existencia».

Parece por otra parte bastante difícil negar la existencia de este amor hacia sí mismo como un sentimiento totalmente primitivo, que puede simbolizar aquella conciencia o preocupación por la propia persona y sin la cual resultaríamos completamente indiferentes y faltos de consistencia.

Durante su prolongada polémica contra los quietistas —partidarios de un amor hacia Dios puramente desinteresado y en el que el individuo se anula—, Malebranche ha destacado una y otra vez esta toma de interés hacia la propia persona, cuya falta hace imposible imaginar una existencia consciente e individual; la misma noción de sujeto se desmorona y desaparece con su carencia; no se trata en absoluto de egoísmo, sino de cierta consistencia afectiva que, de no existir, nos relegaría a confusas sombras o, todo lo más, a simples «manojos» de instintos y rutinas.

¿Cómo pudo entonces nacer el amor propio a partir de esta elemental preocupación hacia sí mismo? Rousseau pretende informarnos sobre este punto: «el amor propio no es más que un sentimiento relativo, artificial y nacido en la sociedad, que conduce al individuo a dedicar mayor atención a sí mismo en menoscabo del prójimo, y que inspira a los hombres todos los males que mutuamente se infligen». Ello equivalía a declarar que, lejos de ser una inclinación primitiva, el amor propio era un vicio o una perversión; ¿se extraían conclusiones justas partiendo de premisas falsas!

Pradines ha insistido más recientemente sobre el mecanismo del amor propio; se trata muy exactamente de una inversión de las relaciones naturales del hombre con sus semejantes. El instinto social y la simpatía que nos hacen salir de nosotros mismos para interesarnos por la *socius* resultan desviados de su finalidad y concentrados sobre el propio individuo. En vez de considerar al prójimo en sí mismo, podemos calibrarlo como un medio, un instrumento cuyo contacto pueda proporcionarnos servicios, beneficios u honores. El amor propio y el egoísmo que es uno de sus aspectos, dejan entonces de ser el fondo de la naturaleza humana y pasan a convertirse en una *trampa* en la que aquella corre gran peligro de verse atrapada; no se trata ya de algo «instintivo», sino por el contrario, de una perversión del instinto por el espíritu y el cálculo. Aparece así al mismo tiempo aquella parte de libertad, presente en nuestros sentimientos, que consiste en seguir y en sublimizar o pervertir las sugerencias de nuestros instintos.

Es el psicoanálisis lo que puede informarnos sobre las exactas etapas de este proceso, sobre las concretas formas de esta «trampa»; nos demuestra al mismo tiempo hasta qué punto la parte de libertad y de responsabilidad del sujeto resulta estrechamente condicionada por sus primeras experiencias afectivas. En efecto: el niño pasaría sucesivamente por una etapa *narcisista*, *egocéntrica*, y después por otra *objetal*, primeramente «captativa» y en la que el yo desea la posesión del prójimo y se muestra frecuentemente agresiva; y desembocaría finalmente en el amor «oblativo», donde el prójimo es amado según se merece y donde aparecen la ternura y la entrega personal.

Pero el estudio de las neurosis y de los complejos padecidos por muchas personas aparentemente normales, viene a demostrar que son abundantes los casos en que el sujeto no alcanza esta última etapa; por causa de una educación excesivamente severa o debido a una carencia materna, quizá

por fracasos o decepciones diversas, puede sobrevenir una detención o hasta una regresión al estadio captativo, incluso narcisista⁵.

La experiencia cotidiana evidencia por otra parte que el egoísta suele ser un ente agriado, siempre a la defensiva, incapaz de ningún intercambio sentimental. Es por ello que «se repliega» sobre sí mismo y, si se trata de algún intelectual, pretenderá justificar su actitud mediante cualquier teoría donde el amor propio figure como fundamento de una vida social realista...

4. Vanidad y dignidad. — Como reacción compensadora de los sentimientos de inferioridad —amor propio en el vulgar sentido de la palabra, es decir, una estima de sí mismo que se alimenta únicamente de los «efectos» producidos sobre el prójimo—, como refugio egótico, aparece por todas partes el signo de ciertos conflictos más o menos neuróticos en los que la expresión del yo se evidencia bloqueada o angostamente canalizada. En sus ulteriores contactos con el prójimo y en la opinión que poseerá de su propia persona, el sujeto sufrirá una especie de enfermedad afectiva: quedará desprovisto de espontaneidad, de autonomía, de capacidad de simpatía.

En los casos de evolución favorable, el yo acaba descubriendo actitudes más libres y ricas; la vanidad natural de sus primeras competiciones infantiles ante los adultos o sus camaradas, será sucedida por el sentimiento de *dignidad personal*.

Los sociólogos se afanan en demostrar que este sentimiento se vincula con cierto nivel de evolución social que, según Durkheim, habría enriquecido progresivamente al individuo con valores propios que nunca poseyera en la primitiva comunidad. Pero resulta difícil explicarse cómo semejante

⁵ Véanse sobre este tema las obras de Anna Freud, R. Spitz y Bowlby.

«promoción» pudo aparecer en la conciencia colectiva si no correspondiera simultáneamente a exigencias latentes en buen número de individuos. Habría que admitir en todo caso la presencia aquí de aquella «reciprocidad de perspectiva» invocada por Gurvitch.

La evolución de la personalidad se efectúa por otra parte y en casi todas las culturas en el marco de la *familia*, cuya estructura y normas reflejan también a su manera las de la sociedad global, pero donde la influencia propia de los padres desempeña un papel no menos apreciable. Corresponde al psicoanálisis la aportación de su contribución clínica a este nivel; además, el mecanismo psicológico que él designa como *sublimación* y sobre el cual se extiende por otra parte escasamente, podría quizá darnos la clave para un acceso al sentimiento de dignidad personal. Entrando en juego desde el período de latencia (después de los 7 años), la sublimación permite efectivamente al sujeto unas miras sobre otros objetos que aquellos puramente materiales o próximos, es decir, una apertura hacia el mundo de los valores espirituales. El sentimiento del ser personal puede enlazarse entonces con ciertos ideales, no confundibles ya con el deseo sensible ni con los estrictos modelos del grupo. Es de hecho un error del sociologismo, y también del psicoanálisis culturalista (Mead), el olvido o la reducción extremada de la parte de reacción o de innovación propias del individuo. Los sentimientos estrictamente psicosociales y relacionados con ritos culturales implican ya en efecto, junto a un esquema social, un componente personal irreductible.

El *pudor* y la *vergüenza* quedan por ejemplo estrechamente vinculados con la costumbre, capaz esta de decidir qué partes

del cuerpo debemos sustraer a las miradas ajenas y de fijar también una especie de código del «honor». Pero el simple respeto a las costumbres se limita a engendrar un escueto rito, desprovisto de todo significado espiritual y que en bastantes casos dista mucho de agotar el contenido vivido de estos sentimientos. Como señala Scheler, el pudor se experimenta cuando los más íntimos valores de nuestra individualidad son considerados como simples ejemplares de una categoría general: el pudor auténtico nace por ejemplo en una mujer cuando se advierte codiciada en tanto que mujer y no como ella es en sí misma; es así como el pudor puede ser vencido por el amor.

Sucede inversamente que uno pueda sentir vergüenza ante el simple temor a la posible opinión desfavorable por parte del prójimo: es el aspecto «vano» de la vergüenza; la verdadera vergüenza implica la revelación sincera de nuestra bajeza o de nuestra incapacidad: es la dolorosa experiencia de nuestra indignidad.

Pero el sentimiento de dignidad personal es también susceptible de existir en estado puro, momento en que pierde todo carácter de conformismo social. Si subsiste algún diálogo con un posible testigo, este testigo no es otro que uno mismo: es respecto a nosotros mismos que nos sentimos «obligados»; *nuestro ser afronta a nuestra posibilidad*. Es así como nace para el yo un nuevo sentimiento, irreductible a todos los demás: pues difiere a un tiempo de la vanidad social alimentada por los sentimientos de inferioridad y de la simple vitalidad psíquica que corresponde al sentimiento del ser; combina la *autenticidad* que nos permite ser nosotros mismos con la *responsabilidad* ante la elección de lo mejor.

Pletórico de fuerza y de valor, el sentimiento de dignidad personal es bastante más que un fenómeno psicológico y contiene un significado *moral* decisivo. Es la condición sine qua non de una vida autónoma que no sea ni un abandono a las sugerencias instintivas ni un sometimiento a las costumbres del grupo.

Vemos de tal modo cómo los sentimientos del yo se presentan en su desarrollo como una especie de progreso afectivo y espiritual. En su nivel más alto, el sentimiento del yo es exactamente lo que sugirió Adler: algo como una pugna entre lo que uno es y aquello que desearía ser, algo vivificado desde el interior por un *ideal*. Pero este ideal no consiste necesariamente en una compensación; puede tratarse de una *realización* en el espíritu de la fórmula de Nietzsche: «convértete en lo que eres».

5. La simpatía. — Nos queda por examinar el sentimiento que establece la comunión entre «yo» y «prójimo»; una cuestión importante y abordada tempranamente, pero oscurecida con cierta frecuencia por una confusión entre copresencia, solidaridad funcional y auténtico intercambio afectivo entre individuos concretos.

La simpatía nos es presentada unas veces como una misteriosa y benéfica mutación del egoísmo, y otras como consecuencia mecánica de la vida colectiva. Es poco frecuente que se sepa distinguir claramente entre las estructuras sociales, las formas de sociabilidad colectiva y las relaciones interpersonales⁶.

Según los evolucionistas, el hombre sería primitivamente egoísta; en el transcurso de la lucha por la vida, habría adquirido costumbres de ayuda mutua, y una «necesidad social» se habría desarrollado en aquellos a quienes oscuros impulsos lograrían arrancar de la soledad. Nacida como utilitaria, esta necesidad habría derivado progresivamente hacia una simpatía más desinteresada, en la que el hombre resultaría capaz de amar al prójimo en su calidad de tal.

Encabezados por Durkheim, los sociólogos sostienen inversamente que el sentimiento social es específico y primitivo, incluso anterior a los sentimientos egoístas. «Si el hombre fuera individualista, ¿cómo habría podido resignarse a una existencia que atentaría tan violentamente contra su sentimiento fundamental?... La vida colectiva no ha nacido de la vida individual, sino que es por el contrario la segunda la que surgió de la primera.» Pero este sentimiento social no es una simpatía espontánea del hombre hacia el hombre; tampoco se trata de un instinto, sino que es directa resultante de las condiciones de existencia de los seres en el seno del grupo al que pertenecen; los sentimientos familiares no son del mismo modo, y como suele suponerse, algo inspirado por la «llamada de la sangre», sino por el género de cohesión y organización del grupo familiar. Se deduce de ello que el sentimiento social sería un hecho primitivo, no a manera de un impulso individual libre y espontáneo, sino como una tendencia colectiva y hasta cierto punto obligatoria.

Se observa sin embargo un rasgo común a todas esas teorías: ya sean primitivos o derivados, los sentimientos sociales aparecen siempre como anteriores a la simpatía concebida

⁶ Sobre semejante distinción, y especialmente respecto a las formas colectivas de sociabilidad (*nosotros*) que subrayamos aquí, consúltese la obra de Gurvitch, G., *La vocation actuelle de la sociologie*, PUF, París.

como impulso espiritual proyectante del yo hacia el prójimo; y no se trata del prójimo en tanto que cuerpo o asociado, sino en su calidad de *persona* concreta. Se admite ciertamente que el egoísmo puede «socializarse» en unos, y que el vínculo social puede «espiritualizarse» en otros, especificándose según las afinidades electivas. Pero la simpatía no aparece en ninguna parte como un sentimiento directamente espiritual e interpersonal. ¿Es realmente así?

El estudio más profundizado sobre este problema está contenido en la obra de Scheler *Naturaleza y formas de la simpatía*. Se dedica primeramente a distinguir este sentimiento de otros fenómenos muy próximos y con los que suele ser confundido, empezando por el simple *contagio afectivo*. Este contagio presenta en efecto un carácter automático y pasivo totalmente ajeno a la verdadera simpatía, implicadora esta de una intención de compartir la alegría o la tristeza del prójimo y no en interés propio, sino en el de aquél. Esta distinción permite ya rechazar la tesis evolucionista, que confunde simpatía con contagio y reduce a la primera a un efecto de la comunicación previa de los miembros del grupo social.

No hay que confundir tampoco a la simpatía con la *fusión afectiva* durante la cual desaparecen los límites del yo y del no-yo, fenómeno que se produce en los casos de movimientos multitudinarios, en los pánicos o los entusiasmos colectivos. Según Lévy-Bruhl, es también un hecho muy frecuente en las sociedades primitivas, donde las emociones, los trabajos y las celebridades ofrecen un carácter fundamentalmente comunitario.

Pero ni el contagio ni la fusión afectivos resultan suficientes para explicar los contactos equilibrados que pueden establecerse entre el yo y el tú, sino que se limitan a permitir entre ambos el vínculo expresado por las formas *uno* o *se*, masa anónima y ciega, sometida a fragmentaciones. Sólo la simpatía es capaz de constituir un «nosotros» que resista a las pruebas y comulgue con determinados ideales.

Estas conclusiones vienen así a confirmar el fracaso del individualismo y del sociologismo como interpretaciones unilaterales. El primero deja siempre inexplicado cómo el yo experimenta el deseo de salir de sí mismo para buscar al prójimo en tanto que un semejante; el segundo no aclara tampoco la aparición de la simpatía, reduciéndola todo lo más a una espiritualización de relaciones en un principio obligatorias y olvidando que ningún constreñimiento engendró jamás el amor.

Lejos de ser una consecuencia de la vida social, la simpatía aparece por el contrario como la condición de una sociabilidad propiamente humana, es decir, que no se reduce únicamente a relaciones forzadas o interesadas. Las únicas reservas que pueden formularse contra la tesis de Scheler conciernen solamente a simples lagunas: el detalle genético y clínico de los avatares de la simpatía pertenece al psicoanálisis y, sobre todo, la influencia del medio social sobre los modelos afectivos necesita ser precisado por una psico sociología estrictamente positiva.

Hemos visto efectivamente cómo la aparición de las relaciones de ternura y de simpatía, a las que cada sujeto tiende espontáneamente, constituye el término de un proceso interpretativo que la situación familiar puede bloquear o pervertir frecuentemente. En una perspectiva más amplia, conviene destacar los marcos sociales de la simpatía, variables según las culturas y los medios; estos marcos pueden afectar a un tiempo al «modelo», al ideal de la simpatía y al estilo de los contactos vividos con el prójimo. Más visiblemente aún, imponen al juego espontáneo de las selecciones unas determinadas áreas, ciertas directrices y normas.

Creada por J. L. Moreno, la sociometría resulta muy especialmente apropiada para este estudio; demuestra particularmente que el juego de los «influidos» simpáticos entre individuos queda vinculado al «espacio social», a la estabilidad y a las estructuras de los grupos a que ellos pertenecen, al «papel» que allí desempeñan, y al «estatuto» de que disfrutan (preferidos o aislados)⁷.

El estudio de las afinidades simpáticas efectuado a partir de los datos básicos provistos por la encuesta sociométrica, implica así una doble gestión: examinar por una parte los condicionamientos sociales en función de los cuales se desarrollan los procesos de simpatía, y analizar por otra los factores interpsicológicos de las afinidades, que implican problemas de interacción de las personas, de similitud o de complementariedad caracterial.

⁷ Para la sociometría y sus técnicas, ver mi obra *Psychologie sociale*, col. «Que sais-je?», núm. 468, PUF, París.

En cuanto a los ejemplos sociométricos, consúltese mi artículo en los *Cahiers Intern. de Sociologie*, vol. 17, 1954.

CAPÍTULO III

EL AMOR

1. *Diferentes sentidos del amor.* — El amor es sin duda el tema esencial de la vida sentimental; en el popular lenguaje del corazón, tantas veces significativo, «tener un sentimiento» por una persona equivale a estar enamorado de ella. Por más que se haya sostenido, y no sin profundidad, que existe únicamente un solo amor, conviene para la comodidad del estudio distinguir entre el amor en su sentido más amplio (amor como «deseo del otro», siendo este otro un objeto, una persona o un dios), y el amor en su sentido restringido y corriente (la recíproca atracción de los sexos).

Pero limitado incluso a los impulsos amorosos sexuales, el amor puede revestir distintas formas: expresa unas veces el deseo de unirse a una mujer no importa cuál, siendo hasta cierto punto la toma de conciencia del instinto sexual y de su objeto y revistiendo un carácter casi animal, o interpreta otras veces una inclinación electiva, orientada hacia una única mujer con exclusión de cualquier otra, y pudiendo tener en este sentido un carácter egoísta: el amante quiere «poseer» a la amada.

Sin embargo, el amor puede identificar también el generoso impulso mediante el cual un ser amoroso se entrega devotamente al objeto amado, muchas veces sin exigir en correspondencia el menor favor; este es el caso del «amor cortés» o de

los amores «platónicos», en los que el amante queda absorbido por el ser amado.

El amor puede ser finalmente una comunión, un intercambio en el que los amantes entregan y reciben indivisiblemente y realizan un verdadero «todo»; así es el «amor de unión», en el que, según san Agustín, «el alma está más presente allí donde ama que no en el seno de la propia vida, pero se siente tanto más perfectamente según más se confunde e identifica con el ser ajeno al que venera».

Se trataría entonces de discernir a cuál de estos sentidos corresponde la calificación de amor auténtico. Si hemos podido ver que el amor de los sexos queda vinculado por sus raíces al instinto y al deseo, ¿será siempre esta la procedencia del amor? Siendo así, ¿cómo y en qué medida?

2. El amor y el instinto sexual. — El psicoanálisis de Freud renovó a principios del siglo XX toda la psicología del amor, pretendiendo derivar del instinto sexual todos los aspectos de la vida amorosa e incluyéndola, desde sus aberraciones hasta sus formas más sublimes, en esta perspectiva.

Freud desarrolla toda una historia del destino afectivo del yo. Asegura que es falso suponer que el instituto sexual no aparece hasta la pubertad, sino que existe una sexualidad infantil durante la cual se verifica un aprendizaje del placer y de los objetos que lo proporcionan. La energía sexual o *libido* es en un principio algo muy incierto y titubeante, por lo que se concibe la importancia que adquieren las primeras impresiones eróticas en un ser todavía informe y rico en toda especie de posibilidades; una impresión viva puede particularmente cristalizar en algo como una «categoría afectiva»; el individuo evidenciará desde entonces una in-

vencible preferencia por las experiencias de cierto género, que determinarán su destino amoroso.

Así se explican las aberraciones sexuales, indescifrables según cualquier otra teoría; el psicoanálisis demuestra que se trata de hecho de regresiones a una etapa de sexualidad anterior, en la que el niño había elegido como objeto de amor a su propio yo (narcisismo), a algún camarada del mismo sexo (inversión), o incluso a cualquier objeto material al que confirió simbolismo sexual (fetichismo).

Semejantes casos son con todo simples accidentes entre muchos otros. Sólo muy raramente aparece la *libido* tan fuertemente «arraigada», sino que suele más bien evolucionar, transformarse y cambiar sus objetos según el desarrollo biopsíquico o debido también a ciertas presiones exteriores. Al margen de los instintos, pero reaccionando poderosamente sobre ellos, no deja de ejercerse la *influencia de los padres*; estos obligan al niño a rechazar determinados deseos y placeres, empleando al principio simples prohibiciones y recurriendo después a la invocación de sentimientos ya morales: inconveniencia, pudor, piedad... Los deseos condenados como «malos» quedan entonces «relegados» en lo inconsciente, donde siguen actuando en forma oculta; pero podrán rebrotar favorecidos por circunstancias ulteriores, invadir los sueños y provocar a veces algunas *neurosis*.

Poco a poco y con la maduración sexual, la *libido* vacilante acaba en los casos favorables por equilibrarse sobre su objeto natural, es decir, en una representación del sexo opuesto. Esta etapa no se cumple generalmente hasta la entrada en funciones de los órganos genitales, durante la pubertad.

Sin embargo, incluso cuando el instinto ha descubierto su verdadero objeto, los procesos psicosexuales quedan aún bastante lejos de su culminación. Freud previó las objeciones inmediatas que vienen a la mente: el amor no se reduce al acercamiento de los sexos. Existen amores platónicos, en los que el amor puede separarse de los seres sexuados para derivar hacia valores ideales de orden estético, moral o religioso.

Freud explica estos hechos mediante el proceso de la *sublimación*: la *libido* resultaría susceptible de apartarse de los objetos generadores de placer y preferir en su lugar ya sea al objeto en sí mismo (independientemente del placer sensual que pueda ofrecer), o bien a objetos no físicos, a otros valores que proporcionan al sujeto una satisfacción de orden espiritual. Un principio de sublimación se produce por otra parte ya en

el momento en que las barreras morales se oponen a ciertos impulsos del instinto sexual.

Concretemos primeramente que, según Freud, la sublimación no es hablando en propiedad ninguna clase de progreso, sino una *evolución de la libido*, capaz de seguir siendo para siempre la raíz de las inclinaciones más «depuradas»; y también que seguidamente esta sublimación será siempre correlativa a un rechazo de deseos puramente sexuales, dejados en la insatisfacción por razones prácticas o morales.

En sus *Tres ensayos sobre la sexualidad*, Freud escribe que parece del todo indiscutible que la idea de lo bello tiene sus raíces en la excitación sexual. Y explica simultáneamente en la *Introducción al psicoanálisis* los fenómenos del arte y de la neurosis mediante la orientación imaginaria y compensadora de la libido: «Todo depende de la cantidad de libido no empleada que una persona sea capaz de contener en estado de suspensión, y de la mayor o menor fracción de dicha libido que resulte sustraída a la vida sexual para ser orientada hacia la sublimación... El artista es al mismo tiempo un introvertido que roza la neurosis». El arte es un camino indirecto, pero eventualmente eficaz, para lograr gracias al éxito de sus obras los velados deseos del sujeto, «para conquistar a través de su fantasía lo que anteriormente había existido solamente dentro de su fantasía: honores, poder, el amor de las mujeres...». Este privilegio sobre la neurosis lo debe el arte a lo que tiene de comunicable, es decir, de *social*; observación de gran importancia que permite a los sociólogos sostener contra Freud que el factor social no es enteramente reducible a lo sexual.

3. Examen crítico del freudismo. — Innumerables objeciones han sido dirigidas contra Freud, aunque prescindiremos decididamente de aquellas recriminaciones que, procedentes de ciertos moralistas, adolecen de clara mojigatería. Pues no se trata para nosotros de saber si resulta peligroso o impío *asegurar* que todas las formas del amor proceden del instinto sexual, sino que preferimos aclarar *si es realmente cierto* que las cosas son verdaderamente así.

Las más serias objeciones han sido formuladas por psicólogos de la infancia y por defensores de la fenomenología.

Henri Wallon admite entre los primeros la exactitud de los hechos destacados por los psicoanalistas en el comportamiento del psiquismo infantil, aunque impugna su interpretación: «No hay ninguna razón —escribe— que justifique dar un significado erótico al poderoso interés que despiertan en el niño sus sensibilidades orgánicas; es la edad en que no es todavía apto para encontrar en el mundo de las realidades objetivas aquellos intereses o satisfacciones que le resulten fácilmente convertibles u ocultables» (H. Wallon. *Les origines du caractère de l'enfant*, Boivin).

Constituye efectivamente un grave problema decidir si el *placer infantil* reviste siempre caracteres específicamente eróticos y sexuales, como pretende Freud, o si la aparición mucho más tardía de un sentimiento como el amor es lo que realmente aporta en su momento unos recursos psíquicos irreductibles para un instinto incluso sublimado.

Teniendo en cuenta el propósito de nuestro estudio, será solamente este segundo aspecto del problema lo que nos ocupará. Y es justamente a su intención que Scheler formula sus críticas en nombre de la *fenomenología*, es decir, de la experiencia vivida, irreductible al análisis genético¹.

Scheler rechaza en principio el concepto freudiano de la sublimación: todos los sentimientos superiores consistirían en libido sublimada; pero, para explicar este proceso, Freud invoca una moral (medio social, medio individual) tendente a contener a la libido y a derivarla hacia tareas superiores. Ahora bien: ¿no es ello un círculo vicioso? ¿Es que esta «moral» no viene a ser el fruto de unos sentimientos previamente latentes, pero irreductibles para el instinto sexual? Siendo así, ¿de dónde iban a proceder si no de exigencias espirituales propias, particularmente del verdadero amor?²

El freudismo no queda ciertamente desarmado para poder dar una respuesta: al margen del instinto sexual, admite la existencia de *instintos del «yo»* (*Ichtriebe*) que intervienen contra la libido. Todo el psiquismo humano no se reduce de tal modo a la evolución de lo sexual. Pero el pensamiento de Freud no aparece tampoco exento de oscuridad; nuestro yo no resulta en sí mismo nada sencillo, ya que implica varias capas: en principio la del *super-yo*, especie de ideal más bien social y producto de la influencia de educadores que apunta

¹ Scheler, *Nature et formes de la Sympathie*, Payot.

² Esta objeción es repetida por Bastide, R., *Sociologie et Psychanalyse*, aunque para demostrar la irreductibilidad de lo social (y no como Scheler de lo espiritual) para lo sexual.

a la representación de los impulsos juzgados como «malos»; y, seguidamente, el auténtico yo, poseedor de cierto nivel de independencia y originalidad.

Pero el problema no queda con todo ello ni mucho menos resuelto: ¿de dónde proviene en primer lugar, y ya por parte de nuestros padres, esta especie de ancestral exigencia siempre empeñada en refrenar los impulsos de los instintos y de desviarlos hacia otros objetos que no sean los sexuales? Esta es una objeción no menos válida, démonos cuenta, contra ciertas explicaciones sociológicas que pretenden aclarar los sentimientos superiores partiendo de los influjos de grupo.

El hecho de admitir por otra parte y en cada personalidad la posibilidad de por lo menos una cierta autonomía moral, ¿no equivale acaso a admitir al mismo tiempo un sentimiento evidentemente nuevo, y también la existencia de valores propiamente espirituales que no son sólo suprasexuales, sino verdaderamente *extrasexuales*?

Esto no fue nunca admitido por Freud, pero las incertidumbres de su teoría a este respecto nos inducen después de las objeciones de Scheler hacia otras concepciones sobre la sublimación: la contención de la libido favorece un flujo de energías hacia aspiraciones espirituales preexistentes que, en el caso de la persistencia de una libido demasiado exigente, pueden permanecer siempre latentes. Y se desprende de ello que el hombre no puede entregarse a ciertas actividades espirituales, ni resultar capaz de amores muy elevados, si no sabe dominar parcialmente sus instintos; pero nada implica tampoco que todo logro espiritual corresponda obligadamente a un vacío sexual, ni que no exista en el fondo más que un solo amor: el amor sexual.

Ahondando en ciertos textos de Freud, Merleau-Ponty ha llegado a poder sostener que el psicoanálisis no implica ninguna fatalidad libidinosa, sino cierto progreso del que es indirecto testigo el concepto de «regresión infantil». El presente añade siempre su aportación, y cualquier nuevo amor provoca una «reestructuración». En los *Recuerdos de infancia de Leonardo da Vinci*, Freud asegura que todo se explica en un sentido por el pasado afectivo del artista, mientras que nada se aclara en otro sentido. Lo que escapa a la explicación genética es el *poder significativo* tan singular que los elementos antiguos adquieren para Leonardo. Se podría hablar así de un humanismo de Freud, pero señalando al mismo tiempo el exacto nivel en el que el psicoanálisis necesita ceder el paso a la fenomenología, único medio capaz de captar los significados *actualmente* vividos.

Sea como fuere, el error de las teorías naturalistas del amor consiste según Scheler en tratarse de una «especulación inspirada en la baja», que se empeña en explicar lo superior partiendo de lo inferior; también en desconocer con ello el carácter espiritual irreductible y primitivo del amor, ignorando entonces sus leyes profundas, su capacidad de descubrir en sus objetos unas cualidades y valores hasta el momento *desconocidos* y asequibles solamente a través del amor: es descubrir por ejemplo un «viviente» en cada criatura, encontrar la «compañera» en la mujer deseada y elegida, o la «belleza» en determinada disposición de líneas.

Esta última crítica es a un tiempo válida contra la sublimación freudiana y contra la *transmisión* tantas veces invocada por las teorías genéticas. No existe ninguna transmisión afectiva que consista en un simple «traslado» de la conciencia desde uno a otro objeto; pero se evidencia en el amor un *ahondamiento* que nos revela valores superiores todavía inadvertidos. El filósofo naturalista suele ignorar que podemos *amar ya anticipadamente* algo que nunca fue aún objeto de una experiencia explícita, y es igualmente incapaz de comprender la famosa sentencia de Pascal: «tú no me buscarías si no fuera porque me habías ya encontrado».

4. El amor según Max Scheler. — El amor es de tal modo una realidad psíquica irreductible; no podría ser devuelto al simple placer de los sentidos ni tan sólo al deseo. Malebranche había observado ya que resultaría absurdo afirmar que «amamos» a una fruta en la que prevemos un motivo de placer. No se trata primordialmente de obtener en el amor un placer, sino más bien el sentimiento espiritual del gozo; el objeto amado puede sobre todo ser fuente no sólo de alegría, sino también de sufrimientos; el amor es causa y no consecuencia de estados afectivos; no es en sí mismo un estado, sino una *mira*, un acto *espiritual*.

Pero el amor no se reduce tampoco al simple deseo: es bien cierto que todo ser aspira al disfrute de aquello que ama, pero sería abusivo suponer

que ama también a todo lo que pretende, afirmar por ejemplo que uno «ama» el lujo.

Conviene así admitir que, al margen de todos esos fenómenos afectivos, el amor implica un «algo más». Este «algo más» consiste en la *intuición de un valor espiritual, presente en su objeto*. El pensamiento de Scheler sobre este punto merece ser precisado. Esta intuición no es en principio ningún conocimiento, ningún juicio valorativo conferido por nosotros al ser amado; este juicio es muy posterior al amor, ya que el amor es algo inmediato: lejos de ser un producto de su previo conocimiento, nos «revela» al objeto amado como latente existencia y como valor insustituible.

Ello no nos obliga con todo a decidir que «el amor es ciego». Scheler protesta contra la tontería de esta aseveración, asegurando que, por el contrario, el verdadero amor es del todo clarividente: no se desanima ante defectos ni decepciones, puesto que ama a su objeto «tal como es», con sus valores propios, y no exige anticipadamente ninguna cualidad que el objeto «deba» poseer. Ello no significa precisamente un prosaico conformismo, ninguna renuncia a lo mejor; el objeto amado contiene un valor único, absoluto, pero tampoco inmóvil: cuenta con riquezas latentes, indefinidas, impresas en su naturaleza, pero cuya realización sólo logrará el amor; «conviértete en lo que eres», este es el mensaje del amante a la amada.

Es solamente en este sentido como el amor puede calificarse de «creador» de valores; mejor resultaría aún decir que se evidencia como revelador o liberador de dichos valores, ya que no los crea pieza por pieza en la imaginación, sino que los convierte en posibles y llega a «vivirlos».

Esta sutil teoría es la que sin duda mejor nos

permite penetrar en la intimidad del amor, en esta total transformación que se hace posible a través de una mirada amorosa. Esta transformación no pasó inadvertida a la literatura ni a la psicología. Stendhal describió admirablemente los méritos de la «cristalización», y es bien sabido cómo Freud invocaba los procesos de sublimación. Pero se trataba para ellos ante todo de una sobreestimación del objeto de amor y, en el fondo, de una ilusión. Para Scheler es en cambio un progreso auténtico, una experiencia espiritual operada sobre un nuevo nivel psíquico irreducible a los del instinto o de la imaginación.

5. Amor y persona. — Otro de los méritos de Scheler consiste en hacernos comprender mejor por qué el amor verdadero es siempre una *elección* y apunta siempre, si no hacia valores en encarnación, sí por lo menos hacia valores *personales*.

La selección, la elección, es para la general interpretación aquello que distingue infaliblemente al amor de la simple apetencia sexual. Enfrentados con este hecho, los partidarios del naturalismo insisten todavía en invocar una «ilusión», propia al instinto sexual, según la cual este sólo puede quedar satisfecho mediante un determinado ser. Pero la ilusión es en este caso insostenible. Independientemente de los factores espirituales que, como hemos visto, distinguen al amor del deseo, la satisfacción sexual sólo resulta en sí misma realmente completa cuando se comparte con la persona amada.

Esta plenitud de la satisfacción no es sin embargo más que una consecuencia de la selección; la elección amorosa es de orden más espiritual que sexual: es eminentemente *irracional*. Como observó Pascal, «uno no demuestra que tiene que ser amado

exponiendo simplemente el orden de las causas del amor; sería una ridiculez».

Es innegable la importancia del papel desempeñado por el elemento físico y la atracción de la belleza; pero esta belleza puede estar ausente o, incluso allí donde existe, no llegar a ser causa suficiente. El amor se dirige efectivamente hacia la *totalidad de la persona*, nunca hacia tal o cual cualidad por más relumbrante que esta sea; es el presentimiento de un valor insustituible que sólo la presencia de la persona amada puede ofrecernos.

Vemos de tal modo en qué sentido el amor es algo más que una *simpatía* incluso intensa; la simpatía es una *reacción* en presencia de «otro», ya sea hombre, animal o hasta a veces espectáculo natural; el amor es una *intención* que nos impulsa espontáneamente hacia determinado ser o ideal concreto. Podemos por otra parte experimentar frecuente simpatía sin amor, particularmente en los casos de *piedad*. Según Nietzsche, la piedad «avergüenza a quien es objeto de ella»; esta vergüenza proviene justamente para el ser compadecido del confuso sentimiento de que no es «su persona» lo que amamos, sino «su situación» lo que deploramos.

También nos es posible sentir simpatía hacia algún ser ausente, al que no conocemos ni amamos personalmente, pero sólo porque amamos al conjunto al que aquella persona pertenece: familia, partido, pueblo...

El amor es por el contrario celoso de la exclusividad de su objeto: sufre y se ofende cuando alguien clasifica en una categoría vulgar el valor del objeto por él amado.

El amor se demuestra así siempre personal, aunque no nos conduzca necesariamente hacia objetos humanos y sexuados.

6. Los amores no sexuales. — El amor suele enlazar entre ellos a los miembros de un grupo familiar; de las inclinaciones resultantes, la más poderosa es ciertamente el *amor maternal*. Con referencia a las relaciones de este amor con el *instinto maternal*, presente ya en el animal, se han sostenido teorías genéticas similares a aquellas que pretenden derivar al amor del instinto sexual, y que han provocado exactamente las mismas críticas: desconocimiento de los conceptos de valor y de persona. Limitada al instinto, la madre «prolífica»

aspira todo lo más a mantener a los hijos pegados a su seno; pero el verdadero amor maternal trasciende este instinto y se concentra en el hijo como persona autónoma.

El amor puede igualmente unirse con algún ser del mismo sexo que el nuestro: es el caso de la *amistad*. Resulta superfluo insistir sobre su carácter estrechamente «bipersonal»; recordemos solamente la frase de Montaigne al ensalzar su amistad con La Boétie: «Lo amaba porque era él, porque era yo».

Existen sin embargo otras formas de amor que parecen notoriamente impersonales: se menciona el amor al arte, a la ciencia, al bien; y el amor a la naturaleza, el amor a Dios.

Se evidencia en las primeras expresiones cierto abuso de la palabra: somos capaces de «amar» valores como la belleza, la verdad o la bondad, pero nunca lo hacemos en tanto que valores *abstractos*; lo que realmente amamos son aquellos objetos que «encarnan» a tales virtudes, y nuestro amor se expresa en los actos que les dedicamos. Son las obras de arte lo que el artista ama concretamente, y lo demuestra por medio de su esfuerzo para crearlas o comprenderlas.

El caso del *amor a la naturaleza* es bastante más complejo; puede culminar en una especie de identificación panteística del hombre con el mundo, y se convierte entonces en un «sentimiento cósmico». Cabe preguntarse en este caso con Scheler si se trata realmente de un verdadero amor: este implica siempre, como hemos visto, el impulso de un ser espiritual hacia otro, una unión en la que las personalidades «se pertenecen» sin llegar a confundirse ni perderse; pero el fenómeno afectivo tiende aquí hacia la fusión, incluso *hacia la nada*.

El *amor a Dios* es ya algo un poco más concreto, por lo menos para el cristianismo, en el que Dios es verdaderamente una persona. El lenguaje de los místicos suele indicar ciertamente el sentimiento de un total abandono del yo en Dios durante el éxtasis; el amante se pierde en el Amado³; pero el Amado conserva por lo menos su personalidad: es un «Tú», no un «Todo»; y subsiste las más de las veces un *intercambio*, como lo atestigua la admirable definición que san Gregorio de Nisa nos hace de la oración religiosa: «intercambio confidencial entre el alma y Dios».

7. El amor y la muerte. — Resulta con todo muy impresionante constatar en todas las formas del amor, no solamente aquella tendencia de los amantes a perderse en su objeto, sino hasta a veces una tendencia al aniquilamiento y a la muerte.

³ Particularmente en santa Teresa de Ávila y también en la literatura quietista.

Hemos destacado ya este impulso en el amor místico y cósmico, pero existe también en las pasiones humanas, particularmente en las más perfectas.

El célebre mito de Tristán e Isolda es bien significativo en este aspecto⁴. Estudiado con mucha profundidad por Denis de Rougemont en un libro titulado *L'Amour et l'Occident*, este mito refleja con sus símbolos ciertos misterios del psiquismo amoroso.

El amor de los amantes es invencible, único; Tristán no podrá amar nunca a otra mujer que Isolda, y ella sólo a él. Pero este amor tan «personal» es no obstante un simple primer aspecto de aquella pasión, que oculta en su intimidad otra derivación del sentimiento: los amantes aman al amor todavía más de lo que se aman entre sí, y es por ello que aceptan de buena gana los obstáculos de toda especie que exaltan su amor, particularmente la castidad y la separación.

Pero si aquellos obstáculos que se elevan incesantemente entre ambos son, como ocurre en este caso, no solamente aceptados, sino hasta secretamente buscados y mantenidos, será que constituyen entonces verdaderos «pretextos», que son «objetos» de pasión; será que otra tendencia se disimula bajo el amor o a su costa, una voluntad profundamente inconfesable: sin saberlo y a su pesar, los amantes desean la muerte.

Lejos de reducirse a alguna perversión del instinto sexual, esta pasión mortal podría explicarse según Denis de Rougemont por una mística de la muerte inherente al hombre. Combatida por el cristianismo en el terreno religioso, habría derivado hacia el amor humano (amor cortés, amor platónico en el que uno muere por su amada, a veces junto con ella) y hacia determinadas herejías religiosas (herejía albigense, de espíritu ascético e impersonal). Esta misma corriente «nocturna» se mueve seguidamente a través de la literatura y del arte (en Racine, los románticos, Vigny, Wagner, etc.).

Independientemente de los problemas históricos y de las consecuencias sociales vinculadas con este aspecto del amor, parece psicológicamente bien establecido que el amor está relacionado con la muerte; algo como si una secreta inquietud se empeñara en turbar a los más perfectos amantes, haciéndoles sentir a pesar de todo la insuficiencia de su unión. Así se explica aquella parte de angustia que subsiste en el fondo de todo amor, angustia realmente doble porque los amantes intuyen, por una parte, que nadie queda definitivamente seguro sobre otro ni sobre sí mismo y temen una muerte del

⁴ Este siempre viviente mito ha inspirado el reciente filme *L'éternel retour*.

amor mil veces peor que la de la propia vida, y porque presienten por otra, todavía más secretamente, que ni el mismo amor será quizá capaz de llegar a saciarles. Es esta angustia lo que les hace desear inconscientemente la nada.

8. **¿Triunfo o fracaso del amor?** — Esta es la pregunta que finalmente nos vemos inducidos a plantear. Las «bellas historias de amor» tienen casi todas un final trágico, tanto en la leyenda como en la vida real. Estas emboscadas exteriores e interiores que ciernen su amenaza sobre los amantes, ¿pretenderán acaso simbolizar una imposibilidad de dicha para los seres humanos? Acabamos de ver que el amor perfecto entraba en pugna con una especie de gusto por la nada; pero... ¿existirán realmente estos amores perfectos? ¿Alcanza alguna vez el hombre a superar la soledad de su destino privado?

Refiriéndose al amor, Paul Claudel escribe en el *Partage de midi*: «Es todo en él lo que lo pide todo en otro». Ello supone para cada amante la posibilidad de, si no quizá poseerlo todo, sí por lo menos de ofrecerlo todo: es entonces cuando serían entregadas enteramente aquella totalidad y aquella eternidad de gozo hacia las cuales tiende el amor. En este impulso, el yo busca su redención en el otro: pero, ¿llegará a encontrarla?

El existencialismo contemporáneo contesta deliberadamente que no. El amor es solamente para él uno de los aspectos del problema de comunicación con el prójimo, y esta comunicación no existe de un modo real.

El acercamiento sexual, esta «breve eternidad de gozo» según la expresión de Kierkegaard, no es más que un señuelo sometido a amargas recaídas. En cuanto a la comunión espiritual, verdadero ideal del amor, se evidenciaría igualmente imposible. Sería indispensable para su existencia que consistiera en el encuentro no de dos objetos, sino de dos sujetos, de dos libertades. Pero semejante propósito implica, según Sartre, una fatal contradicción, puesto que el amor es a un mismo tiempo don y posesión; ahora bien: como posesivo, se apodera necesariamente del otro ser en calidad de objeto o de cosa y menoscaba la libertad de este, de la misma forma que resulta capturado a su vez por el amor que recibe. Esta impotencia en mantener al amor en un ámbito de libertad es lo que puede producir el rencor del yo contra uno mismo (masoquismo) o la rebelión del yo contra el otro (sadismo). La aseveración de Sartre se resume en que «el prójimo es por

principio inalcanzable: nos huye cuando le buscamos, y nos posee cuando somos nosotros quienes le huimos»⁶.

Podríamos sin embargo preguntarnos si esta pesimista conclusión no queda influenciada en Sartre por un concepto bastante particular del yo: la de un yo altanero y receloso, desconfiado del contacto y hasta de la mirada del prójimo como de una amenaza de usurpación, buscando la forma de someter al otro tan pronto se comunica con él por miedo de resultar él mismo aprisionado. Tal como ha escrito Emmanuel Mounier en sus magníficos estudios sobre el existencialismo⁶, «todo ocurre entre el yo y el prójimo como sucedería entre dos propietarios que se disputaran un bien, no como entre dos existencias que intercambian una superabundancia».

Pero todo se transforma si el yo se sitúa respecto al prójimo en una actitud de apertura y de disponibilidad, sin cálculos ni celos. Así es la generosidad y así es también el amor cuando es auténtico intercambio, sin caer nunca en un estéril egoísmo más o menos compartido. El verdadero amor es mucho más una donación que una posesión.

Los análisis de Sartre contienen no obstante mucha cosa digna de ser retenida; pues sólo muy raramente se registra una perfecta reciprocidad en los amores humanos. Uno de los amantes entrega o acaba cediendo más que el otro, que recibe y «posee» por consiguiente mayor parte en el desigual intercambio. El equilibrio de este queda entonces desbaratado, y el fantasma de la soledad aparece en mayor o menor medida. Sólo el amor concebido como una entrega total anulará la soledad; pero esto queda poco menos que como un ideal inaccesible.

Es por ello que, en cierto sentido, los amores desdichados suelen ser los más perfectos al no quedar tan expuestos a la posesión egoísta; aparecen sin embargo incompletos en otro aspecto, ya que ignoran el gozo del pleno intercambio y de la reciprocidad en la entrega.

El amor no es con todo ningún fracaso: a pesar de que no logre evitarnos totalmente la sombra de la soledad, incluso si tan sólo nos resulta un «momento perfecto» vislumbrándonos la eternidad, permanece como la más sublime tentativa de «introducir en la vida algo más que la vida»⁷.

⁶ Constituye el tema de la notable obra *Huis Clos*.

⁶ Mounier, E., *Introduction aux existentialismes*, Denoël.

⁷ Expresión tomada de *Fragments sur l'Amour*, de Simmel.

CAPÍTULO IV

EL ODIO

En su forma más generalizada, el odio es una actitud respecto al prójimo radicalmente contraria a la del amor. En tanto que el amor nos impulsa hacia un objeto o una persona, el odio nos separa de ella y hasta la niega y se vuelve agresivo; el amor exalta su objeto, mientras el odio tiende a despreciarlo y envilecerlo. No obstante, el odio se distingue en este aspecto del «desprecio»; despreciar a alguien equivale sin duda a no amarlo, pero viene más bien a ser un empeño en sentirse superior a él y complacerse en una actitud altanera; el desprecio no es un sentimiento dinámico como el odio, que nos impulsa a buscar el contacto con un adversario para disminuirlo y gozar ante su derrota; esta compleja satisfacción se manifiesta justamente cuando aquello que odiamos se ofrece propicio a nuestro ataque y tenemos la oportunidad de someter directamente a aquel que deseaba perjudicarnos. Es una propiedad del odio el pretender todo el mal contra el ser que consideramos como la misma encarnación de este daño. Es aquí donde mejor se perciben las limitaciones del puro análisis psicológico, que se evidencia impotente para revelarnos el significado profundo del odio al ser este algo muy vinculado con el problema del mal. Íntegramente examinado, este sentimiento demuestra poseer implicaciones morales y metafísicas.

Pero conviene primeramente considerar al odio en su aspecto de tendencia, en su intención agre-

siva; y ello nos induce a preguntarnos si, como el amor, este sentimiento no se relacionará en el fondo con algún instinto.

1. **El problema de los instintos agresivos.** — Se observa en los filósofos, lo mismo que en la opinión general, cierta repugnancia ante la admisión de determinadas realidades psíquicas. Mientras que la presencia del instinto se acepta sin resistencias en el terreno de lo sexual, aunque sin perjuicio de rebelarse contra las consecuencias que de ello se derivan, suele reconocerse en los casos de odio una indiscutible manifestación instintiva que, en cambio, no logra evitar un decidido rechazo de la misma existencia de instintos agresivos.

Y, sin embargo, el comportamiento de la primera infancia ofrece patente testimonio de la existencia de tales instintos; serán muy escasos los padres que no hayan observado en sus hijos, por lo menos durante ciertos períodos, un insólito y espontáneo impulso hacia la destrucción, un alarmante placer en rasgar, romper, aniquilar en una palabra, por mil procedimientos distintos, el concreto objeto de su interés. ¡Cuántos restos informes de desdichados juguetes no habrán arrinconado entre otros desechos! La hostilidad infantil apunta también hacia los seres vivientes, incluso hacia aquellos que le son más amados: padres, hermanos, animales predilectos; puede atentar hasta contra el propio cuerpo: son muchos los niños que no vacilan en golpearse, arañarse o morderse durante algunos accesos de cólera.

En la vida corriente, tanto individual como colectiva, la agresividad latente se manifiesta con una infinidad de aspectos, entre los que los más extraños no resultan menos significativos; la cólera,

las peleas y las guerras son quizá sus más violentos y visibles efectos; pero existen también la grosería, la curiosidad indiscreta, la insolencia, el espíritu de crítica y la polémica; el sencillo «¡no!», tan frecuente en nuestra boca, no deja de ser una de las formas más benignas de la agresividad.

En presencia de tan abundantes manifestaciones, y resistiéndonos a admitir la hipótesis de los instintos agresivos, hemos intentado invocar el *instinto de conservación* o también la simple *curiosidad*.

Según algunos psicólogos, los estallidos de cólera o de malignidad infantiles no serían nunca algo gratuito; su objetivo consistiría en proteger la integridad física o psíquica del sujeto contra alguna amenaza presente o virtual. Las tendencias agresivas sólo serían así una consecuencia del primitivo instinto de conservación, y vendrían a ser la cara «ofensiva» de este instinto. Esta fue la opinión de Ribot y de Languier des Bancel.

Pero nos tememos aquí un abuso de los conceptos: conservarse equivale a mantenerse en un mismo estado, nunca a pretender la «destrucción» del prójimo. ¿Se nos replicará que atacar es una forma de defenderse indirectamente? El argumento no nos parece válido, primeramente porque son muchos los actos de violencia que no resultan precedidos de una provocación por parte del objeto que los sufre, y sobre todo porque este pretexto confunde la lógica con el instinto: no podrá admitirse nunca que, sólo porque el hombre es un ser dotado de raciocinio, habrá que extender el cálculo y la razón hasta el fondo de sus instintos. El mismo término de «instinto de conservación» adolece de mucho equívoco y artificio, y los psicólogos más prevenidos se niegan a aceptarlo.

Ello no impide tampoco que las situaciones ante las que pueda quedar enfrentado un individuo se demuestran capaces de desempeñar un decisivo papel sobre su forma de agresividad, lo mismo que las primeras experiencias afectivas condicionan la evolución de la sexualidad. Existen situaciones de privación o de *frustración* a escala familiar o colectiva¹; conciernen unas veces a necesidades concretamente físicas (espacio, cobijo, alimentación) y otras a aspiraciones más complejas

¹ Respecto a este tema, consultar Dollard, *Frustration, aggression*.

referidas a la totalidad personal (necesidad de simpatía, de estima).

Estos motivos de frustración varían según las sociedades y las civilizaciones, pero existen en todas partes y particularmente en el aspecto sexual. Como observa Lagache, sucede además que la vida social defrauda con harta frecuencia a los propios deseos que estimula: el paro forzoso y la «debilidad económica» frustran por ejemplo las necesidades de alimento y de distracción que la publicidad cuida por otra parte de incrementar. Hay que tener en cuenta finalmente la relatividad de la tolerancia ante las frustraciones: una persona habitualmente satisfecha sufrirá tanto más penosamente cualquier «carencia». Esta ley dista con todo de ser general: a partir de cierta medida en las privaciones, surge en las categorías sociales o nacionales menos favorecidas un espíritu de rebelión agresiva, contra el que ni las llamadas a la resistencia ni la propaganda logran grandes efectos. Este problema del *nivel crítico* tiene un alcance sociológico muy considerable y puede decidir el advenimiento de revoluciones y guerras.

Por más que la agresividad varía las más de las veces en función directa con las frustraciones sufridas, la hipótesis de tendencias agresivas primitivas conserva un alto nivel de probabilidad; al margen de las actitudes constructivas o simplemente defensivas, existen otras destructivas y ofensivas que vienen a ser el «contra» comparado con el «para»; es a este «contra» al que puede designarse como instinto agresivo.

Se ha visto cómo este instinto explica buen número de comportamientos, tanto en la infancia como en los adultos. Sólo interviene por supuesto en los sentimientos de pura hostilidad como el odio, pero apunta también junto a otros instintos, en varios fenómenos *ambivalentes*: recordemos qué hostiles intenciones pueden mezclarse íntimamente con el amor en los sentimientos sexuales, provocando particularmente el sadismo, y que en las llamadas inclinaciones idealistas o superiores de orden estético, político o religioso, la agresividad dirigida contra el prójimo engendra peligrosas formas de fanatismo; dirigida ocasionalmente contra uno mismo, inspira el ascetismo.

2. La evolución de las tendencias agresivas. — Sucede con el instinto de agresión algo análogo a con el instinto sexual: la educación y las exigencias de la vida colectiva contribuyen a disciplinarlos y a someterlos en considerable medida. El niño aprende poco a poco a dominar sus arrebatos de cólera, a reprimir sus gestos brutales y a transformar sus crueles cu-

riosidades en simpatía o piedad. En esta evolución de tan importantes consecuencias, el amor puede desempeñar un papel insustituible.

María Montessori fue la primera en proclamar la urgencia de una reforma en la educación infantil; la infancia brutal e indisciplinada es simplemente, según ella, una víctima de los egoístas prejuicios de los adultos, que no conocen ni respetan la naturaleza del niño. El único clima favorable para un desarrollo armonioso de dicha naturaleza consiste en un ambiente de ternura y de libertad discretamente vigilada (M. Montessori, *El niño*).

Los experimentos que Anna Freud y Dorothy Burlingham hicieron durante la guerra con niños y niñas separados de sus padres resultaron en extremo significativos. Con el fin de evitar un fracaso total de la autoridad «militarista», que no controla al niño pero que lo embrutece en cambio y lo opone contra el adulto y hasta contra sí mismo, las educadoras ensayaron primeramente un intento de «comunidad infantil pura»; observaron entonces que «la ley de la fuerza era el único principio de orden social; los más pequeños respetaban a los mayores, quienes accedían a protegerlos si obtenían en ello algún interés propio; no existía la piedad, ni la vergüenza o el sentimiento de culpabilidad, ni la menor tentativa en mejorarse o transformarse. Los niños resultaban demasiado jóvenes para ser educados dentro de una comunidad». Informa Anna Freud que se recurrió seguidamente a formar grupos de *madres artificiales*. El resultado fue extraordinario. Fue por supuesto la posesividad lo primero en manifestarse: «*mi Jane, mi Mary*», decían los pequeños. Se registraron violentos celos, pero los demás defectos fueron desapareciendo lentamente; los niños adquirieron mejores hábitos y buscaron la justicia en el sistema, al tiempo que dominaban su agresividad para ganarse la estima de la pseudo madre. Un esbozo de generosidad empezó a desarrollarse claramente, en la que la mayoría inició una progresiva entrega de todo aquello que amaba primeramente a la madre artificial, pero también muy pronto a los demás niños¹.

El instinto agresivo puede así ser atenuado; pero, ¿resulta posible su total desaparición? ¿Es incluso deseable? Cabría dudarlo si recordamos que la vida y el pensamiento no podrían quizá construirse sin alguna previa destrucción. Como señala Juliette Boutonier, el simple hecho de alimentarse implica

¹ Ver a este respecto *Enfanta sans famille*, PUF, París.

una tendencia agresiva al exigir el sacrificio de animales o vegetales, atentando así contra una existencia.

Conviene también hacer una distinción entre el ser que se alimenta y mata por necesidad, y aquel otro que experimenta una cruel satisfacción en el cumplimiento de dichas necesidades; lo mismo entre quienes defienden la propia existencia contra un agresor y los que pretenden gratuitas victorias. Esta importante distinción entre la lucha necesaria y la deseada nos permitirá clasificar seguidamente dos formas diferentes del odio.

La utilidad de la destrucción se manifiesta por ejemplo en la misma vida mental: el simple hecho de un progreso intelectual implica inexorables curiosidades, que necesitan criticar pasados conocimientos y destruir si conviene viejos errores para levantar sobre sus restos una nueva y más exacta verdad. Según la contundente afirmación de Bachelard, «conocemos siempre *contra* anteriores conocimientos».

Los instintos agresivos subsisten en definitiva, y parte de sus manifestaciones se evidencian útiles. Pero ello no impide que el problema de su por lo menos «acondicionamiento» permanezca como uno de los más graves entre aquellos que se plantean al hombre en el aspecto social y moral.

Todo se debe a que, contrariamente a lo que sucede con el instinto sexual, parece que el de agresión no puede llegar a sublimarse; no existen ideales inspirados en la hostilidad, sino solamente ideales que utilizan la agresión como medio de logro y otros que ocultan al odio bajo engañosos velos. Toda actividad destructora queda por naturaleza condenada a ser siempre la misma, mientras que un impulso creador es capaz de enriquecerse indefinidamente.

¿Es que no existe entonces ningún medio para que el instinto agresivo llega a ser encauzado y civilizado? Opinamos que sí, y abogamos decididamente *por la determinación lúcida de sus objetivos*. Como todos los intentos, el de agresión es igualmente ciego, sin objeto concreto, apuntando a la simple destrucción de no importa qué cosa. Esta temible característica puede ser parcialmente atenuada si el odio se orienta hacia aquello que merezca o tolere cuando menos el hecho de ser destruido.

3. El odio. — Es del todo innegable que el sentimiento consciente del odio se vincula por sus raíces con los instintos de agresión; pero su naturaleza es mucho más compleja, y para descubrirla

enteramente se hace ya indispensable recurrir al análisis fenomenológico.

El odio contiene muchas analogías con el amor. Hemos visto cómo el amor, incluso sexual, cuenta con componentes espirituales irreductibles a la unicidad del instinto y puede *apuntar hacia valores* no físicos. Y también el odio rebasa el aspecto de la simple destrucción corporal, incluidos aquellos casos en que se realiza dentro de la violencia. Nos explicaremos mejor: el odio no ignora los valores espirituales —siendo así espiritual en cierto sentido—, pero los capta solamente con la intención de suprimirlos o disminuirlos; el odio no es entonces *simple brutalidad, sino antiespiritualidad*; viene a ser, en rigor, como un encarnizamiento del espíritu contra el espíritu.

La psicología de lo «maligno» nos ayudará a aclarar este punto: la intención maligna no se limita solamente a provocar un sufrimiento físico en otra persona; lo que esencialmente pretende conseguir es su disminución, una degradación interior en su víctima, cuyo sufrimiento y tristeza son únicamente patentes testimonios de haber sido herida. Es con ello más bien a la personalidad espiritual del prójimo que a su mismo cuerpo contra lo que embiste esa maldad. Los «campos de la muerte lenta» organizados por los nazis ofrecieron una horrenda confirmación de este hecho: a través de la martirizada carne de los deportados, era realmente contra su energía espiritual donde apuntaba la intención de envilecer y extinguir progresivamente.

El análisis del odio no queda con todo agotado aún: el malvado no se contenta con la simple destrucción de la generalidad de los valores; se ensaña muy especialmente contra los valores superiores

del adversario, contra su virtud, su sinceridad y su pudor; se regocija cuando logra convertir a su víctima en un ente acobardado, falso, obsceno, en un miserable despojo que conserve sin embargo todavía la suficiente conciencia de sí mismo para poder sufrir el tormento de la propia degradación.

Se va concretando de tal modo la definición del odio: apunta mucho peor que a la supresión de los valores nobles, sino a su cruel sustitución por viles miserias, capaces de resultar para él anhelado premio al evidenciar su triunfo sobre el objeto odiado: de trata de «hacerse con la razón» a toda costa contra una víctima, finalmente convencida de su error por el simple hecho de resultar vencida y caer en la total abdicación de su personalidad.

Se demuestra con ello cómo la definición que Spinoza propuso sobre el odio, atribuyéndolo a «una tristeza añadida a la idea motivada por una causa exterior», es insuficiente y hasta inexacta. Como estados expansivos del yo, el júbilo y el orgullo pueden mezclarse aquí con la tristeza; pero es sobre todo aquella «causa exterior» en la que Spinoza ve el origen del odio, lo que queda muy lejos de ser siempre un objeto concreto ante la conciencia. Y si resulta exacto lo que nosotros consideramos sobre los instintos agresivos, este objeto podría incluso muy bien ser en ciertos casos una simple ocasión o, menos aún, sólo un pretexto. Es por tal motivo que sugerimos como mejor la distinción entre dos diferentes formas del odio.

4. Odio innato y odio ocasional. — Existe un tipo de odio que no es provocado por ningún objeto concreto, sino que busca ávidamente la materialidad de unos objetos en los que ensañarse; lo llamaremos *odio innato*, porque es una actitud casi

constante en determinados seres y porque moviliza a su servicio todos los recursos de la personalidad. Semejante forma de odio se evidencia como directa emanación de los instintos agresivos, pero no se limita a echar mano de su violencia: implica la lúcida colaboración de la inteligencia y la voluntad acompañando al instinto, haciendo que las brutales sugerencias de este último se desarrollen y enriquezcan en maldad con la suplementaria aportación de fríos razonamientos y alcanzando entonces el lujo y el refinamiento de crueles torturas.

El odio ocasional es algo bastante distinto; aunque se alimente también con los instintos de agresión, adolece de menos ceguera: dirige solamente su ofensa contra los seres que pretenden efectivamente oponérsele, lo que lo convierte en accidental en lugar de crónico. Es esta clase de odio lo que Descartes define en su *Traité des Passions* cuando escribe que «si alguna cosa se nos representa como mala, es decir, perjudicial para nosotros, ello nos incita al odio».

Para que el odio innato se manifieste, no resulta por el contrario absolutamente necesario que algún ser llegue a evidenciar una actitud hostil respecto a nosotros.

Cabría preguntarse si el odio ocasional podría ser hasta cierto punto una propiedad del hombre civilizado; el malvado vendría a ser entonces una especie de objeto privilegiado, propicio e indicado para recibir la descarga de nuestro instinto agresivo, algo así como la mujer elegida se convierte en exclusivo objeto para el instinto sexual que, como sabemos, posee igualmente un origen bastante indeterminado.

Podríamos calificar contrariamente de odio de-

moníaco al clasificado como innato, puesto que resulta en verdad una tenebrosa alianza entre el espíritu del mal y la violencia del instinto y se ejercita en detrimento de todos, sin excluir al inocente.

Escribiendo estas líneas, no podemos evitar el recuerdo de los verdugos nazis y, todavía más, el de los inspiradores de aquellas monstruosas técnicas de envilecimiento que constituyeron los campos de concentración del Tercer Reich. Es cierto que, en su notable estudio sobre *L'univers concentrationnaire*, David Rousset estima que, lejos de consistir en una simple explosión de sadismo patológico, aquel odio organizado se apoyaba en una especie de filosofía: «los SS —escribe dicho autor— no concebían a sus adversarios como a hombres normales; la filosofía nazi venía a considerar a sus enemigos como a una física e intelectual expresión de las potencias del Mal: todo comunista, judío o miembro de cualquier movimiento de resistencia era una activa figuración maligna». Si fuera realmente así, y a pesar del inmenso horror que inspiraron sus aberraciones, aquel odio contaría no obstante con un embrión justificativo: si el deportado era en efecto para él una encarnación del Mal, dejaría de ser gratuito para pertenecer entonces, en mayor o menor medida, al odio ocasional considerado como una reacción contra el mal motivada por otro mal.

Pero parece que esta incierta filosofía no es más que una formación secundaria y posteriormente injertada al odio, tendente a justificarlo o a localizarlo. Es por otra parte lo que el propio David Rousset acaba sugiriendo cuando escribe más adelante: «la propaganda nacionalsocialista supo mostrarse genial perturbando a los cerebros y provocando exasperados odios. La necesidad de arrastrar a las masas para que sirvieran a los jefes condujo a la creación por la propaganda de sorprendentes personajes, seres que encarnaban las causas de todas las desesperaciones y simbolizaban a todos los crímenes: el comunista, el judío, el demócrata... El odio vengativo se desató como una ciega tormenta contra tales fantasmas dispuestos entre las ruinas, y que tenían por lo menos la ventaja de quedar al alcance de la mano»³.

³ Este caso concreto justifica perfectamente la muy general observación de Julien Benda en el *Premier Testament*: «no son las ideas lo que provocan los sentimientos, sino que, por el contrario, son los segundos quienes motivan las pri-

Es bien cierto que, en determinadas circunstancias de miseria o de frustración individual o colectiva, el hombre se demuestra dispuesto a rebelarse contra el mundo entero, contra no importa quién sea; es entonces cuando su odio aparece fácilmente descargable sobre el primer objeto que se le ofrezca. El enfermo podrá así odiar a cualquier individuo provisto de buena salud, cuya sola existencia y aún más la presencia resulta insultante para su estado; así se ha pretendido también explicar el odio de los seguidores de los nazis contra todo aquello que no formaba a su lado: decepcionadas ambiciones, rencor y desesperación habrían empujado durante el período de entreguerras a las descompuestas clases medias alemanas hacia una ciega sed de venganza, hacia un empeño en someter a la expiación a todos aquellos que tuvieran sólo la apariencia de haber sido culpables de contribuir a su desventura.

Pero la explicación no nos parece suficiente en este último caso; otros pueblos conocieron aparte de Alemania parecidas circunstancias de desdicha y desesperación, sin que por ello reaccionaran con una ferocidad o un odio de semejante magnitud. Merece destacarse el impresionante hecho de que los nazis no trataron jamás de convertir a los adversarios políticos caídos entre sus manos, sino que se limitaron sistemáticamente a torturarlos y a envilecerlos; se habían decidido anticipadamente por este sistema, y nunca admitieron la posibilidad de una transformación; tal era el odio que dedicaban a sus víctimas.

Existe todavía otra forma de odio, menos ciego y menos encarnizado. Tiende sin duda en sus estallidos a producir el sufrimiento y la ruina entre sus enemigos, pero se demuestra más lúcido en la elección de sus víctimas y, cuando estas aparecen suficientemente debilitadas y caídas, cuando quedan como un espíritu perdido y sin fuerzas, este odio puede derivar hacia el desprecio o incluso la piedad. Corresponde en resumen a una crisis momentánea y se agota con la destrucción, pero también con la transformación de su objeto.

Conclusiones. — Es así como, sin llegar nunca a una capacidad de sublimación o de idealización, la violencia resulta susceptible de civilizarse en algún sentido. Se comprenderá ahora que hayamos podido proponer que este progreso con-

meras; dicho más exactamente, son los sentimientos puros (es decir, privados de todo complemento intelectual) los que cazan al vuelo y, en caso necesario, improvisan ideas o imágenes capaces de dar satisfacción».

estaría en una determinación más objetiva del mal, y en un esfuerzo para dominar el instinto agresivo en lugar de añadirle los recursos del espíritu del mal. Pero no debemos olvidar que el odio no queda con ello todavía vencido: incluso en presencia de un concreto y culpable ofensor, nuestro odio puede convertirse en demoníaco. ¿Quién se atrevería a sostener que se trata de un bien en semejante caso?

Nos daremos así cuenta de que el problema del odio, como hemos señalado al iniciarse este capítulo, incluye implicaciones metafísicas y morales. Nuestras veleidades de odio, o más bien las reacciones de nuestra conciencia ante el impulso de los instintos agresivos, dependen de nuestra libertad: depende efectivamente de nuestro albedrío el dar libre curso a nuestros instintos, o suavizarlos en caso necesario, o bien reprimirlos por el contrario y localizar su recurso sólo ante situaciones que requieran una defensa. Existen en suma y a este respecto tres vectores entre los cuales puede oscilar nuestra libertad: el odio ciego, la hostilidad localizada y parcialmente dominada, y la no resistencia ante el mal.

Pero se hace imposible adoptar una actitud puramente especulativa frente al odio y a las consecuencias sociales que provocan sus arrebatos. Dado a que es siempre una destrucción de valores, el odio no deja nunca de ser en sí un concreto mal. Incluso cuando nos opone a lo maligno, sigue representando un peligro moral al poder degenerar en un odio demoníaco capaz de degradarnos al mismo nivel que aquella maldad. Y, por otra parte, ¿está uno alguna vez realmente seguro de enfrentarse con un ser culpable de absoluta malignidad?

¿Qué remedios conviene entonces considerar contra el odio? Hemos visto cómo, en el caso de los niños, un clima afectuoso podía transformar a un psiquismo inicialmente agresivo. Es de tal modo y en primer lugar una acción pedagógica basada en el amor lo que demuestra mayores probabilidades de atenuar los impulsos agresivos infantiles en los ámbitos familiar y escolar. Pero no resulta suficiente, y se hace necesario que, paralelamente y a escala social y nacional, ciertas transformaciones estructurales profundas supriman las fuentes permanentes de frustraciones colectivas. En tanto que estas transformaciones no sean emprendidas o impuestas, las propagandas humanitarias no pasarán de ser engaños verbales; e, inversamente, nuevas estructuras económicas y políticas no atenuarán las rivalidades ni los odios hasta que sean realmente inspiradas por un espíritu de amor.

CAPÍTULO V

LA INQUIETUD Y LA ANGUSTIA

En su sentido etimológico, la inquietud designa la imposibilidad de permanecer en reposo. Más corrientemente, se denomina estados de inquietud a la espera de acontecimientos inciertos, pero susceptibles de un resultado funesto; es así como una madre está inquieta durante la ausencia indebida-mente prolongada de su hijo; este estado se manifiesta las más de las veces por una especie de agitación sin objetivo. Ya en este caso, la inquietud ofrece una característica que la distingue del miedo: carece de causa o de objeto concreto; la persona inquieta es incapaz de justificar racionalmente su actitud; declara una y otra vez que es algo absurdo, pero no consigue distraerse de ella. Este fenómeno aparece todavía más claro en la inquietud patológica, caracterizada por la obsesión del peligro y un perpetuo temor a lo venidero. La inquietud aparece también en el momento de tomar un determinio o hacer una elección, relacionándose normalmente con el sentido de la responsabilidad. Casi en todo aquello que implica la intervención de la espera, la vacilación, o la opción, encontramos a la inquietud; lejos entonces de reducirse a una «debilidad» o a un fenómeno secundario, la inquietud aparece como siendo un *sentimiento fundamental* y variando solamente de intensidad según los individuos. Presenta en estos casos un gran interés psicológico y filosófico, y no es de tal modo simple

azar que el tema de la inquietud humana haya figurado en primer plano desde Pascal y Malebranche hasta los existencialistas contemporáneos, aunque a veces bajo distintas denominaciones: Kierkegaard, Jaspers y Heidegger la han llamado *angustia*. Tampoco es por casualidad que el caso de la angustia normal y mórbida se ha impuesto con urgencia en las investigaciones del psicoanálisis freudiano.

1. **La inquietud.** — El análisis psicológico del sentimiento de inquietud revela en él dos aspectos, cuya relación necesitaremos estudiar: la *insatisfacción* por el estado presente, y la *aprensión* hacia el porvenir.

Cuando nos inquietamos por ejemplo ante el retraso de un amigo o por el resultado de un examen, deseamos a la vez salir de una penosa incertidumbre, progresar, y tememos al mismo tiempo lo que pueda suceder, presentimos una posible desdicha.

Fue sobre todo el tema de la insatisfacción lo que ocupó a los filósofos franceses del siglo XVII. Pascal lo desarrolló magistralmente en sus *Pensées* sobre «la miseria del hombre sin Dios»; descubrió «un estado lleno de desamparo e incertidumbre», una «naturaleza contenida en el movimiento y cuyo completo reposo está en la muerte». El hombre busca la huida a esta inquietud mediante la «distracción» o las diversiones, a falta de las cuales experimenta con mayor agobio sus carencias, su abandono y vacío. «El mismo rey está rodeado de gentes empeñadas solamente en distraerlo, en impedir que le quede tiempo para pensar en su propia persona, ya que se siente desdichado cuando lo hace.» «Insatisfacción irremediable —concluye Pascal—, porque no son nunca las cosas lo que pretendemos, sino la búsqueda de las cosas.»

Lo baldío de estos esporádicos placeres y la insuficiencia de los amores humanos son también explicados por Malebranche con notable maestría: «Esta inmensa capacidad que

la voluntad posee para todos los bienes en general, sólo puede ser satisfecha por todas las cosas que el espíritu le representa; se comprende así que esté siempre inquieta, ya que resulta impelida a buscar lo que nunca podrá conseguir. Todo lo que el espíritu se representa terminó, y aquello que ya no existe puede desviar por un momento a nuestro amor, pero nunca fijarlo».

El tema de la insatisfacción queda así íntimamente vinculado con el de lo *perecedero* del hombre y de su debilidad frente a sus deseos; explica sin duda el carácter *patético* de la inquietud, pero no su *pavoroso* cariz.

Este se manifiesta sin embargo ya en Pascal, que relaciona a la incertidumbre y la inquietud con un vago temor ante el futuro y, llevado al extremo, con la aprensión ante la muerte y la nada por parte del hombre sin Dios. «Los hombres —nos dice— sienten su negación sin conocerla.» Si se afanan tanto en pos de las distracciones, lo hacen en gran medida para escapar a la obsesión de la muerte. Es este constante recuerdo de la muerte ineluctable lo que Pascal recomienda a los libertinos, convencido de que el saludable temor inspirado por ella pueda preludiar su conversión.

2. **La angustia.** — Es precisamente sobre este tema de la *aprensión* donde los existencialistas han insistido mayormente. La inquietud como principio de vana agitación cede en ellos el paso a la angustia ante la precariedad y la absurdidad de nuestra existencia. Esta les aparece como implacablemente rodeada por poderes que no comprendemos, siendo perpetuamente zarandeada, obligada a hacer y rehacer. Según nos concibamos absolutamente libres o absolutamente determinados, nos obsesiona la trágica alternativa de tener

que decidirlo todo por nosotros mismos y a cada instante, o bien de permanecer continuamente sometidos a los misteriosos mandatos del Destino. Incluso en los casos en que somos libres, nuestros conocimientos o poderes quedan singularmente limitados y nos arriesgamos a desencadenar la desgracia sobre nosotros. Es ante tales posibles amenazas donde nace la tensa aprensión por lo venidero que es propiamente la angustia.

Conviene distinguir a la angustia de los sentimientos próximos a ella, y de los cuales puede ser tanto un componente como el punto culminante. La angustia no es en primer lugar exactamente una inquietud, ya que se puede sentir inquietud sin llegar siempre a la angustia; la primera sólo se convierte en la segunda cuando se acompaña de una insoportable e inexplicable impresión de inseguridad. Es por ello que la inquietud mencionada por Pascal, consistente en un vértigo ante la precariedad de nuestra condición terrestre, resulta ya una forma de angustia.

Esta se distingue por otra parte del *miedo*. En tanto que el miedo implica la presencia y el conocimiento de un peligro que nos amenaza, la angustia es la temerosa espera de otro todavía vago y hasta a veces desconocido; ofrece así un carácter quizá más penoso, porque ningún mecanismo de amparo o defensa puede ser preparado con eficacia ante una amenaza inconcreta. La angustia no es de tal modo, como alguien ha pretendido en alguna ocasión, un empeoramiento del miedo, es decir, pánico o terror, sino más bien aquello que Pierre Janet describe como «un miedo intenso sin objeto».

Bastante más delicada resulta la distinción entre la angustia y la *ansiedad*, a las que suele confundirse con mucha frecuencia.

Algunos psiquiatras han sostenido que la angustia es una sensación física, mientras que la ansiedad es un estado anímico que se asocia casi constantemente con ella. La angustia se reduciría entonces a determinadas sensaciones de «agobio» o de ahogo (particularmente en la angina de pecho). Es cierto que la angustia se acompaña muy a menudo con tales impresiones, pero también inadmisibles sostener que constituyen sus límites. Es bien sabido que cualquier sensación intensa se incrementa hasta alcanzar un estado afectivo específico, implicando así una reacción psíquica. El estudio del aspecto orgánico de un sentimiento no podrá dispensarnos de analizarlo sobre la forma en que es *vivido*; ya hemos destacado bastante la insuficiencia de los conceptos puramente fisiológicos.

Se trata más bien de una diferencia de intensidad lo que estableceríamos entre la angustia y la ansiedad, aproximando esta a la inquietud. Será incluso quizá posible proponer un orden jerárquico de intensidad: inquietud-ansiedad-angustia. La angustia aparecería así como la culminación de una serie de sentimientos ya «angustiosos», y será sobre todo en ella donde tendremos que buscar el sentido de la extraña enfermedad que experimenta el hombre lanzado sobre el mundo.

3. Los análisis de Kierkegaard. — Fue el danés Kierkegaard quien dedicó los más profundos estudios a la naturaleza y significado de la angustia¹. Según este filósofo cristiano, la angustia nace con la conciencia de poder «pecar». Es un hecho que la *posibilidad* despierta siempre en el hombre sentimientos ambiguos, dándole la impresión de que resulta capaz de desear alguna cosa terrible. La angustia queda entonces relacionada con la *libertad*, y más especialmente con la «libertad del mal»; Kierkegaard asegura que se trata del «vértigo de la libertad». Este vértigo empieza con el primer pecado, entendiéndose no solamente por «primer pecado» aquel histórico cometido por Adán, sino el primero en cada uno de nosotros. El primer pecado no apareció lejos de nosotros 6.000 años

¹ Kierkegaard, *El concepto de angustia*.

atrás, sino con nosotros: todo hombre aprende por sí mismo cómo el primer pecado aparece en el mundo, puesto que cada individuo recomienza la especie. Al revelarnos este «drama personal», Kierkegaard nos demuestra que la angustia (según vimos anteriormente respecto al odio) no se agota con el análisis psicológico, sino que contiene un significado ético y metafísico al estar relacionada con la experiencia de la libertad y con el problema del mal.

La angustia, es pues, una categoría fundamental de la condición humana; incluso el individuo más insensible y superficial sólo consigue ocultarla unos instantes bajo el disfraz de la palabrería o del disimulo. Existe por otra parte en el hombre una especie de rechazo de la angustia, respuesta espontánea contra la invasión de la conciencia por este penoso sentimiento. Y Kierkegaard adelanta a Freud observando que esta imperfecta represión se delata a través de falsas acciones, desplantes, quizá veladas confesiones convertidas a última hora en engaños o insolencias².

Llevada a sus extremos, la angustia es susceptible de engendrar lo que Kierkegaard designa como lo *demoníaco*, es decir, un estado en el que el espíritu se rebela contra la verdad, negándose y zahiriéndose a sí mismo en tanto que espíritu; lo demoníaco se complace en la mentira y retrocede ante la claridad; no sufre ya la angustia ante el mal, aquella que produce la falta como el vértigo de una caída, sino que experimenta la «angustia ante el bien». Se identifican aquí ciertas características susceptibles de aclarar aquel odio demoníaco

² Es de tal modo como podrían explicarse muchos productos del actualmente llamado «humor negro».

co descrito en nuestro capítulo precedente, explicándolo como una especie de furor ciego contra todo aquello que simboliza la verdad y el bien.

Pero conviene comprender que la angustia no es para Kierkegaard ni un estado específicamente patológico ni el amargo privilegio del malvado; lo mismo que la inquietud interpretada por Pascal y Malebranche, se trata de algo inherente a la condición humana, y su carácter más rechinante procede de su mayor vinculación con el tema de la aprensión que con el de la insatisfacción. Pero esta aprensión propia del ser-lanzado-sobre-el-mundo sólo es en el fondo la otra cara de una insatisfacción innata en sí misma. Como ente incompleto, el hombre presiente que necesita buscar al prójimo; pero este «prójimo» tan deseado es también un extraño, un temible enigma, haciendo que «la angustia sea un deseo dirigido hacia lo que se teme, algo como una antipatía simpática».

Es aquí donde llegamos al fondo del problema: la angustia es un sentimiento paradójico, mezcla de amor y de odio, de necesidad del prójimo y miedo a lo desconocido. Es aquí donde se cumple realmente la síntesis de la insatisfacción que nos arrastra y compromete, con la aprensión que nos detiene al borde de las decisiones y de amenazadoras novedades. Si se prefiere una definición, diremos que en este requerimiento, en este tembloroso impulso con el que los más sutiles filósofos han caracterizado al hombre, la inquietud representaría el aspecto dinámico y progresivo, mientras que la angustia sería su faceta nostálgica.

4. Las enseñanzas del psicoanálisis. — Es precisamente la específica ambigüedad de la angustia lo que el psicoanálisis estudia en el aspecto de los

hechos, esforzándose en relacionarla con determinados conflictos psíquicos y soslayando por lo menos transitoriamente cualquier metafísica.

Es sabido que el psicoanálisis freudiano vincula todos los hechos conscientes con *lo inconsciente*. Este inconsciente es el seno de tendencias e «impulsos», cuya presencia y rivalidades son susceptibles de explicar los fenómenos eventualmente incoherentes o aparentemente absurdos de nuestro comportamiento y de nuestra conciencia clara. Sabemos³ también que, siempre según Freud, la *tendencia fundamental* o *libido*, que gravita en torno al instinto sexual, ~~no atiende a otra ley que a su propia satisfacción (principio del placer)~~. Pero sería un error la creencia de que la personalidad humana se reduce a las exigencias de la libido; la indispensable educación de la infancia conduce a limitar o hasta contrarrestar ciertos deseos, y provoca el fenómeno de la *represión*. Las tendencias reprimidas no dejan con todo de permanecer en lo inconsciente, dotadas allí de una energía tanto más temible por cuanto esta queda ignorada por el sujeto interesado. La angustia sería justamente un resultado de esta lucha oculta sostenida por las tendencias reprimidas contra el *yo* consciente, que no la desea y teme vagamente un peligro del que sabe solamente «*que él*» queda sin saber exactamente «*en qué consiste*». El estado de angustia se produciría entonces generalmente en el momento en que alguna situación actual ofreciera una analogía con otra situación antigua, y durante la cual cierta tendencia a punto de ser satisfecha hubiera sido reprimida; cuando algún deseo amoroso que contara por ejemplo con la oportunidad de cumplir-

³ Ver Capítulo Primero, apartado 3.

se no se llegara a saciar, o lo hiciera sólo muy precariamente, nos hallaríamos en presencia de este caso, en el que la ocasión tendría por otra parte el simple papel de «catalizador» exterior para la angustia.

Resumiendo, la angustia quedaría siempre vinculada con el amor insatisfecho; no procedería tanto de las circunstancias como de un conflicto psíquico latente e inconsciente, y el origen de este conflicto tendría que ser buscado muy hacia atrás, hasta los remotos avatares de la vida afectiva infantil. Y el conflicto consistiría esencialmente en la dura resistencia del *yo* educado, social y moral contra las sugerencias y las poderosas exigencias de los instintos libidinosos.

Semejante explicación no acaba en cambio de convencer a los psicoanalistas. El mismo Freud derivó durante sus propias investigaciones hacia la admisión de la existencia en el inconsciente, y junto con los instintos vitales (libidinosos), de otros tendentes a la muerte (letales). En tanto que los primeros serían poderes constructivos, los segundos quedarían como destructivos. Freud terminó distinguiendo dos variantes en la angustia: la libidinosa y la mortal.

Pero nada demuestra que ambas categorías de instintos no puedan intervenir conjuntamente en los procesos complejos; podría en tal caso explicarse también a partir de un conflicto entre instintos el carácter ambiguo y «ambivalente» de la angustia, en lugar de hacerlo partiendo de una pugna entre la *libido* y el *yo* social.

¿De qué manera habría que interpretar a los llamados «instintos de muerte»? Serían ante todo auténticos *instintos agresivos*, dirigidos lo mismo contra el prójimo (origen del odio) que contra la

propia persona (raíz de un masoquismo capaz de llegar hasta el deseo de la muerte). Si admitimos la existencia de semejantes instintos —a lo que nos induce según el precedente capítulo tanto la particular experiencia del psiquiatra como la más corriente de la vida—, la angustia no sería solamente consecuencia del amor insatisfecho, sino efecto también de odios inconscientes.

Enfrentados con tan complejas perspectivas, parece que lo más indicado es seguir la sugerencia que Juliette Boutonier propone en su notable trabajo sobre *L'angoisse*: remitirse a los hechos, y procurar obtener de ellos una prudente y progresiva interpretación.

Los hechos nos evidencian en primer lugar la presencia y hasta la frecuencia de la angustia en la infancia. Esta casi predisposición a la angustia se destaca particularmente en la muy acentuada afición de los niños hacia las historias con contenido terrorífico y cuyos personajes son siempre los mismos, algunas de las cuales, explicadas incluso una sola vez, dejan en su memoria un recuerdo imborrable. ¿Habría entonces que admitir que tales narraciones corresponden en la infancia a una especie de extraña necesidad? Todo sucede como si el niño no pudiera prescindir del «lobo», del «gigante», del «diablo» o del «fantasma». Cuando se considera todo el paciente esfuerzo de los padres, que han procurado mantener a sus hijos en un ambiente de cálida seguridad y ternura, y vemos que esta laboriosa estructura puede resultar comprometida en pocos minutos por una criada ignorante o por un compañero obsesionado por un cuento alucinante, nos preguntamos con Juliette Boutonier si no existirán quizá en la afectividad humana algunos puntos vulnerables y hereditarios.

Aquellas historias se refieren casi siempre a temores hasta cierto punto existentes en el psiquismo infantil: miedo a ser devorado, asfixiado, tal vez cortado en pequeños trozos.

Es importante en sí mismo, pero también para el objeto de nuestro estudio, conocer cómo pueden ser superados semejantes temores. El papel más influyente recae en el medio familiar: los dos peligros peores, y capaces de poder convertir

la predisposición a la angustia en angustia mórbida, derivan de una educación demasiado severa o, por el contrario, de otra que resulte ausente, de la dejadez. Sólo el amor, un clima reconfortante y provisto de estímulo, permite que la infancia triunfe contra los espectros psíquicos ya en acecho.

Ello nos demuestra inversamente hasta qué trascendental medida la angustia se relacionará con el odio, con los instintos de muerte y de agresión. En casi todos los psicoanálisis verificados en niños o adultos angustiados, se encuentran junto con variados complejos sexuales los sentimientos inconscientes de peligro: amenazas de muerte, de captura, de violación, ante los que el sujeto reacciona de forma muy variada y hasta a veces insólita. Es así como el niño «formal» —demasiado formal— vuelve inconscientemente contra sí mismo una agresividad instintiva que reprime por costumbre. Ello vendría a explicar los numerosos casos de *anorexia* (pérdida del apetito, con apatía para comer o masticar) que se registra en seres por otra parte normales e inteligentes y que, en el aspecto práctico, consisten en una lenta destrucción de sí mismo. La *anorexia* suele ir acompañada de crisis de angustia y sueños alucinantes, en los que el niño sufre pesadillas donde aparecen ogros y dragones y los adolescentes asisten a la muerte de sus allegados, de sus padres y de los amigos que más quieren. Se añade habitualmente a ello un vago sentimiento de culpabilidad, y todo sucede en resumen como si el sujeto no se esforzara en evitarlo, haciendo inconscientemente un mal contra sí mismo y contra los objetos de su amor (J. Boutonier, *L'angoisse*, PUF, París).

Tales casos confirman ante todo la ya conocida presencia universal de los instintos agresivos, ofreciéndonos las opuestas formas que pueden adoptar dichos instintos y su facultad de revertir lo mismo contra el mundo exterior que contra la propia persona que los alberga. En lo referente a la angustia, acaban de evidenciar que esta es el resultado de un innegable *conflicto entre impulsos inconscientes, de una ambivalencia hecha de amor y de odio*. La agresividad no es en efecto angustiosa sino en la medida en que permanece inconsciente y repercute contra los seres amados. El criminal clásico, capaz de abandonarse sin reservas a sus

tendencias agresivas y dedicado a asesinar a «desconocidos», puede quedar al margen de la angustia: su psiquismo se ve total o parcialmente libre de conflictos. Estos serán siempre en realidad la verdadera raíz de la angustia, aunque nos conste que el papel principal corre a cargo del odio y de los instintos de muerte. La curación de la angustia no hace más que reafirmar por otra parte esta interpretación: la angustia cesa totalmente cuando la cura psicoanalítica consigue devolver al sujeto plena confianza en la vida y le ha ayudado al mismo tiempo a aceptarse, a dejar de odiarse, a desprenderse de sus sentimientos de culpabilidad; el instinto de muerte deja entonces paso al dinamismo vital.

Conclusiones. — Se observará que los resultados del psicoanálisis coinciden con las intuiciones y los análisis de Kierkegaard, proyectando sobre ellos impresionante claridad. La «antipatía simpática» corresponde a la ambivalencia de amor y de odio. Y cuando Kierkegaard define a la angustia como «vértigo de la libertad», como «libertad escrutando las profundidades de sus propias posibilidades», se anticipa a la interpretación freudiana de la angustiosa oscilación entre los instintos de vida y de muerte.

Alcanzamos aquí el punto en que la psicología pura nos inclina imperiosamente hacia la metafísica. Pues lo que en definitiva distingue al hombre del animal, consiste en que su comportamiento no queda gobernado por el determinismo de instintos implacables, sino que manifiesta ya desde la infancia una plasticidad y una incoherencia que parecen dejar sitio a una libertad. Como lo admite Juliette Boutonier, nuestras tendencias son más

bien «materiales con los que un ser puede lo mismo ser construido que destruido». Ante la formidable magnitud de semejante *elección*, se comprende la existencia de la angustia incluso en el hombre normal; y nos sentimos inclinados a considerarla como un sentimiento específicamente humano, ajeno al animal.

Existen ciertamente muchas *neurosis de angustia*, en las que el hombre demuestra justamente su impotencia para elegir o construir, convirtiéndose en zarandeado juguete de sus instintos rivales. Pero la angustia se hace también presente en las más elevadas crisis de la conciencia, durante las cuales se efectúan las conversiones y los *progresos*. Según observa René Lacroze, «el progreso individual o social exige revoluciones radicales: la angustia resulta ser el repentino dolor que conmueve al ser hasta lo más profundo de sí mismo cada vez que los imperativos de la vida lo inducen a renegar de aquello que más ama» (R. Lacroze, *L'angoisse et l'émotion*).

La angustia nace de tal modo en el momento de la elección, que es a la vez ruptura y construcción, surgiendo por causa de todo aquello que podrá ser pero que no es todavía. Aparece así en los inicios de un amor, cuando los amantes experimentan a un tiempo los poderes y los riesgos de su compromiso.

Se comprende con ello por qué la angustia, «emoción ante lo posible», puede en última instancia ser definida como «emoción de la libertad», ya que nadie puede elegir libremente sin reconsiderarlo todo, desde sí mismo hasta el mundo. No existe libertad sin conflicto psíquico, ni desenlace de este conflicto sin intervención de los instintos agresivos, que rechazan algo posible para intercalar su opción.

Estas dos condiciones de la angustia están siempre presentes en el acto libre; en definitiva, *el hombre se angustiaría con su libertad*.

Pero si la angustia queda tan íntimamente vinculada con la libertad y el progreso (por más que implique en otro aspecto el instinto de muerte, el odio y la agresión), depende también de ella el desembocar o no en la desesperanza. Como escribe Juliette Boutonier, existe una «angustia ansiosa» (aquella del hombre para quien la libertad no es más que un manantial de catástrofes) y otra que llamaríamos «angustia radiante» (la del hombre que ha captado la llamada de la vida, que acepta los esfuerzos que ella le costará, pero que despliega todos sus ánimos para afrontarlos). Y alcanzamos con ello y en este último caso el sentimiento que vencerá a la angustia: *la esperanza*.

CAPÍTULO VI

LA ESPERANZA

1. **La esperanza, sentimiento «espiritual».** — A no ser que se admita la teoría de Descartes sobre los animales-máquina, concedemos de buen grado a las bestias unos sentimientos de amor o de odio; el animal nos parece igualmente capaz, si no de angustia propiamente dicha, sí por lo menos de una especie de inquietud elemental, por ejemplo en el caso de las reses alejadas o desconectadas de su grupo cuando se trata de especies gregarias.

Pero consideraríamos absurdo otorgar al animal un sentimiento como el de la esperanza, ya que esta supone la existencia de recursos psíquicos de una cualidad muy especial: una especie de generosidad, de confianza depositada en la vida y en el transcurrir del tiempo, en la que seguimos esperando a pesar de sufrimientos, temores o incluso pérdidas. La conciencia del «con todo» y de «pese a» es un privilegio de los humanos, e implica una superación de las tendencias apropiativas y una tregua en la búsqueda del placer que ningún indicio nos autoriza atribuir al animal.

¿Cuál es entonces el origen de semejante sentimiento? Es bien posible que la simple capacidad de «confiar» constituya la patente medida de la *vitalidad* del sujeto, el último brote que en el ser inteligente da fe de aquellos instintos a los que el freudismo atribuye «todo el hálito de la vida». Es indudable la existencia de una esperanza siempre

latente en el enfermo o en el cautivo, que corresponde a su negativa casi orgánica a aceptar como definitiva una situación intolerable. Se trata en su caso de un evidente instinto vital, de una espontánea rebeldía contra el dolor y la privación de libertad; pero no exactamente de la propia y auténtica esperanza (que puede por supuesto coexistir con dicha rebeldía); la prueba de ello consiste en que la insumisión puede agotarse y dar entonces paso a frecuentes tendencias a la resignación. Si la esperanza sobrevive será porque habrá triunfado contra dichas caídas, y nos demostrará que de ningún modo se reduce al equivalente psíquico de una vitalidad biológica, sino que se trata de un *recurso puramente espiritual*. En medida mucho mayor que para cualquier otro sentimiento, se evidencia hasta qué punto una explicación fisiológica de la esperanza sería puro desatino.

2. La esperanza no es ni deseo ni voluntad. — Podemos en cambio asegurar que la esperanza se proyecta hacia el futuro; se trata de una *espera*, pero esta característica queda aún lejos de completar su definición. El *deseo* queda ya en el mismo caso, y nuestro reciente estudio de la *angustia* nos ha demostrado que esta consiste justamente en una aprensión respecto al futuro. ¿Cómo se hace entonces posible la esperanza? Para averiguarlo, busquemos primeramente sus características entre las demás formas de la confianza.

La esperanza se distingue en primer lugar del deseo tanto por su *paciencia* como por su renuncia a imaginar no solamente el disfrute, sino hasta el propio aspecto de los objetos esperados. Como especie de amor elemental, el deseo es apenas un sentimiento y queda más bien como un movimien-

to acompañado de imágenes anticipadoras; se caracteriza por su violencia, su impaciencia, su desprecio para toda moderación o aplazamiento. Siendo así, ¿no nos dará acaso por comparación un concepto bastante «disminuido» de la esperanza? La paciencia y la discreción de que esta pretende hacer gala, ¿no será más bien una forma de impotencia? El deseo tiene por lo menos el mérito de la franqueza, embiste decididamente hacia su objetivo, busca una rápida eficacia. ¿No será que, después de todo, la esperanza nos queda como un deseo fallido, enmascarado, o como una precaución muy estudiada para aliviar las posibles decepciones que un deseo impetuoso e insatisfecho no dejaría de poder causarnos? Es bien cierto que, en tal caso, el valor práctico de la esperanza aparecería lastimosamente débil y su valor moral sería una aleposa usurpación. ¡La esperanza sólo sería, en el fondo, poco más que un refinamiento de nuestras tendencias egoístas!

Sostener semejante tesis equivaldría a no admitir en el hombre otras posibilidades afectivas que las del deseo satisfecho o la tristeza consecutiva al fracaso de este. El único privilegio del hombre sobre la animalidad quedaría con ello en la facultad de poder complicar o reprimir los deseos, o de experimentar aquella tristeza más profunda representada por la desesperanza. Y esta aceptación nos llevaría hasta aquella negación de un efectivo progreso desde lo inferior hacia lo superior que Freud sostuvo por lo menos implícitamente, y que nosotros hemos ya denunciado e impugnado cuando nos referíamos al amor.

Pero opinamos que, por el contrario, la esperanza consiste en un salto hacia mucho más allá del primitivo egocentrismo del deseo. Este viene a ser

ante todo una ceñuda tendencia a poseer; según más consciente y lúcido es, mejor empeño demuestra en calcular y planear los medios para obtener su posesión. El *deseo inteligente se convierte en previsión*, una previsión fría y calculadora. La esperanza es en cambio una *disponibilidad*, una *distensión* del yo; renuncia a los deseos inmediatos, y no lo hace para poseer luego en mayor medida, lo que sería una forma de egoísta cálculo, sino por pura aceptación y abandono a la voluntad del destino, siendo entonces una forma de serena confianza. Como dice Péguy, este trovador de la esperanza, esta carece de objeto propio porque su objeto lo es «todo»; no se espera la consecución de tal o cual cosa, sino que *se espera simplemente*.

Si la esperanza se distingue profundamente de un deseo surgido de los instintos, ¿no quedará entonces quizá emparentada con la *voluntad*? ¿No tendemos acaso por otra parte y con cierta frecuencia a clasificar a la esperanza como una *virtud* más bien que como un sentimiento¹? La esperanza sería así la cualidad de una alma firme, capaz de resistirse a las desdichas sin claudicar, de conformarse con su sino, cualquiera que este fuere, siempre con serenidad, y de confiar en futuras dichas como prudente consecuencia de sus propios esfuerzos. Semejante actitud tiene ciertas analogías con la de los estoicos: implica una especie de rigidez o de contracción mental frente a las vicisitudes, para poder ser «feliz a pesar de todo».

Ahora bien: el hombre que espera no pretende acorazarse *sistemáticamente* contra los embates del

¹ Desde una perspectiva terminológica, podría distinguirse a la *confianza* como un sentimiento espontáneo, y a la *esperanza* como una actitud más considerada y fundada sobre este sentimiento. Es sin duda por ello que suele clasificarse a la esperanza como una «virtud», aunque esta distinción no conduce a nada esencial.

destino; acepta los sufrimientos como una prueba transitoria y no se obstina en rechazarlos, pero tampoco se vanagloria por encajarlos o soportarlos, sino que presiente que él no está hecho para el sufrimiento y sí para el gozo, al que espera sin impacencias a su debido momento y reservándose para recibirlo. Esta confianza resulta algo ajeno al estoicismo, que tiende hacia una total «apatía» en la que toda posibilidad de pena pero también de alegría parece haberse extinguido; se trata de una resignación estéril y carente de esperanza, quizás incluso hipócrita, ya que recae en definitiva en una apoteosis del yo: el hombre estoico resulta indiferente tanto para el dolor del prójimo como para el suyo propio, y se aísla en una orgullosa actitud en la que cree alcanzar la sabiduría o quizás a los dioses.

En definitiva, la esperanza no tiene nada que ver con la voluntad obstinada en ser «feliz a toda costa», ni con la cerrada pretensión de bastarse a sí mismo, que es una forma tan latente como oculta de egocentrismo. Es por ello que nosotros estimamos que, mejor que una virtud (por motivos muy posteriores, de orden moral), la esperanza es un verdadero sentimiento, un sentimiento completamente espontáneo, sin crispaciones ni tensiones; tendrá quizá, como la imprevisión juvenil, su mezcla de iniciativas y de abandonos, ya que, como tan sutilmente observó Péguy, no pretende sabiduría académica y se conforma con quedarse entre aquellos que supieron mantener o recobrar un alma infantil². Y podemos definir ya ahora a la esperanza como lo hizo E. Mounier: *una espera confiante y exenta de aidez*.

² Ver en la *Pensée* de Charles Péguy, Plon, ed., el brillante estudio de E. Mounier

3. La esperanza no es el optimismo. — Una seria dificultad parece interponerse de pronto ante nosotros: si es de veras tan cierto, como hemos visto en el precedente capítulo, que la angustia domina una gran parte de nuestra vida, ¿en qué podrá fundarse entonces esta confianza tan inherente a la esperanza? Siendo justamente la angustia aquella aprensión hacia lo venidero que hemos mencionado allí, ¿hasta qué punto resultará en ciertos casos extremadamente frágil la esperanza, tal vez absurda! ¿Habrá que considerarla al fin como un imaginario refugio del optimismo?

Resultaría sin embargo inexacto confundir esperanza con optimismo. Como señaló Gabriel Marcel², el optimismo aquilata siempre las cosas desde suficiente distancia o perspectiva para que las oposiciones y los riesgos queden bien atenuados; se opone a hacerse consciente de las negociaciones presentes y se empeña en «digerirlas» casi sin verlas, pensando solamente en mejores circunstancias que llegarán infaliblemente. El hombre optimista se jacta de saber tomar las cosas por su «lado bueno», o de adivinar por lo menos en ellas insospechados resultados finales altamente satisfactorios; y suele adoptar también fácilmente, respecto a los demás, una actitud de superioridad y un dinamismo despreocupado que oculta más de una vez su verdadera indiferencia hacia los acontecimientos ajenos a su intimidad. Este aspecto le acerca curiosamente al pesimista, que parece enorgullecerse por su parte de captar en todo y a cada paso la presencia o el anuncio de la desdicha, pero que permanece en cambio tan insensible ante los auténticos niveles del mal como ante las evi-

² Marcel, G., *Human Existence*.

dencias de la felicidad ajena, sólo porque él mismo sigue perpetuamente insatisfecho.

Contrariamente, la esperanza no queda nunca comprometida con ningún sentimiento de superioridad; es algo humilde por esencia, es ala leve esperanza que sólo pretende un soplo de alivio, y es también algo complaciente, tan descreído del bien para el yo como para los demás (Péguy, *Porche de la deuxième vertu*, v-333). Pero la esperanza no ignora ciertamente la presencia del mal en el mundo, ni es tampoco incompatible con el sentimiento trágico de la vida. Lejos de negar la inquietud y la miseria humanas, viene realmente a ser su directa evidencia; no habría ninguna necesidad de esperar en un mundo enteramente perfecto. Tan separada de ser una previsión ávida como de resultar una especie de seguridad aburguesada, la esperanza es en realidad una victoria contra el permanente acecho de la desesperación: «la esperanza no nos llega por sí sola», añade aún Péguy; «es esperar lo que se hace difícil, tan difícil como fácil resulta dejarse resbalar hacia el fondo, arrastrados por la tentación de inactivo desespere».

4. La desesperación. — Es bien cierto que la desesperación es un resultado natural de la angustia, y se trata justamente de lo que sostienen los existencialistas ateos.

Según Heidegger, quedando la angustia siempre sin resolver en el hombre, termina por conducir fatalmente hasta una desesperación definitiva y sin salida posible. Las religiones de esperanza y salvación serían solamente una especie de gran compañía de seguros contra la angustia, y quedarían como algo ingenioso pero insuficiente sistema de seguridades materiales y morales, con las que el hombre pretende determinar sus peligros. Una sincera experiencia de la vida no haría más que familiarizarnos con la idea de una muerte siempre posible, y desembocaría necesariamente en una meditación donde no

cabría la esperanza (Heidegger, *¿Qué es la metafísica?*). Sartre protesta por cierto contra semejante pesimismo: la angustia no conduce según él a aquella especie de quietismo sin dios, sino que, vinculada con una conciencia normal de nuestras responsabilidades respecto a nosotros mismos y frente al prójimo, se convierte en los preludios de un compromiso, de una actividad que acabará disipando aquella angustia. Pero, ¿se eliminaría con ello la desesperanza? Esta posee para Sartre un sentido muy sencillo: significa que «tendremos que limitarnos y conformarnos en contar sólo con aquello que depende de nuestra voluntad, o en el conjunto de probabilidades que permiten la posibilidad de nuestro esfuerzo». Ello equivale a decidir que, justificada o no por los acontecimientos, la esperanza consiste siempre en contar con la ayuda de los demás, lo mismo si estos demás son hombres, dioses o azares; y demostraría también que cada uno de nosotros está sólo y es débil, obligado sin embargo a actuar aunque sea sin esperanza. Viene a ser lo que Guillermo el Taciturno proponía: «No es necesario esperar para emprender algo...» (Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*).

Esta tesis implica un concepto del mundo tristemente desconfiado, y también, según la expresión de Mounier, una especie de dogmatismo de la soledad.

Es bien posible que si nuestra soledad fuera absoluta, irremediable, las doctrinas de la desesperanza tendrían plena razón. Pero... ¿sucede realmente así? Como señaló Marcel, el propio concepto de soledad se plantea solamente como una oposición contra la idea del prójimo; el hecho de admitirlo implica relacionarlo con un «medio humano» ante el que uno prefiere mantenerse al margen. Resulta de ello que, si el sujeto definitivamente solitario es a la vez tan libre como imagina Sartre, será porque él mismo se habrá obstinado en la soledad, o porque se habrá aceptado y conformado como solitario desde el momento en que ha renunciado al contacto y la comunicación con el prójimo. Semejante tipo humano aparece así como responsable de su soledad y de la desesperanza que aquella implica. *Desesperanza equivale entonces a rechazo, a aislamiento, a egoísta encierro en sí mismo.*

De tal modo, la misma esencia de la esperanza acaba de revelárenos por antítesis: la esperanza es como un vigoroso coletazo para zafarse de la fascinación del egoísmo. Existe un rasgo común entre el optimismo banal y la desesperanza filosófica: ambos consideran al mundo como una apuesta; el optimista cuenta con el porvenir y calcula sus posibilidades; el desesperado prescinde de todo y de todos. Uno y otro son

seres obsesionados por la posesión. La esperanza, en cambio, no calcula ni prevé apuestas; viene a inspirarse en las palabras del Evangelio: cada día trae su afán⁴.

Es sólo la esperanza lo que supera la tensión de los deseos y la amargura de las decepciones; también lo que mejora nuestra visión del mundo, haciendo que todo resulte nuevo y distinto. «Todo nos llevaría al cansancio si no fuera por el hálito de la esperanza.»

Conviene leer del principio al fin el admirable poema que es el *Porche de la deuxième vertu*, donde Péguy nos demuestra que todo el impulso del mundo lo sostiene la esperanza:

*Por aquella que siempre se renueva y que promete siempre,
Que lo garantiza todo.*

*Que garantiza el mañana al día de hoy y a su atardecer y
[el mediodía a esta mañana,*

Y la vida a la vida, y la misma eternidad al tiempo.

Es por ella

*que no cuentan las decepciones, tantas decepciones recibidas
[justamente todos los días...*

*y que cada día los hombres pueden creer que todo marchará
[mejor mañana por la mañana,*

Precisamente mañana por la mañana

Todos los días, desde que los días existen,

Y que un sol mejor nos alumbrará...

5. Alcance metafísico de la esperanza. — Queda con todo un problema pendiente de consideración. La esperanza existe, es irreductible ante otras actitudes psíquicas; pero, ¿necesitará tal vez una justificación metafísica? ¿No se tratará acaso de una simple instalación en nuestra conciencia de una especie de ilusión imaginativa muy tenaz, pero que una reflexión crítica conseguiría disipar?

Semejante ilusión resultaría un hecho banal: nos basta con desear ardientemente cualquier objeto o acontecimiento para que lo imaginemos de inmediato y nos figuremos que, de un momento a otro, va a aparecer efectivamente ante nosotros.

⁴ Consúltase a este respecto Mounier, E., *Introduction aux existentialismes*.

Recordemos en primer lugar que esta clase de proceso no tiene nada de sorprendente: podemos imaginar igualmente la frustración de nuestros deseos, prever la desdicha y deslizarnos con ello hacia la desesperación. Este resultado, según acabamos de ver, puede ser una consecuencia espontánea o hasta filosófica de la angustia. Ahora bien: todo deseo intenso implica un período de ansiedad, y depende parcialmente de nosotros mismos apostar por un éxito o por un fracaso. *Es tanto como decir que la esperanza, lo mismo que la angustia, queda vinculada con nuestra libertad.*

Este es ya un punto de importancia; pero, para llegar a él, hemos estado empleando unos términos relativamente groseros: deseo, fracaso, éxito, quedan al margen de los ámbitos de la auténtica esperanza; hemos comprobado cómo cualquier deseo concreto desnaturaliza a la esperanza en la misma medida en que la condiciona: queda como simple «anhelo confiado sobre determinado objeto», y limita al mismo tiempo nuestras posibles victorias sobre las decepciones, exponiéndolas también a personales angustias. Sólo una *confianza abierta* queda por encima de las decepciones, pudiendo ser la definida por Marcel como «el hito metafísico de la esperanza».

Pero el hecho de ser libre para esperar no llega a representarlo todo; ello concede un sentido subjetivo a nuestra esperanza, aunque no alcanza todavía a concederle un valor suficientemente objetivo, una justificación cósmica. Si, como sostienen los estoicos, el mundo se divide en acontecimientos que dependen de nosotros y en otros que nunca podremos influir, ¿de qué iba a poder servirnos confiar en algo que no fuera nuestra energía personal? Desembocamos con ello en las críticas

de Sartre contra la esperanza y en las doctrinas de soledad. Pero no creemos que aquella división sea legítima, porque supondría una separación bastante simplista entre el *yo* y el mundo; no solamente con el mundo de los objetos, sino sobre todo con el de las personas y el de los valores. ¿Somos realmente capaces de determinar anticipadamente nuestros propios recursos?

Estos implican por el contrario alguna parte misteriosa, particularmente relacionada con el recibimiento que el prójimo pueda reservarnos y con los imprevisibles cambios de los acontecimientos.

Del mismo modo que no existe una «naturaleza humana» establecida rígidamente para siempre⁵, no hay tampoco ninguna «experiencia humana» definitivamente constituida. En todas partes y a cada momento, surgen incontables posibilidades de novedad y de creación. Es así como la esperanza no tiene nada de absurdo ni de imaginario. «Esperar —escribe Marcel— no representa exactamente inventar, sino creer en determinados recursos creativos.» Desesperar supone en cambio que todo se reduce a la inmovilidad o la repetición⁶.

Una última objeción, esta de orden práctico, suele ser dedicada a la esperanza: la de que, como sentimiento con miras puramente sentimentales, no ofrece ninguna garantía de resultados *concretos*. Esta pretensión parece ignorar la naturaleza plenamente espiritual de la confianza, y la confunde nuevamente con el deseo o con la voluntad; porque no se trata aquí de negociar tal o cual realización

⁵ Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel.

⁶ Todas nuestras citas que mencionan a G. Marcel se refieren, por supuesto, al psicólogo y filósofo, no al actual escritor y autor político. Resulta curioso constatar a este respecto que es justamente en Sartre, autor dramático, donde puede encontrarse con cierta frecuencia un hábito de solidaridad y de creatividad, mientras que G. Marcel nos recuerda sobre todo la inquietud o el inmovilismo... ambiguo de los «depositarios».

material, ni tampoco de cumplir considerables esfuerzos físicos para obtener aquellos resultados. La esperanza es una completa comunión espiritual entre nuestro propio espíritu —con sus exigencias de gozo y de amor— y las personas y valores susceptibles de *satisfacer* dichas exigencias. Nuestra libertad para esperar entra en efectiva relación con la libertad del prójimo y el indeterminismo del destino (o de la gracia divina para el cristiano). Y nuestra disponibilidad favorece en este *intercambio* la llegada del don capaz de coronarla, del mismo modo que la posibilidad de este don confiere un sentido a nuestra esperanza en un mundo que no se reduce al puro maquinismo.

Es por ello que consideramos imposible admitir al pie de la letra la expresión de Guillermo el Taciturno, tanto como sostener con Sartre que el hombre pueda «actuar sin esperanza» o que «sólo deba confiar en su actuación». Ciertas consecuencias de cualquier acción pueden evidentemente pasarnos desapercibidas, y coincidir fatalmente con otras iniciativas y con el imprevisible curso del destino. Es ciertamente aconsejable llamar la atención sobre la necesidad de un esfuerzo a largo plazo, y sobre el anticipado consentimiento a un eventual fracaso. Pero resulta falsa pretensión suponer que podamos emprender nunca una tarea si, sinceramente, contamos sólo con nuestra escueta iniciativa. Porque «confiar en los simples resultados de un acto», ¿no se limita acaso a «esperar simplemente» al no aparecérsenos ninguna acción en todo su alcance? Y, si tan en serio nos embarga la esperanza de su desenlace, ¿no entra ello de lleno en poner al mismo tiempo toda nuestra confianza en la plenitud del universo?

Í N D I C E

PRIMERA PARTE

¿QUÉ ES UN SENTIMIENTO?

INTRODUCCIÓN	5
I. Los sentimientos y la vida afectiva	11
II. Situaciones y subjetividad	25
III. Sentimientos y valores	37

SEGUNDA PARTE

LOS SENTIMIENTOS FUNDAMENTALES

INTRODUCCIÓN Y MÉTODO DE ESTUDIO	47
✓ I. La tristeza y la alegría	51
II. Sentimientos del «yo» y sentimientos psicosociales	59
✓ III. El amor	73
✓ IV. El odio	87
✓ V. La inquietud y la angustia	99
VI. La esperanza	113

RELACIÓN DE TÍTULOS APARECIDOS

Ediciones OIKOS-TAU dispone con seguridad de la obra que Ud. necesita...
Escriba al Apartado 5347 de Barcelona y le remitiremos cuanto información precise.

1. Historia de la civilización europea - C. Delmas
2. La promoción social - G. Thuillier
3. La polución atmosférica - P. Chovin y A. Roussel
4. La genética de las poblaciones - E. Binder
5. La electrónica cuántica - D. Launois
6. La lingüística - J. Perrot
7. La alergia - B. Halpern
8. La Inquisición - G. y J. Testas
9. Las partículas elementales - Kahan
10. La información - F. Terrou
11. Mussolini y el fascismo - P. Guichonnet
12. Los Jesuitas - A. Guillermeu
13. Cibernética y biología - A. Goudot-Perrot
14. El hambre - M. Cépède y H. Gounelle
15. La opinión pública - A. Sauvy
16. Biología social - G. Bouthoul
17. La simbología - O. Beigbeder
18. La resistencia de los materiales - A. Delachet
19. La salud en el mundo - J. Morichau-Beauchant
20. La conducción de automóviles - J. Rives
21. Las mentalidades - G. Bouthoul
22. El espiritismo - Y. Castellan
23. La estética industrial - D. Humman y G. Patry
24. La ayuda a los países subdesarrollados - F. Luchaire
25. La televisión en color - R. Guillien
26. Historia de la cirugía - C. d'Allaines
27. Historia de las exploraciones - H. Deschamps
28. Las toxicomanías - A. y M. Perrot
29. La química de los seres vivos - M. Jaminet y J. Larzley
30. Historia del deporte - B. Gillet
31. Hipnosis y sugestión - Chauchard
32. El vestido antiguo y medieval - M. Esquieu
33. Los monjes antropoides - Gouillard
34. Las guerras de religión - G. Livet
35. La esclavitud - M. Langelé
36. El Frente Popular - G. Lefranc
37. Los derechos naturales - Marquiset
38. Crisis y recesiones económicas - M. Flammant y J. Guigay-Karel
39. La fatiga - P. Chauchard
40. La epistemología - S. Guéron
41. Las instituciones políticas del África negra - H. Deschamps
42. Las clases sociales - P. Laroque
43. Geografía de la población - George
44. La guerra - G. Bouthoul
45. La autoridad - M. Marsal
46. Técnica de los deportes - J. Durrien
47. Sociología de la vejez - P. Paillet
48. Historia de los concellos - R. Matz

49. La criminología - Fernand Ceccaldi
50. El hombre contra el animal - Fiasso
51. Las epidemias - H. Harant
52. Historia de la fotografía - J. A. Keim
53. Los movimientos clandestinos en Europa - H. Michel
54. Geografía social del mundo - P. George
55. Las probabilidades y la vida - Bore
56. Sintaxis del francés - P. Guiraud
57. Cuba - J. Lamore
58. Descartes y el racionalismo - G. Rodis-Lewis
59. El Derecho en Estados Unidos - A. Tunc
60. La formación de las cavernas - P. Renault
61. Sociología de la literatura - Escarpit
62. Las migraciones humanas - L. Dollé
63. Materia y antimateria - M. Duquesne
64. La alimentación humana - R. Lalanne
65. Carlos Quinto - H. Lapeyre
66. Las doctrinas económicas - Lajugie
67. Psicosis y neurosis - H. Baruk
68. La vida soviética - Froment-Meurice
69. Historia de Vietnam - A. Masson
70. La publicidad - B. Plas y H. Verdier
71. El Inconsciente - J. C. Filloux
72. La sociología industrial - P. Molle
73. Sismos y volcanes - J. Rothé
74. La grafología - H. Hertz
75. El medio ambiente - P. George
76. El surrealismo - Y. Duplessis
77. Técnica del periodismo - P. Gaillard
78. La Primera Guerra Mundial - P. Renouvin
79. La empresa en la vida económica - J. Romieu
80. Análisis químico cualitativo - C. Durval
81. La orientación escolar y profesional - M. Reychlin
82. La Segunda Guerra Mundial - H. Michel
83. El cooperativismo - G. Lasserre
84. La toxicología - R. Faix
85. La química del vino - J. Carles
86. Geografía del consumo - P. George
87. El control de gestión - J. Meyer
88. Los oligoelementos - A. Goudot y J. Guigay-Karel
89. Los sentimientos - J. Maisonneuve
90. La inflación - M. Flammant

EN PREPARACIÓN

La voluntad - P. Foulqué
D. Bertrand
La epistemología - R. Blanché
Alcaloides y plantas alcaloides - F. Morin
Las enfermedades de la nutrición - M. Dérot y M. Guigay-Laffont

AGRICULTURA

Nardi-Diani-Vegetación acuática
Nemeson-Enemigos animales de las plantas cultivadas y forestales
J. volúmenes
Antonov-Fructicultura
Leroux-Gostincher-Los herbicidas y su empleo
García Pelaez-La lechuga
Bell-Matos hierbas (Diccionario)
Limmer-Plagucidas
Lesien-Lafon-Enfermedades de los hortícolas
Lafon d'Esclapart-Varietades ornamentales de manzano

ASTRONOMÍA
Y ASTRONÁUTICA

Lafon Sancho-Iniciación a la astronomía
Lafon-Iniciación a la astronomía

BELLAS ARTES

Lafon-El vestido antiguo y medieval
Lafon-Patry-La estética industrial
Lafon-Historia de la fotografía

BIOLOGÍA

Lafon-Mecanismos de control de los seres vivos
Lafon-La genética de las poblaciones
Lafon-Biología social
Lafon-Perrot-Cibernética y biología
Lafon-Lafon-La química de los seres vivos

CARTOGRAFÍA

Lafon-Métodos de mapas y diagramas

CIENCIAS ECONÓMICAS

Lafon-El funcionamiento de la economía socialista
Lafon-Gouillard - El hombre
Lafon-Geografía y economía
Lafon-Capitalismo, crecimiento y subdesarrollo
Lafon-Auge - Crisis y recesiones económicas
Lafon-Schumpeter, Carlomagno social
Lafon-Tarlier-El problema económico
Lafon-Desarrollo y los recursos humanos
Lafon-El problema de los salarios en España
Lafon-Los costes sociales de la empresa
Lafon-Política económica contemporánea
Lafon-Planificación del capitalismo
Lafon-La ayuda a los países subdesarrollados

Mishen-Los costes del desarrollo económico
Napoleoni-El pensamiento económico en el siglo XX
Névrse-Economía regional
Odell - Geografía económica del petróleo
Oblin-Comercio interregional e internacional
Sargant-Economía y sociología de la industria
Schumpeter-Essays
Schumpeter-Síntesis de la evolución de la ciencia económica y sus métodos
Seiden-Pennance-Diccionario económico
Seligman-Principales corrientes de la ciencia económica moderna
Snella-Producción de mercancías por medio de mercancías
Stamp-Población mundial y recursos naturales
Stone - Renta nacional, contabilidad social y modelos económicos
Sykes-Lafon-Oligopolio y progreso técnico
Timbergen - Hacia una economía mundial
Tours-¿Adónde va el capitalismo?

CIENCIAS POLÍTICAS

Bouthoul-La guerra
Bull-Filosofía política
Cavie-El comunismo y los socialistas franceses
Carrere, Millard, Fouchard y Tardieu-La, el derecho y el Estado
Deschamps-Las instituciones políticas del África negra
Gouillard-El socialismo y el fascismo
Lafon-Cuba
Lefranc-El Frente Popular
Lafon-La autoridad
Michel-Los movimientos socialistas
Seury-La opinión pública
Schumpeter-Gobierno y administración en la U.R.S.S.
Tardieu-La información
Thurman-El comunismo, 1918-1945

CIENCIAS PUROS

Lafon-Los prototipos y la vida
Delachet-La naturaleza de los minerales
Lafon-Materia y matemáticas
Lafon-Las partículas elementales

DEMOGRAFÍA

Borel-Los prototipos y la vida
Dollé-Las migraciones humanas
Seury-Lafon-La vida humana
Stamp-Población mundial y recursos naturales

DEPORTES

Durrien-Técnica de los deportes
Gillet-Historia del deporte
Rives-La conducción de automóviles

DERECHO

Ceccaldi-La criminología
Marquiset-Los derechos naturales
Tunc-El Derecho en Estados Unidos

DICCIONARIOS

Gillet-Matos hierbas (Diccionario)
Rouillard-Diccionario de las ciencias
Seiden-Pennance-Diccionario económico

DOCUMENTOS Y REPORTAJES

Borin-La insurrección del pueblo de Vietnam
Bull-Filosofía política
Deschamps-Historia exploraciones
Lafon-El primer descubrimiento de América
Lefranc-El Frente Popular
Lafon-Autoridad
Seiden-La economía en el U.R.S.S.
Thurman-El comunismo, 1918-1945

ELECTRÓNICA

Guillet-La televisión en color
Lafon-La electrónica cuántica

ENSEÑANZA

Lafon-Los exámenes (Cursos superiores)
Lafon-Cómo elegir profesión
Lafon-Cómo estudiar
Lafon-Método y la pedagogía moderna

FILOSOFÍA

Lafon-La filosofía y las ciencias
Lafon-Los pensamientos existencialistas
Carrere, Millard, Fouchard y Tardieu-La, el derecho y el Estado
Lafon-Las instituciones de la medicina moderna
Lafon-Sociedad y el movimiento
Lafon-Lafon-Las filosofías de la vida
Lafon-Lafon-La estética industrial
Lafon-Materia y la pedagogía moderna
Lafon-Lafon-Geografía y el movimiento
Lafon-Schumpeter - Planificación y capitalismo
Lafon

GEOGRAFÍA Y GEOLOGÍA

Chapman-Geografía y economía
Guigay-Lafon - Métodos, economía y sociología
Deschamps-Historia exploraciones

Fraser-La tierra, el mar, la atmósfera
George-Geografía de la población
George-Geografía social del mundo
Hunter-Introducción a los recursos mundiales
Monkhouse-Wilkinson - Mapas y diagramas
Nourse-Economía regional
Odell - Geografía económica del petróleo

Renault-La formación de las cavernas
Stamp-Población mundial y recursos naturales

HISTORIA

Beigbeder-La simbología
Borwicz-La insurrección del ghetto de Varsovia
Coute-El comunismo y los intelectuales franceses
Ch'en-Mao y la revolución china. Con 37 poemas de Mao Tse-Tung
D'Allaines-Historia de la cirugía
Delmas-Historia civilización europea
Deschamps-Historia exploraciones
Deschamps-Las instituciones políticas del África negra
Guichonnet-Mussolini y el fascismo
Gille-Historia del deporte
Guillermou-Los jesuitas
Jones-El primer descubrimiento de América
Keim-Historia de la fotografía
Lamore-Cuba
Lefraix-El Frente Popular
Lengellé-La esclavitud
Livel-Las guerras de religión
Metz-Historia de los concilios
Michel-Los movimientos clandestinos
Poliakov-Auschwitz
Sauneron-La egiptología
Testas-La Inquisición
Thornton-El nazismo, 1918-1945

INFANTILES

Carbó-Madorelli-La casa bajo la arena
Devos-Sieve contra Dr. Yes
Operación relámpago
François-Georges:
Los 4 Ases y el aerodeslizador
Los 4 Ases y la serpiente de mar
Los 4 Ases y la vaca sagrada
Los 4 Ases y el fantasma
Los 4 Ases y el curucú
Los 4 Ases y el dragón de las nieves
Los 4 Ases y el rally olímpico
Los 4 Ases y la isla del Robinson
Martin-La tierra de Oribel
La garra negra
Las legiones perdidas
El último espartano
La tumba etrusca

INGENIERÍA Y MECÁNICA

Delachet-La resistencia de los metales

LITERATURA Y LINGÜÍSTICA
Escarpit-Sociología de la literatura
Guiraud-Sintaxis del francés
Perrot-La lingüística

MANAGEMENT
(ORGANIZACIÓN DE EMPRESAS)
Argenti-Planificación de la empresa
Argenti-Técnicas del management
Battersby-Matemáticas para empresa
Brecht-Management: su naturaleza y significado

Lhermitte-La informática
O'Shaughnessy-Organización empresas
Revilla-Hacerlo bien y hacerlo saber
Sargent-Economía y sociología de la industria
Sheldon-La filosofía del management
Suavel-Vida económica de la empresa
Taylor-Management científico
Urwick-Brecht-Historia management

MÁRKETING

Izquierdo Navarro-La tercera sociedad
Nepveu-Nivelles-Análisis de los canales de distribución
Nepveu-Nivelles-Lanzamiento de productos
Nepveu-Nivelles-Servicio y post-venta
Pilditch-El vendedor silencioso
Spillard-La venta a presión
Underwood Thompson-Estrategia del producto

MEDICINA, PSICOLOGÍA Y PSIQUIATRÍA

Bayliss-Mecanismos de control de los seres vivientes
Bouthoul-Las mentalidades
Cépède-Gounelle - El hambre
Cid-Seis testimonios de la medicina ibérica
Chauchard-Hipnosis y sugestión
Chauchard-La fatiga
Chovin-Roussel - Polución atmosférica
D'Allaines-Historia de la cirugía
Halpern-La alergia
Harant-Las epidemias
Klimmer-Plaguicidas
Marsal-La autoridad
Marichau-Beauchant - La salud en el mundo
Porot-Las toxicomanías
Prescott-El control del dolor
Sauvy-Límites de la vida humana
Sutton-Naturaleza del cáncer

PUBLICIDAD Y RELACIONES PÚBLICAS
Contini-Establecimiento y control del presupuesto de publicidad
Izquierdo Navarro-La tercera sociedad
Ogilvy-Confesiones de un publicitario
Pearson-Turner - La industria de la persuasión
Revilla-Hacerlo bien y hacerlo saber
Sutton-Plaguicidas publicitarios

QUÍMICA

Carles-La química del vino
Delroux-Gostinchar-Los herbicidas su empleo
Javillier-Lavallay-La química de la vida
seres vivientes
Klimmer-Plaguicidas

RELIGIONES Y MITOS

Beigbeder-La simbología
Bull-Política vaticana
Castellan-El espiritismo
Guillermou-Los jesuitas
Lives-Las guerras de religión
Metz-Historia de los concilios
Palou-La brujería
Rouillard-Diccionario de los santos
Testas-La Inquisición

SOCIOLOGÍA

Binder-La genética de las poblaciones
Bouthoul-Biología social
Bouthoul-La guerra
Bouthoul-Las mentalidades
Capmany-El feminismo ibérico
Cépède-Gounelle - El hambre
Chauchard-La fatiga
Chovin-Roussel - Polución atmosférica
Dollot-Las migraciones humanas
Escarpit-Sociología de la literatura
George-Geografía de la población
George-Geografía social del mundo
Harant-Las epidemias
Harris-Schumpeter, científico social
Huisman-Patrix-La estética industrial
Izquierdo Navarro-La tercera sociedad
Kapp-Los costes sociales de la empresa privada
Laraque-Las clases sociales
Lengellé-La esclavitud
Mishan-Los costes del desarrollo económico
Paillat-Sociología de la vejez
Porot-Las toxicomanías
Sargent-Economía y sociología de la industria
Sauvy-La opinión pública
Sauvy-Límites de la vida humana
Stamp-La esclavitud en EE.UU.
Terrou-La información
Thullier-La promoción social

TEATRO

Corvin-El teatro nuevo
Desuché-La técnica teatral de Brecht
Brecht

ZOOLOGÍA Y ZOOTECNIA

Fjasson-El hombre contra el animal
Goussard-Los monos anfibios
Ishida-Animales de Europa y África
Animales de Asia y Oceanía
Animales de América
Pájaros de Europa, Asia y África
Pájaros de América, Oceanía
Antártida