

Carmelo Monedero

PSICOLOGÍA DESCRIPTIVA Y EMPÍRICA
Las dos psicologías

edición personal

Primera edición,
octubre 2008

© Carmelo Monedero, 2008
Reservados todos los derechos

Obra coordinada por

edición personal
C/ Vergara, 6, 1ºA
28013 Madrid
Tels. 91 559 29 49 / 55 22
edicionpersonal@edicionpersonal.com

Maquetación: Pilar Catalán Fernández
Ilustración de cubierta: Carro
Impresión: FER Fotocomposición, S. A.

ISBN: 978-84-95461-36-0
Depósito legal: M. 51.244-2008

Impreso en España

Dedicado a Eckhard.
Sin su ayuda este libro no sería posible.

PRÓLOGO

No es tanto que existan dos psicologías, como que el conocimiento del ser humano debemos hacerlo por etapas. Lo primero de todo es ser capaz de describir la vida. Describir eso que creemos conocer de nosotros mismos de forma que todos nos entiendan. Una vez realizada esta descripción, se derrumban muchas de las cosas que veníamos asumiendo como ciertas y de las que no podíamos distanciarnos lo suficiente como para enjuiciarlas. Ésa es la *psicología descriptiva* que da sentido a todas las acciones humanas. Si queremos podemos quedarnos ahí; ya sabemos lo suficiente. Pero vivimos en un mundo en el que existe la ciencia y también pretendemos hacer ciencia de lo psíquico. Es la *psicología empírica*, que debe fundamentarse en esas descripciones, interpretándolas de formas diversas, siendo el método científico el que, por último, da una explicación de los hechos observados.

Los pasos a seguir son siempre los mismos: describamos primero, para interpretar y explicar, precisamente por este orden, después. Este libro no está escrito con fines divulgativos. Eso ya lo he hecho en otras publicaciones. Es un libro de investigación, no fácil de leer, pero que pretende ser una aportación a lo que vengo defendiendo sobre el conocimiento del ser humano

ÍNDICE

PRÓLOGO 7

Primera parte

LA PSICOLOGÍA DESCRIPTIVA 11

Capítulo I. EL CURSO DE LA VIDA 13
 Los hijos de esta tierra 13
 La subjetividad 18
 El curso de la vida 21
 Corazón y razón. 26
 El cuerpo y la psique. 31
 Estructura de la subjetividad. 40

Capítulo II. EL RESENTIMIENTO DE LA VIDA. 47
 Las emociones 47
 La espera y los temores 54
 El protagonista 61
 Del amor 68
 De la muerte 77

Capítulo III. VIVIENDO EN EL MUNDO. 85
 El cuerpo 85
 El otro inquietante. 95
 El lenguaje y la comunicación. 104
 La inconsciencia. 114

Capítulo IV. LO IMAGINARIO 123
 El mundo subjetivo 123
 La locura 132
 Las letras 142
 Las artes. 151

Segunda parte

LA PSICOLOGÍA EMPÍRICA. 157

Capítulo V. LA EXPERIENCIA DE LA VIDA 159
 El curso de la vida y la psicología 159

La psicología empírica	164
Presupuestos de la psicología empírica	176
Identidad de la psicología y del psicólogo	182
Capítulo VI. LAS PSICOLOGÍAS DE LA VIDA	191
La interpretación	191
Las teorías psicoanalíticas	199
La práctica psicoterapéutica	207
Las escuelas psicodinámicas.....	214
La interpretación cristiana	219
Capítulo VII. EL PARALELISMO PSICOFÍSICO	227
El alma y el cuerpo.....	227
La percepción.....	234
La afectividad	240
La neuropsicología	247
La psicología evolutiva.....	256
Capítulo VIII. LA PSICOLOGÍA ACADÉMICA	265
Modelos, constructos y psicólogos académicos	265
La memoria y el aprendizaje.....	272
Representación, razonamiento e inteligencia	279
El lenguaje	285
La metáfora del ordenador	291
Capítulo IX. LA PRÁCTICA DE LA PSICOLOGÍA	295
La profesión de psicólogo.....	295
La psicología clínica y la psicoterapia	301
La evaluación y modificación de conducta	308
La psicología pedagógica	317
BIBLIOGRAFÍA.....	321

Primera parte

LA PSICOLOGÍA DESCRIPTIVA

Capítulo I.

EL CURSO DE LA VIDA

LOS HIJOS DE ESTA TIERRA

La vida del hombre es, qué duda cabe, lo que él mismo vive. En esto parecemos estar todos de acuerdo. La confusión surge en el momento que tratamos de desvelar, de poner en palabras, la realidad de las vivencias humanas. Entonces cada uno, con su peculiar forma de vivir la vida, trata de verbalizar el sentido, o no sentido, de nuestra vida. Creyentes, filósofos, ideólogos, biólogos, economistas, historiadores, psicoanalistas y un largo etcétera nos dan su versión particular de aquello que vivimos. Todo parece suceder como si lo que vivimos no fuera, exactamente, lo que vivimos y precisase de algo ajeno para darle sentido. No debe sorprendernos que cuando alguien cree desvelar este sentido, como es el caso de Nietzsche (1908), se autoproclame el primer gran psicólogo de la historia. Otros no le han ido a la zaga.

La psicología, también qué duda cabe, se ocupa de cómo vivimos nuestra vida. En esa tarea estamos todos implicados, porque cada uno de nosotros tenemos ideas más o menos arraigadas sobre su sentido. Es inútil que tratemos de ponernos de acuerdo; fracasaremos en nuestro diálogo, lo mismo que fracasan las diversas escuelas psicológicas. El desacuerdo surge no en lo que el hombre vive, que no puede ser otra cosa que su vivencia, sino a la hora de darle un sentido o interpretarlo. Algunos, como los psicólogos académicos, se han hecho tan ciegos a la vida humana, que ya no podemos calificarlos siquiera de psicólogos.

Científicos y profanos muestran un amplio acuerdo en aceptar que la vida humana discurre, realmente, por derroteros ajenos a la experiencia que hacemos de ella. El problema que se nos plantea es el de tener que aceptar que vivimos lo que no vivimos. Las religiones han sido verdaderas maestras en el arte de hacernos vivir en lo que no vivimos. Las ciencias no los han dejado atrás en esta labor alienante. Los mismos psicólogos han colaborado en la tarea. Todo sucede como si los *hechos de conciencia*, sobre los que se fundamenta toda psicología, precisasen de algún modelo de interpretación, como estamos habituados a hacer cuando tratamos con la naturaleza. Los psicólogos se entregan ardorosa y ciegamente a la búsqueda de modelos interpretativos, como si en ello les fuera su máxima inquietud de hombres de ciencia. Todos han olvidado que lo que el hombre vive no puede ser otra cosa que lo que vive, y que por el hecho de vivirlo ya tiene toda la radical realidad a la que puede aspirar su conocimiento.

Está claro que si lo que el hombre vive, como quieren los psicólogos, está más allá de su propia vivencia o experiencia, todas las interpretaciones que se le ofrecen para desentrañar su sentido deben venir de fuera. Si yo con mi palabra misma no puedo desentrañar el sentido de mi vida, es preciso que alguien de fuera venga a dárselo.

Los psicoanalistas, entre otros muchos, son expertos en estos menesteres. ¿Qué palabra salvadora es la que da sentido a mi vida? La respuesta es fácil: el prejuicio. Prejuicio es todo aquello en que creemos sin haberlo experimentado por nosotros mismos. Los prejuicios funcionan como creencias asumidas formando parte de nuestras vidas. La falta de distancia que tenemos respecto de nuestros prejuicios hace que podamos afirmar que, en parte, somos nuestros prejuicios. Por eso tenemos tanta dificultad de criticar nuestras creencias, por absurdas que puedan resultar a un espectador extraño. Lo mismo que los religiosos, con sus revelaciones, nos sumen en el prejuicio, los psicólogos, con sus teorías, nos ponen al servicio de una causa ajena.

El prejuicio se presenta siempre como la experiencia de otro, aunque la conciencia ingenua lo tome, de tanto oírlo, como una evidencia. Los religiosos nos animan a creer en la experiencia —revelación— de otros, poniéndonos a la laboriosa espera de participar por nosotros mismos en esta misma experiencia. Esta vía de autodestrucción suelen calificarla los místicos de camino de santificación. En la santidad se ve todo claro. El psicólogo, como director de almas, adopta una actitud análoga. Nos enseña el sentido de nuestra vida; eso sí, apelando a la ciencia y no a las revelaciones. Pero la situación del desvalido hijo de esta tierra sigue siendo la misma: verse obligado a creer en aquello que todavía no cree. A su camino de santificación lo llamamos formación profesional. Más que formación suele ser deformación, porque nuestro aprendiz de brujo, lo mismo que los santos, se ve obligado a dejar de lado cualquier experiencia real que lo aparte de su camino imaginario. Cuando haya recorrido el camino, lo mismo que los santos, ya será tarde para volver atrás. Su vida gravita en el prejuicio y nada se mantiene sin él. Su profesión de ahora en adelante será la de ser necio o hipócrita.

La verdadera psicología tiene que habérselas con lo que realmente vivimos sin ninguna otra interpretación. Todos somos psicólogos por el hecho de vivir; hacemos profesión de ello cuando, liberados de prejuicios, encontramos *la palabra* justa para contarlo. Para el hombre de la calle esto es ser psicólogo; para el profesional debería serlo también. Liberarse de los prejuicios es renunciar a lo que ya sabemos para captar la originalidad de los hechos de conciencia. Lo que sabemos de psicología vienen a ser prejuicios que ocultan el carácter irreplicable de nuestras experiencias. A mí me gusta repetirles a mis alumnos que el mejor psicólogo es aquel que menos sabe de psicología, porque eso le permitirá conocerse a sí mismo y a otros por sus manifestaciones inmediatas. Esto no quiere

decir que los profanos tengan que ser mejores psicólogos que los psicólogos, porque aquí ellos también están sumidos en los prejuicios, si no los de los libros de psicología, sí los de las habladurías.

El mandamiento socrático de conocerse a sí mismo es la tarea que se impone al psicólogo. Seguramente es la tarea de toda la humanidad. El único medio con que cuenta es su propia palabra. El psicólogo que, como todo ser humano, ya es psicología, hace psicología cuando pone en palabras aquello que es. No trata de descubrir algo más allá de sus vivencias, sino de verbalizarlas adecuadamente. En otro lugar (1995) he dejado constancia de que *la descripción* de los hechos de conciencia constituye el fundamento de toda psicología. Esto es lo evidente; una vez realizado podemos abandonarlo a *las interpretaciones* más diversas. Pero psicología es sólo lo que podemos describir. Una descripción sin prejuicios es tan enriquecedora que las interpretaciones sólo le aportan lo secundario, que suele concretarse en actuaciones concretas imperiosas. La descripción psicológica es lo que nos proponemos en la primera parte de este trabajo.

La descripción de los hechos de conciencia que el psicólogo hace, nunca estará al abrigo de los prejuicios, porque por mucho que el psicólogo trate de ignorar las creencias vigentes en su disciplina, siempre estarán en su mente presentes las otras ciencias o disciplinas. También lo que se dice, las habladurías, condicionarán sus descripciones. Lo único que debe tener siempre claro es su propósito de asumir los hechos de conciencia tal y como se presentan para darles vida con su palabra. Porque la palabra exacta es la única manera de que sean contemplados por otro. Eso es la psicología: que podamos saber, ahora en plural, de nuestros hechos de conciencia. Pero el peor de los prejuicios radica en *el lenguaje* mismo con que el psicólogo hace sus descripciones. Las habladurías habitan en la palabra; por eso es preciso que sea fiel a sus hechos de conciencia, no dándose descanso hasta encontrar la palabra justa que los encarne.

Querer ser psicólogo es proponerse, y estar en condiciones para ello, asumir las propias vivencias dándoles carta de realidad. Esto no es otra cosa que concederles el don de la palabra. Seguramente, todos deberíamos ser un poco psicólogos, para estar siempre en el uso de la palabra y podernos mostrar como somos sin hipocresías. Pero el psicólogo además de esta afirmación personal busca detrás de ella la identidad de todos los seres humanos. A esos hijos de esta tierra que se debaten entre el prejuicio que los aliena y la palabra juiciosa que los libera.

Procedamos a describir evidencias. Todo *hecho de conciencia*, toda vivencia, presenta una serie de características esenciales de las que debemos partir y en las que fundamentaremos la psicología. El estudiante que aprueba un examen, el empresario que organiza su empresa, el enamorado, el amante abandonado, el

que se alegra del premio de la lotería, el que se entristece de la fortuna del amigo, el que dialoga con los dioses, el que se extasía ante un cuadro, el que se aburre en la soledad de su cuarto, el que espera impaciente, etcétera; todos experimentan algo que conoceremos más y mejor a medida que nos pueda ser descrito. Pero todos tienen en común el hecho de que están protagonizando una situación en la que se encuentran comprometidos. Todas esas conciencias pueden protagonizar porque se viven —constituyen— como alguien que se refiere a algo. Si nos metemos ahora en nosotros mismos y nos hacemos protagonistas, podemos decir que ese alguien soy yo y ese algo a que nos referimos o nos ocupa es el asunto de nuestros cuidados. A poco que nos fijemos nos damos cuenta que ni la empresa que me ocupa ni el amante que me deleita son entidades aisladas; la empresa se pierde en consideraciones socioeconómicas de todo tipo, lo mismo que el amado extiende su luminaria a todos los rincones de mundaneidad.

En todo hecho de conciencia, en toda experiencia, existe un «yo» ocupándose de algo; un «yo» que, inevitablemente, se refiere a un mundo. Todo acto de conciencia constituye un *yo* y un *mundo* íntimamente comprometidos. Podemos definir la conciencia diciendo que es el ser que hace posible esto. De la conciencia directamente no sabemos nada solo de sus creaciones o constituciones. Sólo sabemos de la conciencia por el hecho de ser conscientes de algo. Este, inevitablemente, ser consciente de algo es lo que se llama *intencionalidad* y es su rasgo más esencial. Yo prefiero calificar los hechos de conciencia o las llamadas vivencias con el término *experiencia*. Si prescindimos de nuestros prejuicios, lo que se nos presenta como más evidente son estas experiencias, puesto que se presentan más reales, porque están allí, que todos los prejuicios en los que estamos inmersos. Estas experiencias son constituyentes de mundos que compiten seriamente con las creencias de la conciencia ingenua.

En cada una de nuestras experiencias somos un «yo» que se refiere a algo al parecer concreto, pero que evidencia toda una mundaneidad. Por eso podemos decir con toda razón que en cada experiencia se constituye un «yo» y un mundo, está claro que ese «yo» no se corresponde con el mecanismo descrito en los libros de anatomía o psicología, lo mismo que ese mundo no coincide con ninguna cosmología conocida. Son lo que son en cada momento y si queremos saber más de ellos, debemos seguir con la descripción de nuestras experiencias. Si cometiéramos el error, pintoresco de otra parte, de correr a la biblioteca para consultar lo que dicen los libros de ambos, nos habríamos alejado de nosotros mismos para siempre.

Continuemos con nuestra descripción de la vida. En cada experiencia somos alguien—un yo— refiriéndonos al algo —mundo—. Es imposible comprender el «yo» sin el mundo; el amante no tiene sentido sin la existencia del amado, lo mismo que el empresario sin su empresa. No es suficiente, como hacen los sociólo-

gos, con decir que hay que comprender al ser humano en sus circunstancias, si por estas últimas se entiende algo objetivo a lo que las conciencias se doblegan. Lo que une al amante con el amado no se aclara con ninguna consideración sexual, social o económica. Las habladurías son maestras en estas interpretaciones. Para la persona que ama, él, como amante, es indiferenciable del amado. Lo mismo que el temeroso creyente es indiferenciable de la ira de sus dioses. Amante y amado forman una unidad constituyente en la que no tienen razón de ser el uno sin el otro. Si queremos saber más de ambos, debemos renunciar a todas las interpretaciones, a todos los prejuicios, y seguir con nuestras descripciones. Sólo se puede amar cuando hay un amado y sólo se puede temer cuando hay algo temeroso.

En cada experiencia hay un «yo» y un mundo formando una unidad, por lo que no tienen sentido el uno sin el otro. Para la conciencia ingenua el mundo es algo inmutable y la conciencia se limita a vivirlo subjetivamente de una forma o de otra según sus pretensiones. Las vivencias representan a la contingente subjetividad comparadas con la permanente objetividad. Por eso prefiero el término de experiencia para referirme a los hechos de conciencia. Tan subjetivo o tan objetivo, según lo queramos ver, es lo que acontece en cualquier experiencia. En realidad no se trata tanto de subjetivo u objetivo, como de hechos que se manifiestan evidentes más allá de todas las relatividades.

El «yo» que se refiere al mundo no es un espectador neutral. El amante ama y el empresario está al tanto de su empresa. Esta no neutralidad se manifiesta en que el «yo» es un espectador interesado que trata de conseguir al amado o mejorar los rendimientos de su empresa. Ambos están al tanto de lo que ocurre y se proponen algo. Pues bien, en todas y cada una de nuestras experiencias nos sentimos afectados, lo que pone bien a las claras que no somos espectadores neutrales, sino que nos proponemos protagonizar el mundo constituido. Este resentirse en cada experiencia no queda desvelado en lo que dicen los libros de la biblioteca, la ciencia al fin, ni las habladurías. Si queremos progresar en su conocimiento, es preciso que afinemos nuestras descripciones.

Lo que llamamos psicología no puede ser otra cosa que el estudio del resentirse humano interesado, que se manifiesta en cada experiencia de los hijos de esta tierra. Para la conciencia ingenua el hombre, como ser instintivo, es deseante y se encuentra obligado a realizar sus deseos en el mundo que se encuentra. La psicología estaría condenada al estudio de esa subjetividad deseante que, como hoja al viento, choca azarosamente con la objetividad. No es extraño que con este planteamiento la psicología haya avanzado tan poco. La conciencia es el origen de todas las cosas y debemos remitirnos a sus constituciones para erradicar los prejuicios.

La vida interesada sólo tiene sentido a partir del mundo interesante, es lo que une al amante con el amado; nada serían el uno sin el otro. En tanto que nos re-sentimos en cada experiencia y nos manifestamos interesados en el mundo, manifestamos una serie de propósitos. Proponerse algo es considerarnos inmersos en un mundo en el que pretendemos devenir algo; bien teniendo algo que no tenemos o, inseparablemente de ello, siendo algo que no somos. Unas veces podemos realizar nuestros *propósitos*, pero otras, quizá la mayoría, nos revolvemos en la ineficiencia o la impotencia. Los novelistas son no pocas veces maestros en el arte de poner en evidencia los propósitos humanos, por eso nadie puede decir que tras leerlos sabe menos de la humanidad que antes. Son muy buenos psicólogos, pero no hacen psicología. Para hablarnos del ser humano han necesitado de un argumento; generalmente, poniéndolo en situaciones extremas, de forma que quede más en evidencia lo que se trata de mostrar. Pero la psicología, como he repetido, es una novela sin argumento.

En estas páginas también yo, como los novelistas, me he visto obligado a recurrir a las anécdotas, pero estas van siendo abandonadas una y otra vez cuando hemos conseguido delimitar algo que es válido para todos más allá de sus protagonistas. Estamos interesados en los propósitos humanos, pero no en los de éste o el otro. Si nos detenemos en ellos, es para captar lo más general, que, a su vez, nos hará comprender mejor a otros y a ellos mismos. Está claro que lo que podemos conocer de los propósitos humanos, en general, no aparenta ser un conjunto de datos que se incremente más y más como ocurre con la mayoría de las ciencias. No se trata tanto de conocimientos establecidos como de formas establecidas de conocer los propósitos humanos.

Conocer los propósitos humanos sin prejuicios, he ahí nuestra tarea. Una tarea extraña si tenemos en cuenta que los prejuicios no son sólo los que están en los libros, sino también las habladurías que nos han conformado como somos. Un auténtico psicólogo es aquel que está dispuesto a luchar contra la hipocresía que nos imponen las habladurías. Practica una peculiar disciplina en la que está él mismo comprometido. Por eso debemos ser indulgentes con él, valorando su intención y relativizando sus conclusiones. No hay nada que temer de él, puesto que si algo es cierto, debe imponerse por sí mismo. Cuando el prejuicio desaparece ya nada es igual que antes.

LA SUBJETIVIDAD

Nuestros propósitos pertenecen a la esfera de la subjetividad. Es más, debemos considerar la subjetividad como el conjunto de todos los propósitos. A poco que nos fijemos, nuestros propósitos no son independientes unos de otros, sino que están íntimamente comprometidos. Este compromiso sólo puede ser desvelado en la descripción de los hechos de conciencia y constituyen *la intimidad* o mundo íntimo. Éste es el objeto de estudio de la psicología.

Cuando los primeros psicólogos empíricos se independizaron de la filosofía, hicieron de la *introspección* el método propio de la psicología. Al proponer nosotros ahora la descripción de la subjetividad no estamos hablando de introspección, que no tiene otro sentido que como referencia a un «mundo» real y permanente. Para nuestros primeros psicólogos la introspección, sin que fueran muy conscientes de ello, debía limitarse a describir cómo era percibido este «mundo» desde la subjetividad siempre imprecisa. Inmersos en el prejuicio de realidad estuvieron ciegos para conocer la vida humana. Su subjetividad debería ser azarosa, confusa y cambiante, sumida en la objetiva permanencia del mundo real. No estaban estudiando nada, por eso fueron después consecuentes al hacer del objeto de estudio de la psicología la conducta, que se presentaba como algo más del mundo material. Eso sí, habían perdido la auténtica subjetividad para siempre.

Lo subjetivo es lo íntimo porque, a diferencia de lo objetivo que puede conocer todo el mundo, sólo puedo conocerlo yo. Las personas son celosas de su intimidad. Las leyes tienden a protegerla. Aunque suelen conceptuarla de una forma análoga a la de nuestros psicólogos. La verdadera subjetividad es ese conjunto de propósitos que protagonizo y que toman como referencia ese mundo objetivo e interpersonal. Estos propósitos tienden a ampliar la subjetividad, de forma que esté lo más representada posible en este mundo. En la ambición y el poder esto resulta evidente; pero también en cualquier otra intención humana más desinteresada como pueda ser el amor. El amante encuentra en el mundo el objeto de su amor y, en íntimo diálogo con él, busca reconocimiento y eternidad. El conjunto de propósitos humanos, al estar referidos al mundo, son una especie de enmiendas que aspiran a metamorfosearlo de forma que yo me sienta mejor en él. Al mundo objetivo interpersonal opongo yo mi mundo subjetivo, que lo transforma en algo que sólo tiene sentido para mí. Éste es el *mundo íntimo*. La vida de los hijos de esta tierra es vivir en un mundo objetivo con la aspiración de que se transforme en su aspiración subjetiva.

Para la *conciencia ingenua* lo estable y permanente es el mundo objetivo, mientras que el mundo íntimo, la subjetividad, se limita, confusamente, a bailar al son que le tocan. Para ellos la conciencia es una pobre luminaria que sólo actúa bien cuando es capaz de sacar de las tinieblas, de conocer, algo de la objetividad. Pero lo cierto es que la conciencia es *constituyente*; de la subjetividad y de la objetividad. Por eso la auténtica descripción fenomenológica lo es siempre, al mismo tiempo, del mundo objetivo y del subjetivo. El miedo al pecado, a los dioses y a los demonios de los tiempos medievales sólo tenía sentido subjetivo —psicológico— porque sus habitantes vivían un mundo donde «verdaderamente» existían estos peligros. Para el hombre contemporáneo estos peligros son inexistentes y también sus miedos. Por eso no debemos olvidar que para el verdadero psicólogo cualquier descripción de la subjetividad lo es, al mismo tiempo, de la objetividad. Sin ambas nada tiene sentido.

Estamos acostumbrados a considerar estable la objetividad e inestable la subjetividad; lo cierto es que ambas son igualmente cambiantes o estables, según queramos verlo. Una subjetividad sólo tiene sentido en función de la objetividad; son las dos caras de una misma moneda y responden a un mismo proceso constituyente. Nuestros *psicoterapeutas* suelen tener poco éxito en sus intervenciones, porque parten del prejuicio de que sus clientes deben organizar sus propósitos de forma que tengan cabida en una sociedad determinada. Si para ello es preciso hablar de enfermedad, de inmadurez, de fuerzas inconscientes, etcétera, no tienen mayor inconveniente en añadir nuevos prejuicios para que todo cuadre. Pero es imposible cambiar sin que nada cambie; lo más que consiguen es una pobre adaptación y renuncia de los verdaderos propósitos de su cliente. Algo que ellos mismos ya habían hecho. Si nos vale la metáfora, lo que tendrían que hacer es cambiar, verdaderamente, el hombre medieval por el hombre contemporáneo. Es obvio que esa labor sólo puede hacerla el cliente mismo.

La psicología es la ciencia de la subjetividad, lo que es lo mismo que decir que el psicólogo pone especial atención en la descripción de la constitución de la subjetividad. Nuestros filósofos, incluidos la mayoría de los fenomenólogos, se han ocupado más de la objetividad, porque para ellos ésta era sinónimo de verdad. En esto no se han separado mucho los llamados hombres de ciencia. Es curioso que un profundo temor se apodere de los intelectuales cuando deben resignarse a constatar un cambio. Parece como si ellos sólo estuvieran tranquilos en lo estable y permanente. Sin ser fenomenólogos, sólo un poco sensatos, no tienen más que mirar un poco a la historia y a otras culturas para darse cuenta del sinsentido de su inmovilismo. Cambia lo subjetivo y lo objetivo que vivieron los hombres de otras épocas y lugares.

Perteneciente a esa subjetividad está el *mundo imaginario*. Los psicólogos han hablado de imaginación para referirse a la «función» psicológica que hace posible esto. Como muy bien vio Sartre (1945), sus investigaciones partían del prejuicio de considerar las representaciones subjetivas una mala réplica de las percepciones reales con lo que nunca comprendieron nada. Freud (1900) fue un maestro en mostrarnos cómo nuestras representaciones internas sucumben ante la fuerza de las pulsiones inconscientes. En esto mantuvo y exageró los prejuicios de sus predecesores, para los que el mundo subjetivo respondía a la interesada deformación. En estas circunstancias sus sueños no podían ser otra cosa que una realización o un intento de realización de deseos insatisfechos. La subjetividad, desde luego, no es esa mísera esclava de la objetividad que está dispuesta a todas las hipocresías. El hombre freudiano, con su inconsciente, es el que menos se conoce a sí mismo. Ésa es la mayor afrenta que hizo a la humanidad.

El mundo imaginario muestra bien a las claras cuáles son las modificaciones concretas que cada uno de nosotros propone introducir en el mundo objetivo. Por eso la descripción de nuestras imaginaciones evidencia nuestros propósitos.

Pero aquí no valen interpretaciones, nuestras imaginaciones dicen lo que dicen. No son ni auténticas ni falsas, lo único que muestran es el desequilibrio existente entre la subjetividad y la objetividad constituidas. El mundo imaginario es la actualización de lo que esperamos que sea. Los místicos esperan domeñar sus pasiones, pero su propósito sólo tiene sentido en función de un dios que odia el placer. El mundo que constituye para él y su dios son la misma cosa, ambos reales. Es absurdo decir que su imaginación es una representación subjetiva que se hace para su dios objetivo. Imaginarse ganar mucho dinero y alcanzar bienes que admiren los demás es indisoluble de una sociedad para la que el dinero es su dios. Todo es verdad o todo es mentira, según lo queramos ver, pero lo cierto es que en cada momento de nuestra vida hay, subjetiva y objetivamente, lo que hay. Más allá de ello no hay nada que nos pueda hacer reflexionar sobre su irrealidad.

Si la conciencia constituye la subjetividad y la objetividad, parece impensable que exista ese abismo entre ellos. En realidad razonamos de esta manera porque seguimos pensando que la conciencia es un ser interesado, que dejado a su arbitrio lo haría todo, como los dioses, a la medida de sus deseos. Pero ocurre, como hemos repetido hasta la saciedad, que la conciencia fenomenológica es, esencialmente, interpersonal. Está en continuo diálogo con el otro y de este diálogo surge toda subjetividad. La conciencia constituye, crea, el mundo con su palabra que es también la palabra del otro. En la palabra del otro están el prejuicio y las habladorías, y ésta es la razón de que constituya, subjetividad y objetividad, al servicio de una causa ajena. Como nuestro místico o el ansioso de dinero, vive en la alienación. No es que no sea lo que es, lo que ocurre es que todo ha sido constituido en el prejuicio. Eso puede conocerlo sólo en su pérdida de identidad y en el sufrimiento. Más allá no hay otra cosa que la que hay: sus propósitos.

EL CURSO DE LA VIDA

Al presentársenos, evidentemente, los propósitos humanos en cada experiencia como algo a alcanzar, estamos implicándolos en el tiempo. Los fenomenólogos se han ocupado repetidamente de la *temporalidad* como una dimensión esencial de la conciencia constituyente. Yo mismo he insistido una y otra vez en ello, pero lo que ahora me interesa, en cuanto psicólogo, es afrontar estos propósitos humanos como algo que da sentido al curso de la vida. Lo que quiero acentuar es la dimensión más subjetiva de la temporalidad.

En cada experiencia nos resentimos de algo y también nos proponemos algo. El amante que conoce el distanciamiento del amado con temor, se propone, al mismo tiempo, poner los medios para disminuir esta distancia. Vive un presente con proyectos de futuro. En esto consiste la vida de los hijos de esta tierra. Pero el *curso de la vida* no es sólo un presente que se proyecta, interesadamente, hacia el

futuro. Poco comprenderíamos a nuestro amante, si no viéramos en su propósito de acortar distancia la intención de conservar algo. Quiere conservar al amado y, si es posible, mejorar sus relaciones con él. Esto sólo podemos entenderlo desde su pasado; es más, sólo su pasado puede desvelarnos su propósito de acortar distancias. El propósito, por lo tanto, hunde sus raíces en el pasado y busca su realización en el futuro, por lo que evidencia el curso de la vida misma. De ahora en adelante debemos tener bien presente que los propósitos humanos se viven en un presente continuo, adquiriendo su sentido en el pasado y en el futuro de una forma indisoluble.

Para la conciencia fenomenológica el pasado no es lo que la conciencia ingenua considera que ocurrió en la realidad, y el futuro lo que razonablemente cabe esperar. Así razonan la mayoría de los psicólogos, por eso se afanan en conocer lo mejor posible el pasado de su cliente acudiendo a «datos de realidad», para estar en mejores condiciones de evaluar al sujeto que tienen presente. No es de ese pasado y futuro ingenuos de los que estamos hablando. Para la conciencia fenomenológica el curso de la de vida es un *presente continuo*, en el que alguien se resiente de lo que es —él y el mundo— y aspira a modificarlo. Futuro y pasado son dos dimensiones que constituyen el presente. Es muy posible que los términos ingenuos pasado, presente y futuro se adecúen poco a lo que, verdaderamente, ocurre en el curso de la vida, por las implicaciones ingenuas que conllevan.

El curso de la vida, ese presente continuo, es siempre un intento de búsqueda de mi propia identidad, de forma que el balance subjetividad—objetividad sea reformulado y me vea yo mismo favorecido. En ello empleamos todas nuestras energías, pudiendo decirse que cuando el perenne desequilibrio deja de serlo, ello coincide con la muerte, que supone el triunfo de toda objetividad a la que estamos abocados. Existe un acuerdo bastante generalizado en que la lucha de los hijos de esta tierra por vivir la vida conlleva resultados bastante decepcionantes. Camus (1942) lo comparaba al trabajo titánico de Sísifo que veía caer una y otra vez la misma piedra que llevaba a la cumbre de la montaña. Hay que esforzarse, decía, en imaginarse a Sísifo dichoso en su absurda tarea. No pocos artistas, literatos y escritores, la mayoría, estarían de acuerdo con él. El implacable destino parece escribir nuestras vidas. Los creyentes, con la ingenua providencia de sus dioses, empeoran aún más las cosas.

Un *verdadero psicólogo* es aquel que está atento al curso de la vida; primero para describirlo y después para poder intervenir en él. No estamos haciendo profesión de optimismo, sino verbalizando lo que, inevitablemente, tiene que ser el objeto de estudio de su profesión. El psicólogo, como ser humano, es el conjunto de sus propósitos, pero el haberse decidido por esta actividad debe contar entre sus propósitos su especial interés por el curso de la vida. Conocerse a sí mismo y a los demás es como suelen verbalizar su vocación los estudiantes que

se inscriben en una facultad de psicología. La psicología académica suele frustrar y muchas veces borrar esta vocación auténtica. Conocerse a sí mismo y a los demás es la misma cosa. No deja de ser una paradoja que el psicólogo se proponga algo que todo ser humano se propone. Lo que lo diferencia de los demás es que para conseguirlo va a seguir el camino señalado por la ciencia psicológica. Este camino no es otro que lo que está en los libros de psicología. La ingenuidad repartida en estos libros hace que nuestro psicólogo tenga pocas oportunidades de saber más del ser humano que el resto de sus semejantes.

En estas circunstancias parece que exiguos son los progresos que nos aguardan. Más reducidos aún si pensamos que el imperativo socrático ha sido tarea de toda la humanidad. Yo, sin embargo, considero que un intento de aproximación descriptiva, sin prejuicios, al curso de la vida puede ofrecer alguna esperanza. Es muy posible que nuestro intento nos lleve a lo imprevisible. En realidad no sabemos lo que nos aguarda, cualquier cosa es bienvenida con tal de que sea ella misma la que se manifieste. Ya hemos aceptado el imprevisto de que subjetividad y objetividad son indisolubles estando en perpetuo cambio. Ni filósofos ni psicólogos parecieron ser conscientes de esta evidencia.

El curso de la vida no deviene como la corriente de un río. El cambio del río sólo tiene sentido desde un punto de vista de un espectador inmóvil. Nosotros somos ese curso del río y a la vez sus espectadores. El observador de sí mismo no puede ser cosa alguna para la conciencia fenomenológica, por eso los psicólogos empíricos, que tratan con cosas, dicen que es inexistente. Nos encontramos con la paradoja de que lo más evidente de la psicología es inexistente para los psicólogos por los prejuicios de que parten. La subjetividad, en el sentido de ser sujeto de los hechos de conciencia, es un fenómeno evidente, y si queremos saber de ella debemos limitarnos a describirla. La clásica pregunta de si somos siempre los mismos es sólo un prejuicio, porque tras ella subyace el prejuicio de sí somos siempre los mismos como parecen serlo la silla y la mesa.

El que asiste al curso de la vida es lo que es en ese presente continuo, y no tiene sentido preguntarse sobre una permanencia análoga a la de los objetos. La creencia de la conciencia ingenua es que permanecemos siendo los mismos siempre a todo lo largo de la vida, como los objetos son siempre los mismos. Si se le pide alguna demostración de ello, suelen aducir, en último término, que nuestro cuerpo es siempre el mismo y que la percepción subjetiva tiene que serlo también.

Es evidente que en cada experiencia somos constituidos como una identidad subjetiva que protagoniza la vida. Husserl (1954) insiste en que la autoconciencia y la heteroconciencia son inseparables. Esto es lo mismo que nosotros afirmamos cuando decimos que el yo no tiene sentido sin el otro y el mundo objetivo.

Podemos considerarnos como subjetividad, como sujeto, porque somos en el *mundo interpersonal*, lo que ocurre es que en esa actividad constituyente me atribuyo unas cosas a mí y otras al mundo. Míos son tanto, aunque diversamente, mis pensamientos, afectos, mis familiares, como mi mesa de despacho. Este proceso de autoatribución constitutiva desvela la subjetividad. No cabe duda de que al constituirme en protagonista de la vida hago como los dioses que parecen reinar sobre la creación. Esto es lo que nos da la dimensión de personas; algo irrenunciable hasta para la más ingenua de las conciencias ingenuas, que nunca se considera una cosa más entres las otras.

Los procesos constituyentes no constituyen siempre lo mismo. El curso de la vida es un continuo cambio de subjetividad y de objetividad. Ésa es la finalidad de los propósitos humanos. No parecen cambiar las cosas; sí cambian los fenómenos. Pero estos cambios del curso de la vida no debemos entenderlos o comprenderlos como cambios análogos a los de las cosas reales. Éstas parecen cambiar, cuando lo hacen, conservando mucho de lo que tenían. La referencia a su estado inicial siempre es posible, por eso podemos reconstruir monumentos antiguos y dejarlos muy parecidos al original. El curso de la vida es un perpetuo cambio. Lo que antes era es, paradójicamente, lo que ahora es. No se hace, como dice el poeta, camino al andar. Lo que ya somos es nuestro pasado que no podemos concebirlo como un acúmulo de experiencias que se suceden unas detrás de otras dejando su residuo acumulado. Eso que ya es es lo que se resiente en cada una de nuestras experiencias y no tiene sentido preguntarnos como éramos nosotros antes en otros tiempos concretos. Es cierto que esto podemos, como hacen los psicólogos, reconstruirlo mediante fotografías, diarios y recuerdos enlazados, pero nadie puede asegurarnos que eso que hemos delimitado objetivamente es el sujeto de la experiencia fenomenológica. Si acaso, podemos reinterpretar todo este material con nuestra experiencia actual. Los historiadores saben muy bien que la historia se vive y escribe en presente.

El curso de la vida es lo último que podemos conocer y del que procede todo lo existente. Cuando hablamos de conciencia nos estamos refiriendo al curso de la vida. El concepto mismo de conciencia, no exento de prejuicios, alude a lo que hace posible toda experiencia; esta es la razón por la que no puede ser visualizada ella misma, si no es como explicación o realidad que hace posible los hechos conscientes. El estar al tanto de los hechos de la vida es ser conscientes, pero es imposible imaginar que estos sean inconscientes. Por eso cuando hablamos de conciencia fenomenológica nos estamos refiriendo al curso de la vida que tiene el propósito de liberarse del juicio de realidad, origen de todos los prejuicios.

La *experiencia* de la vida es el curso de la vida. Interrogarnos sobre él es describirlo de la forma más auténtica posible, de modo que pueda ser más y más conocido. Para la conciencia ingenua, que considera que las experiencias

humanas se van grabando en nuestra conciencia, la vida es un bagaje de experiencias que nos están informando sobre el sentido de cada nueva experiencia. Por eso los viejos tildan a los jóvenes de inexpertos y en muchos casos valoran poco sus juicios porque han tenido pocas ocasiones de saber cómo es la vida. En realidad la experiencia de la vida no es un acúmulo de nada objetivo. Se asemeja más a la tarea de Sísifo o de Penélope. Aquello que creemos haber conseguido se torna una ilusión; cuando creemos que progresamos volvemos, realmente, al mismo punto. De esto tampoco parece estar libre la conciencia fenomenológica; cuando cree haber hecho un progreso importante se encuentra encallada en un prejuicio que le impide apreciar otras cosas aún más importantes. Sin embargo, está segura de emprender el camino correcto.

La psicología se ocupa de la experiencia subjetiva de la vida, en el sentido de que es referida a un sujeto. Esta experiencia es, por definición, verdadera. Si queremos encontrar algún paralelo de los conceptos verdadero—falso propios del hombre de ciencia, algo que en cierto sentido nos recuerda a ellos son los de auténtico—inauténtico. *Auténtico* es todo aquello que realmente vivo. *Inauténtico* es aquello que creo vivir condicionado por la palabra de otro. El hombre auténtico, el hombre juicioso, es consecuente con su propia experiencia. El hombre inauténtico, el que vive en el prejuicio, hace suyas las experiencias de otros. Esto es lo que hacen los creyentes con sus dioses y los científicos con sus doctrinas. Pues bien, el único que debe hablar en el curso de la vida soy yo mismo, y no existe psicología posible mientras deleguemos en otro la palabra fecunda que saca las cosas de la nada. Soy yo el que sabe de mis experiencias, y soy yo también el que, obligado a hacer ciencia, debo utilizar la palabra, la mía y la del otro, para que adquieran rango interpersonal. Mi tarea como psicólogo es *hablar* del curso de mi vida, con el convencimiento de ser entendido por el otro. No cometeré la ingenuidad de hacer mi autobiografía, hablaré del curso de mi vida, que es el curso de la vida. En una forma de expresión anticuada diríamos que buscaré lo universal, en lo que coinciden todos los hombres, dejando de lado lo particular. Pero lo que realmente me hace universal es el propósito fenomenológico de renunciar a los prejuicios.

Liberados de los prejuicios somos conscientes de que existe un único curso de la vida, aunque existan muchas conciencias. El *espíritu universal* de los idealistas no lo es por su excelsitud única, sino por la eclosión del libre curso de la vida. La *libertad*, de que tanto se han ocupado los filósofos y que los psicólogos terminaron por olvidar, es la esencia del propósito juicioso. Somos libres, somos personas, cuando nos proponemos una forma de vida juiciosa. Muchos son los prejuicios, único es el hombre de juicio. No se es libre cuando se elige entre juicio y prejuicio, sino sólo cuando se hace el propósito de una vida juiciosa. Esta especie de vía de santidad profana recibe como premio aquello mismo que está ejercitando: la libertad. Liberarse de los prejuicios no supone un dejar manifestarse a

algo preexistente, sino un autocrearse de la nada. Porque para el fenomenólogo nada hay, en el sentido de la permanencia, como atribuye la conciencia ingenua a las realidades. El hombre de la calle concibe la liberación, en el mejor de los casos, como ser uno mismo. Las presiones familiares y sociales nos constriñen de tal forma que limitan seriamente nuestra identidad. El «yo» auténtico parece ahogado por la máscara socio-familiar. Este planteamiento es también muy grato a los psicoterapeutas. La realidad es que en cada momento somos lo que somos, y que en la existencia juiciosa aparece siempre lo imprevisible. Por eso yo he calificado al hombre juicioso de aventurero; nunca sabe lo que le aguarda al día siguiente.

El *curso de la vida*, como realidad última a la que remiten todas las realidades posibles, podría confundirse para algunos con el de existencia –Dasein– de Heidegger (1927) o el mundo de la vida –Lebenswelt– de Husserl (1954). La identificación fenomenológica que hemos hecho del curso de la vida se separa de ellos en que subjetividad resintiente y objetividad interpersonal constituyen sus estructuras esenciales. De todos los aspectos posibles que pueden ser investigados en el curso de la vida, y que evidencian siempre su totalidad, nosotros hemos elegido el de los propósitos subjetivos en tanto que de hacer una psicología se trata.

CORAZÓN Y RAZÓN

Desde que los primeros filósofos afrontaron el conocimiento del hombre, existe un acuerdo generalizado de que el corazón y la razón habitan en su interior. Mientras el corazón –las pasiones o sentimientos–, como su propio nombre indica, está más cerca de su cuerpo, la razón parecería ser una manifestación de su espíritu o alma. Eso es lo que justifica que ya en el colegio nos familiarizásemos con la definición del hombre como animal racional, y que arrastremos este prejuicio toda la vida. Un *prejuicio* ampliamente aceptado por todos, incluidos los filósofos, no en vano fueron sus creadores. Ser filósofo, amar a la sabiduría, no consiste en otra cosa que poner la supuesta razón al servicio de esta finalidad. De la misma manera, y con la misma insuficiencia, podría haber sido definido el hombre como animal sentimental o por cualquier característica concreta que pretendamos atribuirle.

Pero el hecho es que *razón* y *corazón* han sido los obligados huéspedes de los hijos de esta tierra, que siempre se han atareado en poner orden en este desaguisado. El título de este apartado hace referencia a Pascal (1662), el cual con sus conocidas razones del corazón fue el que tomó más conciencia de los problemas que encontramos para ponerlos de acuerdo. Aunque tuvo el valor de darle el mismo rango a lo que conocemos con la razón y con el corazón, tuvo que resignarse a constatar la imposibilidad de diálogo entre ellos. Lo cierto es

que estas dos individualidades o personalidades que dicen habitar en nuestro interior, no son otra cosa que prejuicios, que, como tales falsedades, es imposible unificar. También hubo algunos que hartos de la tiranía de la razón propusieron dejarse guiar por los sentimientos como la mejor vida posible.

Los religiosos, en general, han apostado por la razón, pero resultaba que las palabras más razonables salían de los labios de su dios. Como hemos visto en otro lugar (1995) los dioses hablan la palabra del otro; son el prejuicio. Desde este punto de vista los filósofos, que nos animaban al uso de la razón, nos transmitían prejuicios análogos. La diferencia estriba en que es más fácil derrocar a los sabios de esta tierra, que son nuestros hermanos, que a los dioses que habitan mundos celestes. Cuando nos damos cuenta de que los sabios de esta tierra son los que han ubicado a los dioses en los mundos celestes, el valor de nuestra palabra empieza a competir seriamente con la suya. Todos ellos nos han invitado, más o menos violentamente, a seguir a la razón en detrimento del corazón. La sutileza de «ordenar» el corazón a la razón no resuelve nada.

Todo esto que estamos diciendo es lo suficientemente conocido como para que insistamos en ello. Nadie se salvó de estos planteamientos ingenuos. Los mismos *psicólogos empíricos*, que abjuraban de su pasado filosófico y se propusieron una disciplina objetiva, siguen inmersos en el prejuicio secular. Conocimiento y afectos es lo que existe en la psique humana y es lo que debemos estudiar. Se olvidaron, por ejemplo, del alma, de la libertad y de la voluntad en su precipitada huida, pero arramblaron con el mayor de los prejuicios.

Para la *conciencia fenomenológica* sentimientos y razón no pueden ser dos cosas que habiten su interior. Donde hay fenómenos no hay cosas. Tampoco podemos, ingenuamente, preguntarnos qué son los sentimientos y la razón desde el punto de vista fenomenológico. El prejuicio afirma ya la existencia de lo comunicado; es lo que es y no puede ser rastreado fenomenológicamente. La pregunta que tenemos que hacernos es, inversamente, cómo se desenmascara aquello que llamamos sentimientos y razón desde la conciencia fenomenológica. Hemos visto que el curso de la vida consiste en el continuo resentimiento de una subjetividad en relación a una objetividad. Si quisiéramos caracterizar de razonable a la conciencia fenomenológica, podríamos hacerlo por su constitución del mundo objetivo interpersonal. Y si quisiéramos caracterizarla de afectiva, podríamos hacerlo fijándonos en su continuo resentimiento en cada experiencia. Precisemos esto.

La *razón* de los filósofos era algo que como seres vivientes teníamos, y que nos permitía el acceso a la verdad. Estábamos más en la verdad en la medida que nos adecuábamos más a las realidades. Como todos los hombres estaban dotados de la misma razón, podían, sin dificultad, tener acceso a las mismas

realidades. Los más optimistas creían descubrir las normas por las que se dejaba guiar la razón para llegar a lo verdadero. Era evidente que lo que ellos llamaban realidad, que se transformaba por la razón en verdad, era algo a lo que todos los seres humanos, en condiciones óptimas, podían acceder. Lo verdadero no era ni tuyo ni mío: era. Pero ocurría que los *sabios* de esta tierra imponían la razonable verdad, que transformada en prejuicio, era asumida por todos. Basta echar una mirada a nuestra historia para comprobar cuantas verdades razonables han nacido y han sucumbido. No fueron pocos los que se negaron a este simplismo de verdades para todos, pero no comprobadas por todos. Muchos terminaron en la hoguera.

La verdad lo era, en cualquier caso, para todos. Pues bien, lo que es para todos es lo que nosotros hemos calificado de mundo objetivo interpersonal. La conciencia fenomenológica constituye un mundo interpersonal donde realiza su vida y la del otro. La característica esencial de este mundo *interpersonal* es que todos pueden tener acceso a él. Es más, se constituye en la interpersonalidad de la que la comunicación, el lenguaje, es constitutivo y constituyente. No decimos que se trate de un mundo verdadero, sino que es igual para mí y para el otro. Yo lo califico de mundo objetivo, porque lo constituyo como siendo mi objeto y el del otro. La actitud fenomenológica lo es porque se hace eco de la conclusión de la historia de la filosofía: conocemos los fenómenos, pero ignoramos las realidades. El gran descubrimiento es que haciendo ciencia de fenómenos se nos evidencia cómo constituimos también las realidades. Nunca se dudó de que a lo verdadero podían tener acceso todos. Lo que ocurría cuando el prejuicio dominaba la tierra es que se imponía por el terror; el terror de la amenaza y el terror de la habladuría. También para el hombre antiguo la verdad era interpersonal, pero era una interpersonalidad impuesta por el prejuicio. La conciencia fenomenológica, ajena a las realidades, sabe que constituye con el otro una parte de su vida. Esa parte interpersonal es todo lo real que conoce, si queremos emplear la antigua terminología. También sabe que no se trata de un mundo estable y permanente, sino que depende de sus procesos constituyentes mismos. Es un mundo no real, sino objetivo. Si forzamos los términos, diríamos que lo constituyo como objetivo.

Por eso si queremos seguir utilizando la razón para atribuírsela al ser humano, deberíamos decir que él se muestra razonable al constituir un mundo interpersonal donde se realiza su vida y la del otro.

Por lo que toca a los *sentimientos*, la conciencia fenomenológica constituye una subjetividad que se resiente. Esta continua toma de posición respecto del mundo objetivo, supone la existencia de un mundo íntimo cuya entidad está en función de las constituciones interpersonales. Es un mismo proceso constitutivo. La metáfora de las dos caras de una misma moneda, como hemos dicho, pue-

de resultar acertada. Nuestros propósitos, si podemos hablar así, son nuestros sentimientos. No es necesario que acudamos a ninguna biología para saber de sus intenciones. Nuestras tomas de posición en el curso de la vida son evidentes y transparentes. Sólo si pensamos en el demonio y las pulsiones inconscientes, caemos en el prejuicio de no ver lo que vemos. Empleando un lenguaje pascaliano, podríamos decir que los propósitos son las razones —necesidades— de la subjetividad, pero alejándonos de él deberíamos decir que sólo tienen sentido en función del mundo objetivo.

Algo hay, efectivamente, en los sentimientos que ha provocado respeto. Existe un acuerdo bastante generalizado en que el *amor* es algo que va más allá de las creencias y la razón, lo que tiende a justificar aquellas acciones que se emprenden en su nombre. Las religiones, no exentas de astucia, remiten al amor como su sentido último. Si miramos a nuestros antepasados, podemos comprobar cómo las verdades que ellas tenían por más establecidas han seguido un curso azaroso.

No nos reconocemos mucho en las ideas de los hombres de otros tiempos y otras culturas, pero sí nos reconocemos más en sus sentimientos. En ocasiones creemos que nada ha cambiado. Con todo esto no quiero decir que los sentimientos muestren lo más auténtico del hombre y la razón lo más cambiante. Se trata de dos prejuicios y resulta poco útil razonar sobre ellos. Lo cierto es que en el curso de la vida siempre existe una subjetividad que se resiente y toma posiciones. De su estudio hemos hecho nosotros el objeto de la psicología.

La subjetividad que se resiente en el curso de la vida parece ser la realidad, que la conciencia ingenua ha tenido en cuenta para proponer, prejuzgadamente, la existencia de sentimientos en el «interior» del hombre. Estos sentimientos podrían ser formas de conocimiento. La razón ejercía su función descubriendo lo verdadero y lo falso; los sentimientos, según Scheler (1913), la ejercerían estimando lo valioso y lo no valioso. Porque los afectos nos informan de lo que es bueno o malo para mí en función de la objetividad constituida. De la jerarquía a priori de los valores, y de los valores mismos, como quiere Scheler, la conciencia fenomenológica no sabe nada. Lo que nos muestra el curso de la vida en cada momento es nuestro compromiso con él. Un compromiso que unas veces se muestra como positivo y otras como negativo; podríamos decir, igualmente, bueno o malo. Lo bueno o malo sólo tiene sentido en función del mundo objetivo y de la subjetividad constituida.

No es lícito simplificar diciendo, como es frecuente oír en boca de fenomenólogos, que lo verdadero y lo falso es el objeto intencional de la razón y lo valioso y lo no valioso el objeto intencional de los sentimientos. Actuando así definimos las constituciones fenomenológicas a partir de prejuicios establecidos

que nos sumen más en la conciencia ingenua. Un tal razonamiento supone el juicio de realidad previo, el prejuicio, de que existe un mundo real que puede ser conocido y valorado por unas determinadas funciones de la conciencia. Cuando el prejuicio es tan radical nada juicioso puede dimanar de él. Lo correcto sería decir que en el curso de la vida se constituye una objetividad interpersonal y una subjetividad personal. La primera da auténtico sentido a lo que veníamos llamando razón, y la segunda a los sentimientos. Pero con este nuevo significado, razón y sentimientos han devenido algo diferente, la prueba es que entre lo que antes existía imposibilidad de diálogo, ahora existe unidad intrínseca. En esto consiste la fenomenología; en dar sentido nuevo a términos y conceptos viejos.

Los psicólogos profundizan en el conocimiento de la inteligencia, que es lo que ha venido a sustituir la razón de los filósofos, desviándose por derroteros imprevisibles y con pocas salidas. Son precisos nuevos conceptos para que la investigación avance y no, simplemente, nuevos modelos. La investigación de los sentimientos siempre fue la gran cenicienta, en contra de los conocimientos que el profano atribuye al psicólogo.

El prejuicio establecido de considerar la razón y los sentimientos como entidades aisladas que entran repetidamente en conflicto, que tantos infortunios ha traído al ser humano, no debe considerarse el resultado de un propósito maléfico difundido por un ser maligno. El prejuicio es siempre gratuito, aunque existan los que intentan beneficiarse de él. Cuando uno se ve inmerso en un mundo, como le ha ocurrido al hombre de todos los tiempos, que parece mantener su identidad más allá de sus deseos, surge el convencimiento de que ese mundo incontrolable es como nos lo presentan los otros. Cuando fuimos niños éramos débiles y las cosas deberían ser, eran, como nos eran comunicadas; de mayores, igual que para nuestros padres, existen otros sabios que mantienen la mundaneidad con su actividad constituyente. Es lógico que sucumbamos a la tentación de la razón, que conoce ese mundo ya constituido, y que como individuos interesados que somos, nos propongamos hacer nuestra vida en este mundo que nos ha sido dado. Para la conciencia fenomenológica, no existen niños, ni padres ni tiempos pasados que vengan a aclararle el sentido de su experiencia. Todo el curso de la vida está allí presente, pero se ve obligada a realizar sus constituciones con la palabra del otro. No son pocos los fenomenólogos que consideran, erróneamente, la conciencia fenomenológica reflexionando sobre lo primordial, a lo que habría que añadir posteriormente la palabra. Sin palabra no hay nada. Esto es preciso repetirlo. No hay ninguna existencia ni ningún mundo de la vida carente de palabra que precise una interpretación, por eso nosotros insistimos una y otra vez en la dimensión interpersonal de la conciencia.

A los no acostumbrados a la fenomenología conviene recordarles que el propósito fenomenológico es poner entre paréntesis los prejuicios, pero que, al mismo tiempo, es imposible realizar ninguna descripción fenomenológica como

no lo sea en continua referencia al prejuicio. Cuando nosotros ahora hemos implicado los términos de razón y sentimientos en un nuevo y radical sentido, esto sólo ha sido posible deshaciendo el camino andado que creó el prejuicio y, bebiendo de las fuentes originarias del curso de la vida, dando a estos términos el sentido que se deduce de las actividades constituyentes de la conciencia. Para la conciencia ingenua, razón y sentimientos eran formas de conocer; la conciencia fenomenológica, en una reformulación de lo sabido, opta por hacer razonable el mundo objetivo y afectiva la intimidad. Este ir de la conciencia fenomenológica a la conciencia ingenua, volviendo a la conciencia fenomenológica para conferir significados más reales, es la forma de actuación del fenomenólogo, que no se limita a hacer sólo un camino de ida y vuelta, sino múltiples caminos de ida y vuelta. En cada uno de estos recorridos se va ascendiendo más y más en el conocimiento de la realidad.

La fenomenología no tiene más remedio que partir de los juicios de realidad que pone entre paréntesis, porque eso es todo lo que sabe. Su misión es hacer más juicioso el prejuicio. Por eso el fenomenólogo no está reflexionando en el solipsismo como se empeñan en verlo muchos. Va del prejuicio a lo juicioso una y otra vez, ubicado en esa interpersonalidad que es y hace posible su disciplina.

EL CUERPO Y LA PSIQUE

Otro prejuicio que se encuentra asumido por todos, psicólogos y profanos, es que la psicología debe dedicarse al estudio de lo psíquico. El prejuicio no está en esta afirmación, a la que alude el término mismo de psicología, sino en la forma que lo *psíquico* queda conceptualizado. Se concibe lo psíquico como algo determinado que habita el mundo que nos ha tocado vivir. Más concretamente, lo psíquico es algo que habita en el interior del cuerpo humano. Todo parece suceder como si el hombre ocupase un lugar determinado en el mundo material, manteniendo una relación de intercambio con los objetos. Su cuerpo es un objeto más entre el resto de los objetos materiales, y mantiene con ellos una relación de reciprocidad. Lo único que ocurre es que tiene la peculiaridad de albergar en su interior una psique que, entre otras cualidades, tiene la de poder conocer el mundo que la rodea. Este habitante del interior del cuerpo, que podríamos conocer también por introspección, es el objeto de la psicología. Todo esto que parece ser indiscutible no es otra cosa que un prejuicio que nosotros debemos desentrañar en su génesis. Lo mismo que antes ocurría con la razón y los sentimientos que estaban incapacitados para el diálogo, también lo están el cuerpo y la psique, por eso la tarea propia del psicólogo de todos los tiempos permanece siempre en sus comienzos. No es que aún no contemos con los medios o los instrumentos adecuados para ver sus relaciones, es que se trata de prejuicios que no permiten el diálogo entre ellos.

El *hombre antiguo* se vio inmerso en un mundo material, formando a través de su cuerpo parte de él. Ésta es la ubicación que se dio el hombre clásico en el cosmos. No es tanto que él lo estuviera, como que él, constitutivamente, se ubicó de esta manera. El hecho de que viviera en un mundo interpersonal y que mantuviera con los otros hombres, los otros cuerpos, una relación de reciprocidad, lo llevó a no discutir la existencia de este mundo material. Estaba más pendiente de este mundo objetivo que de su subjetivo resentimiento, por lo que a la hora de juzgar a éste lo hizo a partir de las categorías de aquél. Para su subjetividad creó una espacialidad interna, análoga a la externa, y para conocerla la reflexión introspectiva. Él no se creyó, como los dioses, creador de todas las cosas, sino que se vio como ocasional esclavo de la objetividad preexistente. Cualquier reflexión que emprendiese sobre el curso de la vida estaba ya ahogada en unos prejuicios que era incapaz de observar. Los prejuicios, la alienación formaban parte de él mismo. La actitud ante la interioridad estaba condenada a todos los azares. Para unos lo psíquico, dadas sus excelencias racionales, podía ser una llama que participase de los dioses y las verdades eternas o, contrariamente, un caótico lugar de representaciones que no conducían a parte alguna. Entre ambas posturas existían todas las intermedias. Pero tanto los que participaban de la verdad eterna, como los que se ubicaban en el caos fueron incapaces de eliminar el prejuicio de considerar al ser humano después de que ya tenían una visión acabada del cosmos.

El *pensamiento cristiano* no modificó este planteamiento. Se limitó a poner a su dios como meta de las inquietudes humanas. Como para algunos griegos, esta invitada de los dioses debía ser inmortal, y el cuerpo, junto con todo lo material, estaba abocado a la destrucción. Nuevos prejuicios aumentaron el abismo que separaba el cuerpo de la psique, porque todo aquello que no se dirigía a su dios debería provenir de la despreciable corporalidad. El hombre deviene unión de cuerpo y alma, siendo indigno de su humanidad todo lo que proviene del cuerpo. El curso de la vida alienado en los dioses crea, como vimos, hombres temerosos de demonios y pecados, aspirando a la bienaventuranza de su dios. Estamos en un momento que casi no existe psique puesto que ha sido devorada por el alma trascendente. Alma y pasiones, Don Carnal y Doña Cuaresma, eso es todo. El mismo renacimiento con su interés por lo propiamente humano no ataca en su raíz este planteamiento que sigue viviendo entre reformas y contra-reformas.

Descartes (1637) intenta poner un cierto orden en este caos cosmológico y antropológico, que culmina en el establecimiento de nuevos prejuicios. Lo característico del mundo es la extensión, encontrando en la medida su forma de cuantificarse. De la antigua psique-alma debemos decir que es pensante. A partir de ahora la psique es, básicamente, un ser pensante. Cuando Descartes (1647) se pregunta si los afectos pertenecen a la psique o al cuerpo, decide, como su

prejuicio dictaba, que pertenecen al cuerpo aquéllos que tiene la característica de la extensión y al alma aquéllos que no la tienen. En otros términos, deberíamos decir que las pasiones más corporalizadas lo son del cuerpo y los sentimientos más elevados, lo son del alma. Sorprende que un hombre, que ha tenido una influencia tan decisiva en el pensamiento occidental, se dejase en una gran parte arrastrar por los prejuicios que trataba de combatir. Está claro que el hombre cartesiano está ciego al curso de la vida y, además, se propone la interminable tarea de unir dos prejuicios, lo pensante y la extensión, que no se encontrarán nunca. Como el hombre antiguo, este hombre sólo puede pensar en el mundo. También como el hombre antiguo, está ciego para él mismo.

No debe extrañarnos que el desarrollo del *pensamiento moderno* consista en esfuerzos titánicos para descubrir lo que esta corrompida psique pensante puede conocer del mundo. Esta ya teoría del conocimiento aboca en el pensamiento kantiano a la toma de conciencia de que sólo conocemos los fenómenos pero ninguna realidad en sí misma. El hombre sólo conoce al hombre mismo. Enfrentado con lo único que conoce, su espíritu, Hegel (1807) hace de él un absoluto que, como los dioses, es el principio y fin de todas las cosas. Él está en lo cierto cuando afirma que nuestros supuestos conocimientos del mundo natural no nos sirven de ayuda para el conocimiento de lo psíquico, pero está equivocado al ignorar que ese mundo material es un mundo objetivo constituido en el curso de la vida con el mismo rango que la subjetividad. La verdad es que el hombre moderno no ha sabido tomar conciencia de los prejuicios transmitidos por el hombre antiguo y la tradición judeocristiana. La imposibilidad de diálogo entre cuerpo y psique se sigue manteniendo, de forma que el ser humano sigue ignorando lo que más esencialmente es, que es el curso de la vida.

El gran desarrollo de las *ciencias positivas* en el siglo XIX, y su efectividad a la hora de cambiar las condiciones de vidas humanas, vuelven a rehabilitar la concepción antropológica antigua del hombre como unión de cuerpo y psique. Hoy día la gran mayoría de hombres de ciencia la suscribirían. Éste es el panorama europeo a la hora del hundimiento del idealismo alemán: vanas pretensiones del espíritu y pragmatismo de las ciencias positivas, que reafirman la existencia de un mundo real capaz de ser conocido y explotado. En este momento, nos dice Landgrebe (1961), la reflexión filosófica toma dos direcciones. Una dirección está formada por todas esas filosofías que toman la vida como objeto de su reflexión. Aquí podríamos incluir el marxismo y el psicoanálisis. También, y de una manera muy especial, a Nietzsche (1883), que se propone conscientemente liberar al hombre de sus prejuicios esclavizantes; la gran mayoría dependientes de la tradición judeocristiana. Las ciencias del espíritu, tal como las propuso Dilthey (1883), son otro intento. Pero ocurre que todas estas *filosofías de la vida*, que coinciden con el nacimiento de la psicología empírica, siguen creyendo que el ser humano es habitante ocasional de un mundo estable y permanente, por lo que si bien

es cierto que desvían su atención al curso de la vida, también es cierto que esta ceguera sigue manteniendo el abismo entre lo psíquico y lo somático.

La reducción fenomenológica preconizada por Husserl (1913), que es la otra dirección, pone los fundamentos para replantear el tema de la unidad de cuerpo y psique. Ésa es la tarea que yo, como psicólogo, me propongo. Admira la genialidad del pensamiento husserliano por lo que tiene de revolucionario, pero también admira que, en general, haya sido tan ciego a esa subjetividad resentida que es constitutiva del curso de la vida. Sus inquietudes por dar un fundamento a las ciencias positivas, incluida la psicología empírica, le hicieron ciego al sujeto humano, sin el que, seguramente, es imposible conocer nada. Cuando más tarde propuso el mundo de la vida (1954) como totalidad a la que debe dirigirse la descripción fenomenológica, a pesar de su calificación, no hizo cambiar mucho las cosas.

Para la naciente *psicología empírica*, liberada ya de la filosofía, no era cuestión de teorizar. El laboratorio parecía ser el lugar de estudio adecuado. Se mantienen como prejuicios, como creencias ciegas indiscutibles, que el ser humano tiene cuerpo, que está habitado por una psique en la que, básicamente, es posible hacer distinción entre lo cognoscitivo y lo afectivo. Nuestros primeros psicólogos son profanos que prescinden del alma, y que ubican al hombre en el mundo natural en el que parece haberse desarrollado. Lo cognoscitivo es conocimiento del mundo, que en sus máximas expresiones se transforma en inteligencia. Ésta viene a ser la versión positiva de la razón de los filósofos. Los afectos no pueden ser otra cosa, no se discute, que el resultado del proceso de socialización de los instintos o pulsiones primitivas. Ya tenemos el hombre empírico formado por la unión del cuerpo y de la psique. Del conocimiento del primero se ocupan las ciencias positivas y de la psique se ocupa la psicología, proponiéndose como meta comprender cómo interaccionan ambos.

Es cierto que para los psicólogos empíricos, como yo he repetido también (1972), el hombre no ha caído del cielo sino que ha salido de la tierra, pero esto no nos asegura que no hayamos asumido prejuicios aún más difíciles de erradicar.

El prestigio de las ciencias positivas ofusca y entusiasma a nuestros primeros psicólogos, que están prestos a abjurar de todos los conocimientos de la vida que están desentrañando sus antiguos compañeros de viaje, los filósofos. Aspiran a hacer ciencia allí donde no existe nada que pueda ser objeto de investigación positiva. La imagen del psicólogo haciendo ciencia positiva y cayendo una y otra vez en lo irrelevante lo va a acompañar para siempre. Lo cierto es que sólo puede hacer *ciencia del cuerpo*; a lo que se dedican los estudiosos de otras disciplinas. Creen que partiendo del conocimiento del cuerpo irán avanzando más

y más en el conocimiento científico de la psique. El laboratorio de Wundt (1902) en 1874 inició esta estúpida carrera, que consistía en aplicar a la psique aquellas categorías que se deducían del conocimiento del cuerpo. Pero no cogieron a la psique por sorpresa. Tiempo de reacción, reflejo psicogalvánico, relación entre el estímulo y la sensación fueron otros tantos intentos de magnificar lo irrelevante. Aprendizaje y olvido de pares de sílabas sin sentido pretendían trasladar a lo psíquico las categorías de lo somático. James (1900) quería identificar las emociones por sus manifestaciones fisiológicas. Así podríamos continuar la lista de los absurdos, que no consistían en otra cosa que en querer aplicar a esa psique supuesta los prejuicios del cuerpo.

Pero los prejuicios exigen sus derechos. La obtusa creencia en un *paralelismo psicofísico* llevó a nuestros psicólogos a creer también que los diversos aspectos psíquicos deberían estar representados en el cerebro. La inteligencia, la voluntad, el sexo, la agresividad, los sentimientos estéticos, etcétera deberían estar en alguna parte definida del cerebro. Excepto para el lenguaje, las gnosis y las praxias poco podía decirse. Los psiquiatras, médicos al fin, estaban seguros que sus enfermedades mentales —muchos lo siguen estando— debían corresponderse punto por punto con alteraciones cerebrales. Los mapas cerebrales del siglo XIX que mostraban la ubicación de los diversos aspectos psicológicos en el cerebro fueron desapareciendo poco a poco. No obstante la creencia en el paralelismo psicofísico sigue indemne. Este prejuicio da sentido a los otros dos prejuicios de creer que el ser humano es, en igualdad de condiciones, la unión de lo psíquico con lo somático. La moderna *neuropsicología*, de la que más adelante nos ocuparemos, ha hecho renacer la esperanza, al presentarse como disciplina que se dedica, en un planteamiento científico, a estudiar las relaciones de la psique con el soma. Es obvio que el paralelismo sigue fallando, pero nuestros médicos y psicólogos no pueden erradicar su creencia en el prejuicio que hace posible su ciencia, aunque los más avisados se lamentan de la ausencia de modelos adecuados para el estudio de las relaciones entre lo psíquico y lo somático. Lo cierto es que los que se dedican a estudio de las neurociencias ya se han dado cuenta de que las creencias de los psicólogos resultan poco útiles para estudiar el cerebro. Las descritas enfermedades mentales no se van a encontrar nunca en el cerebro; lo mejor es estudiar el cerebro olvidándose de ellas para siempre. Así puede avanzarse.

La ilusión de, como quería Jaspers (1913), considerar al ser humano una especie de continente a estudiar desde costas opuestas —lo psíquico y lo somático—, esperando que los conquistadores que avanzan por cada una de ellas celebren su encuentro, ya está desechada. No existe ningún encuentro alborozado o triunfo de la neuropsiquiatría. No obstante médicos y psicólogos, incapaces de renunciar al prejuicio, siguen esperando. ¿Cómo es posible que no se renuncie al prejuicio a pesar del sinsentido a que conduce? Por la misma razón que no se

renuncia a los dioses: porque no hay nada con qué sustituirlos. ¿Si no pensamos en criterios bipolares de cuerpo y psique, a dónde iremos? Es imposible pensar en lo que no se puede pensar. El prejuicio sólo se combate con experiencias juiciosas.

En otro lugar (1996) yo me he esforzado en sustituir el cuerpo por *la corporalidad*. La conciencia fenomenológica está en un cuerpo, pero ese cuerpo que vivimos en el curso de la vida se diferencia esencialmente del que encontramos en los libros de anatomía y fisiología. Cuando amamos con el corazón, como dicen los poetas, debemos cuidarnos muy mucho de acudir presurosamente a un cardiólogo para descubrir los secretos de nuestro amor. No hay ningún electrocardiograma ni ninguna otra exploración cardíaca capaz de hablarnos el lenguaje del amor. Mi amor es eso que experimento yo en el curso de la vida, y si quiero desentrañar sus secretos, tengo que dirigirme a él directamente y captar su sentido constituyente. No hay ningún hígado, como querían los antiguos, capaz de desentrañar mi envidia o mi melancolía. La corporalidad es la experiencia —fenomenológica— del cuerpo. Los libros de anatomía pueden enseñarnos poco de ella; es más, todo lo que allí aprendamos puede funcionar como prejuicio a la hora de describir su experiencia, ya que trataremos de encontrar en nuestra experiencia lo que creemos saber del cuerpo.

Cuando se identifica corporalidad con *cuerpo vivido*, pueden darse lugar a confusiones. Cualquier psicólogo empírico admitiría que lo que llamamos psicología no puede ser otra cosa que la percepción que tenemos de nuestro cuerpo. La anatomía lo estudia como tal objeto estructurado, la fisiología en estado de funcionamiento y la psicología en tanto que es vivido por su portador. Si tal como están de prejuizadas las cosas, puede resultar aceptable decir que la psicología empírica no es otra cosa que la vivencia del cuerpo, esta afirmación se transforma en falsedad en el momento que la psique y el cuerpo son esos dos objetos prejuizados que no pueden entrar en contacto. La corporalidad es un fenómeno que no oculta nada tras sí. Lo mismo que hicimos con la razón y los sentimientos, debemos ahora dirigir sin prejuicios nuestra atención al curso de la vida, para captar los momentos constituyentes que hicieron posible la constitución de los prejuicios de la existencia de lo psíquico y la existencia del cuerpo.

En el curso de la vida, hemos repetido, existe una subjetividad que se resiente de la mundaneidad. La mundaneidad es la dimensión interpersonal. Existen otros porque hablan mi lengua. No tanto porque hagamos uso de la misma gramática, como porque podemos comunicarnos. Aquel con el que no me comunico es un otro, porque sólo es mi prójimo aquél con quien comparto mi existencia. Si el que habla mi lengua no soy yo, sino que es alguien para mí, es porque yo también soy alguien para él. La *humanísima trinidad*, como he escrito en otro lugar (1975), soy yo y el otro, ambos realizando nuestra existencia en el mundo

objetivo. Yo, otro y mundo objetivo son una única realidad. La característica de la objetividad es que está allí presente, no tanto porque lo esté sino porque debemos tenerla en cuenta para realizar nuestra vida. Devenir un objeto para el otro y ser este otro un objeto para mí, supone atribuirle un cuerpo que el distingue de mí. Que este cuerpo, que tomamos como objeto y lo estudiamos como tal, es una corporalidad resulta evidente en el momento que el otro me mira y devengo un objeto para él. Él me ve como cuerpo y como subjetividad, ésa es la razón por la que yo trato de rescatar mi identidad cuando me encuentro bajo la mirada del otro.

La corporalidad estaría representada como cuerpo en la interpersonalidad. Su estudio remite al conocimiento de cualquier ciencia empírica que es neutral respecto del curso de la vida que sólo puede ser descrito por sí mismo. Precisamente el prejuicio que nos lleva a considerarnos nuestro cuerpo es el que nos ciega a vernos como corporalidad. También bajo *la mirada* del otro devenimos una psique, aunque lo que realmente somos es una subjetividad resiente. El hecho de vernos transformados en un objeto psíquico para el otro nos lleva a resentirnos ante él y a hacernos el propósito de manifestarnos como somos. El curso de la vida mismo se resiente de ser un cuerpo y una psique, aspirando a ser, más auténticamente, una corporalidad.

El *curso de la vida* implica ser una corporalidad. Los filósofos existencialistas repitieron que ser en el mundo es ser en el cuerpo. Esta manera de expresar la corporalidad induce a la confusión de que hay alguien que es y un cuerpo por medio del cual es o existe. El concepto de corporalidad es estrictamente fenomenológico y no existe nadie que sea a través de algo. El curso de la vida son los azares de la corporalidad, que se ve implicada en la exterioridad del mundo objetivo y en el resentirse de la subjetividad. Por muy alienados que estemos en el prejuicio, el curso mismo de la vida es una protesta continua de ser considerados la unión de lo psíquico y lo somático. Nos resentimos cuando ven en nosotros el cuerpo inanimado; pero nos resentimos, igualmente, cuando nos miran como psiquismo determinado. No nos resignamos a ser eso porque no los somos. El concepto de corporalidad concita en sí aquello a que venían refiriéndose los prejuicios de psique y soma, dando una visión unitaria.

A la hora de desvelar los procesos constituyentes de los prejuicios de la existencia de la razón y de los sentimientos, las cosas se presentaban mucho más claras que ahora con los prejuicios de lo psíquico y lo somático. Esto es así porque se trata de prejuicios más asentados y muestran muchas ventajas en su utilización. Pensemos en que no dudamos de ir al médico cuando estamos enfermos. El médico conoce ese cuerpo, como el resto de científicos positivos conoce el objeto de su ciencia. El prestigio y la utilidad de la ciencia nos oculta que la gran víctima es lo psíquico; en último término el curso de la vida. Los hombres

de ciencia no le han dejado nada al psicólogo para que pueda estudiarlo. La realidad es que si se oculta el curso de la vida, se ha ocultado ya todo, puesto que eso sólo es lo que somos.

Algunos, como los psicoanalistas, hartos de tanta ceguera han querido reducirse a lo psíquico, para pontificar desde allí de todo lo divino y lo humano. Más adelante nos ocuparemos de ellos. Baste ahora decir que ellos, mucho más que otros, han hecho del psiquismo una réplica del mundo natural que estudian los científicos positivos, ocultando con sus peregrinas interpretaciones el curso de la vida mismo. Otros espíritus psicologizantes y psicodinamistas que, aparentemente, se presentan como menos dogmáticos, no por eso ocultan su dependencia del mundo material y sus categorías para enjuiciar lo que consideran como psicológico. Esto se manifiesta bien a las claras en las continuas interpretaciones que hacen de los llamados por ellos procesos psicológicos. En el curso de la vida no hay nada que interpretar porque todo se encuentra presente. *Interpretar* es suponer que observamos una manifestación o apariencia de algo que debemos descubrir. Está claro que esto es lo que hacen los científicos positivos en relación a la naturaleza a la que intentan arrancar sus secretos, pero que no tiene sentido alguno para indagar en el curso de la vida, que sólo es lo que manifiesta.

La clásica cuestión antropológica sobre el *ser del hombre* —¿Qué es el hombre?— no tiene sentido alguno si se refiere, como es lo tradicional, a esa entidad unitaria del cuerpo y lo psíquico. De persistir esta ingenua pregunta, como ya pusimos en evidencia (1970), hacemos de la llamada antropología filosófica una ciencia de teorías. Las teorías no son otras que aquellas creencias, aquellos prejuicios, que responden a la cuestión. Los instintos, por ejemplo, se convierten en teoría antropológica cuando se utilizan para dar razón de las actividades somáticas y las características psicológicas de un individuo. Desde este punto de vista el amor, convertido en instinto de conservación de la especie, da razón de nuestra configuración corporal y de los procesos psicológicos adecuados a su finalidad. El hombre enamorado, sin saberlo, estaría dirigido por ese mismo instinto básico que lo lleva a continuar la especie. Aquí está claro que lo que hemos ganado en teoría antropológica lo hemos perdido en amor. Es decir, nuestra teoría no responde a la cuestión del ser del hombre. Preconizar un proceso de socialización de los instintos, para dar razón de la metamorfosis que sufren en la conciencia, sigue enseñando poco del protagonismo que ejercemos en el amor. Unas teorías antropológicas se van montando sobre otras, que son otros tantos prejuicios que la conciencia fenomenológica tiene que poner en suspenso. En cualquier caso, cada uno, según sus prejuicios, acepta de las teorías antropológicas aquello que más le cuadra dentro de sus planteamientos. La tradición judeocristiana es acérrima defensora, cuando le cuadra, de los instintos biológicos de conservación de la especie, a los que debe supeditarse todo. Aunque resulta chocante, al

parecer, con otros planteamientos más espiritualistas, responde este prejuicio a algo esencial en esta tradición como es el rechazo del placer y la alabanza del sufrimiento.

En realidad existen multitud de teorías antropológicas asumidas como prejuicios en la mente de científicos y profanos. Esto es así porque la unidad del ser humano parece imponerse más allá de los prejuicios de lo psíquico y lo somático. La actitud más frecuente entre los hombres de ciencia razonables es la de darle a cada uno lo suyo, como si eso fuera posible. De esta imposibilidad se hacen eco otros adoptando, reductivamente, posturas materialistas o espiritualistas más unilaterales. El hacer de la psicología una ciencia de la *conducta*, como han impuesto los psicólogos americanos, supone también una teoría antropológica. Aunque en un principio estos psicólogos de la conducta se ufanaron en rechazar todo mentalismo, más tarde se vieron obligados a aceptar que la conducta está relacionada con los propósitos psíquicos del sujeto, lo que no deja de ser una prueba de la perspicacia de estos estudiosos de la conducta, que tan alejados de la psicología se sitúan. Si se rechaza todo mentalismo, es obvio que estamos estudiando el cuerpo. Si se meten los propósitos humanos de la forma tan mostranca como lo hacen, estamos en la historia de siempre: de distinguir lo psíquico de lo somático.

Por último, debemos insistir en que la fenomenología es la única vía que se nos ofrece para deshacer el entuerto de las relaciones cuerpo y psique, en la medida que puede desvelar los procesos constituyentes de estos prejuicios. Pero lo que han conseguido los fenomenólogos, hasta el momento, no es para ser en exceso optimistas. Los más adheridos a su tradición filosófica dirigieron sus inquietudes a los procesos cognoscitivos, limitándose a constatar que habitamos un cuerpo, que viene a ser un objeto más del mundo material. Cuando se ocupaban de la subjetividad, también se veían impulsados a constatar realidades, aunque fueran de diversa índole que las objetivas. Es decir, utilizaban la fenomenología para resolver los mismos problemas que se habían planteado los filósofos de todos los tiempos, sin darse cuenta de que los verdaderos problemas son ya otros, por lo que los anteriores caen dentro de la categoría de seudoproblemas. Heidegger (1927), con su amanerada preocupación por el sentido del ser, es un buen ejemplo. Otros fenomenólogos, admirados por los progresos de las ciencias positivas, no dudaban en admitirlos y considerarlos la mejor demostración de sus teorías. De desfacedores de entuertos se convirtieron en colaboradores de ellos. Muy pocos fueron los que, aproximándose a las investigaciones de los científicos, trataron de iluminarlas con sus nuevas formas de análisis. Una excepción es Merleau-Ponty (1945), el cual procuró dar una visión unitaria de lo físico y lo psíquico asumiéndolos en la existencia o ser en el mundo. Pero hubo algo que, en mi opinión, hizo fracasar su indiscutible laboriosidad. Su primer prejuicio fue la creencia, indiscutible, de que existen sólo dos modos de ser: el para

sí y el en sí. El primero lo identifica con la conciencia y el segundo con los objetos instalados en el espacio. Da por supuesto lo que, precisamente, es un prejuicio básico que debe ser analizado en tanto que constituido. Con este planteamiento, de una forma inteligente, sus análisis fenomenológicos se implican en la manida unidad biopsicosocial.

ESTRUCTURA DE LA SUBJETIVIDAD

Puesto que de psicología tratamos, la pregunta que nos hacemos es, precisamente, la de la subjetividad. Está claro que sabremos más de ella una vez que hayamos desarrollado los temas psicológicos fundamentales. Lo que ahora pretendo es sintetizar aquello que ya conocemos de la subjetividad, con la finalidad de que nuestras descripciones psicológicas queden claramente enmarcadas en las dimensiones esenciales del curso de la vida.

La subjetividad es lo que se resiente con referencia al mundo objetivo, eso que se resiente soy yo mismo que realizo mi vida en un mundo determinado. Existe, pues, un *sujeto*, que por el hecho de estar en continua referencia al mundo objetivo, queda transformado él mismo en objeto. El proceso constituyente que tiene lugar en el curso de la vida es el creador de estas dos realidades. Fuera de él nada hay. La dimensión interpersonal del curso de la vida es la que hace posible la constitución de un mundo para mí y para otros; es ante este mundo que la subjetividad se resiente. Resentimiento quiere decir toma de posiciones respecto de él, lo que se manifiesta en propósitos, que partiendo de lo que el «yo» es —pasado— intenta devenir algo diferente —futuro—. El curso de la vida, como tal totalidad, es temporal y la subjetividad, por lo tanto, también lo es.

La psicología se dedica al estudio de los propósitos humanos tal y como ellos se manifiestan. Pero ocurre que ese «yo» que se refiere a un mundo también forma parte de él. No es un «yo» puro el que se resiente, pues para un tal «yo» no cabría propósito alguno. La subjetividad está formada por todo lo que ese *yo sujeto* se atribuye a sí mismo. Los psicólogos hablaban de *yo objeto*. Esta calificación sólo tiene sentido con referencia al mundo objetivo interpersonal del que forma parte. Protagonizar este «yo» subjetivo y el mundo objetivo es lo que atribuimos a las personas. Podemos decir que la subjetividad adquiere categoría de persona al no resignarse a ser una cosa más entre las cosas.

El curso de la vida saca las cosas de la nada mediante la *palabra*. Desde luego no nos referimos a la palabra que muchos creyentes atribuyen a los dioses. El curso de la vida es interpersonal; se realiza en la comunicación con los otros. A diferencia de los dioses, antes de hacer uso de la palabra no existía nada; ni él mismo. Palabra, en el sentido que le damos nosotros a este término, se refiere al hecho mismo de la comunicación. Si utilizamos la metáfora del lenguaje es por

representar éste el medio de comunicación por excelencia. El curso de la vida se constituye mediante la palabra y se resiente él mismo en las realidades constituidas. Unas realidades responden a sus propias experiencias y son juiciosas, y otras responden a la palabra de otro y son prejuizadas. Una persona de juicio es aquella que es consecuente con la forma en que, realmente, experimenta la vida, mientras que está en el error cuando vive de la palabra de otros.

El propósito de defender el juicio propio en contra del prejuicio ajeno, es el *propósito fenomenológico* por excelencia. Llamamos, pues prejuicios a todas esas creencias que asumimos sin haberlas experimentado. Somos nuestros prejuicios sin ser muy conscientes de ello, hasta que el propósito fenomenológico es capaz de hacernos tomar distancia de ellos. Cuando nos damos cuenta de que nuestros prejuicios son palabras de otros que tomamos por más verdaderas que las propias, aceptamos la existencia de sabios de esta tierra. Los dioses también son sabios de esta tierra, en la medida en que por su boca habla siempre alguno de nuestros semejantes.

El «yo» puro se encuentra comprometido en una subjetividad resintiente y, como la otra cara de la moneda, en una objetividad. La *persona* se manifiesta en la continua libertad de que hace gala en el curso de la vida. Este protagonismo de la vida ha sido más y más olvidado por los psicólogos empíricos, con lo que la psicología que desarrollan carece de la dimensión más propiamente psicológica.

Se habla, en general, de *intencionalidad* de la conciencia para referirse a su ley fundamental de ser conciencia de algo. Esta intencionalidad se manifiesta en el curso de la vida en esa constitución de una objetividad y de una subjetividad resintiente. Cuando hablamos de resentimiento y propósito subjetivo nos referimos a algo que, efectivamente, experimentamos en el curso de la vida concreto. La intencionalidad es una ley de la conciencia que descubrimos; es a lo que, necesariamente, tiene que someterse el curso de la vida o, mejor, que está en él. El *propósito subjetivo* es algo que se manifiesta de una manera o de otra en el hecho de experiencia. Unas veces el mismo suceso nos alegra y otras veces nos entristece. Pues bien, si queremos saber de la subjetividad, si queremos hacer psicología, debemos interesarnos en conocer estos propósitos. No es suficiente con que formen parte del curso de la vida y sean vividos; una ciencia precisa de la verbalización. No es suficiente con que seamos psicología, en tanto que curso de la vida, queremos hacer ciencia psicológica.

Lo que la subjetividad es no puede ser otra cosa que sus propósitos, «cuéntame tus propósitos y te diré yo a ti quién eres». Así podríamos transformar nosotros el conocido aforismo. Aunque para la conciencia ingenua el propósito humano sea algo diseñado específicamente para el futuro, ya hemos visto que es una expresión de lo que la subjetividad es y se propone ser; un continuo presen-

te resentido. Los propósitos no tienen sentido alguno como no sea en función del mundo objetivo. El amante se propone conseguir al amado porque éste se encuentra en el mundo, de otra forma podría ser calificado de loco. El burgués se propone conseguir trabajo y dinero porque también son cosas que existen en la objetividad. Esto quiere decir que conocemos los propósitos subjetivos, generalmente, a partir de las estructuras de la objetividad. En una forma de expresión corriente podríamos identificar propósito con *deseo*. Deseo del amante y deseo de dinero. Pero ocurre que no es aquello que nos proponemos lo que realmente deseamos. El amante, lo mismo que el dinero, conseguido puede llenarnos de vacío. Esta contingencia o falta de consistencia de los propósitos humanos ha resultado siempre molesta y absurda para la subjetividad. Las religiones, éticas e ideologías han estado bien atentas a esta dimensión esencial del curso de la vida, animando a los hijos de esta tierra a hacer propósitos de eternidad. Esto es fácil de conseguir: cualquier creencia, cualquier prejuicio, en la medida que es la palabra de otro, puede resultar eterno. La conciencia alienada en el prejuicio vive en la eternidad. Pero si estamos atentos a nuestra experiencia, a nuestra psicología, podemos observar cómo unos propósitos van seguidos de éxito y otros de fracaso. Este último es el que centra la atención de los psicólogos clínicos por sus terribilísimas consecuencias. Pero lo cierto es que tras éxitos y fracasos observamos que nuestros propósitos ni son eternos ni parecen responder a nuestros verdaderos deseos.

Lo primero que debemos tener claro es que no existen *verdaderos propósitos* en el sentido de la conciencia ingenua. Lo que nos proponemos sólo tiene sentido en función de ese azaroso y cambiante mundo objetivo constituido, porque el propósito es ya un intento de invadir la objetividad. La subjetividad quiere invadir la objetividad. El hijo de esta tierra desconoce sus verdaderos propósitos, lo mismo que desconoce la verdadera objetividad. El curso de la vida hace constituciones siempre provisorias. La autenticidad no está en que existan valores y verdades eternas, sino que en ese presente eterno manifestemos una actitud juiciosa. Para los inmovilistas habríamos sustituido la metafísica por la ética.

Como hemos visto, el propósito subjetivo es también objetivo. El curso de nuestros propósitos, nuestra psicología, muestran, en el último término, nuestra autenticidad; entendiendo por ella la proporción de vida juiciosa que hemos conseguido. El círculo vicioso en que se desenvuelven la mayoría de los humanos, y que tan magistralmente han captado nuestros literatos, se explica porque el mundo objetivo permanece siendo el mismo. Los psicólogos han hablado de estabilidad de los rasgos de personalidad, de eterno retorno, de retorno de lo reprimido, de compulsión de repetición, etcétera para referirse a la sorprendente observación de que todos nos limitamos a hacer siempre lo mismo, aunque no seamos conscientes de ello. Los sorprende el mal uso que hacemos de la experiencia de la vida. En realidad se sorprenden de que hagamos siempre lo mismo

13

y no se sorprenden de que el mundo siga siendo siempre el mismo. Dan por supuesto que el mundo es estable y permanente y que la subjetividad debe ser cambiante para poder satisfacer en él sus deseos. Pero no existe cambio de subjetividad si no hay cambio de objetividad. Este cambio se manifiesta en nuevos propósitos; si no se ha producido el cambio sólo podemos asistir a una tozuda repetición de los mismos. Seguimos siendo iguales, porque somos, psicológicamente, nuestros mismos propósitos.

Cuando el propósito participa más de las categorías del mundo objetivo puede hablarse de proyecto. El *proyecto* es un propósito mucho más ubicado en la objetividad. El que tiene el proyecto de hacerse médico debe adaptar sus propósitos a unos planes de estudio, con una tal cantidad de previsiones, ajenas a él mismo, que pueden ocultarle su propósito inicial de estudiar medicina. No son pocos, la mayoría, los que son conscientes de esta realidad alienante, y creen que pueden seguir manteniendo sus propósitos iniciales tras esta barrera de obstáculos. Es posible que si son conscientes de ello, tendrán muchas más posibilidades de no olvidar sus propósitos una vez que se embarcaron en este proyecto.

El hecho de que la subjetividad, en cualquier caso, se resiente en la vida y la ausencia de resentimiento coincide con la muerte nos habilita para calificarla de deseante. Es obvio que, como fenomenólogos, no podemos considerar el deseo una manifestación de los instintos biológicos más o menos metamorfoseados, como es lo habitual que observamos en los psicólogos. Sabemos del deseo sólo a partir de los propósitos, que sería una especie de consenso con el mundo objetivo. Quizá sabemos poco o nada del deseo y bastante más de los propósitos. Pero en cualquier caso el deseo no puede concebirse como algo que está más allá del curso de la vida, puesto que más allá no hay nada. Lo que se manifiesta en todos los propósitos humanos es, sin duda, el deseo de ocupar el mayor número de parcelas en el mundo interpersonal. El deseo querría hacer más objetivo lo subjetivo, y viceversa. Derribar el abismo que separa ambos mundos. Hablar de una última voluntad de poder, como hace Nietzsche (1880), resulta engañoso, porque se presenta como una subjetividad napoleónica que quiere invadir toda la objetividad. Esto mismo es lo que imagina la conciencia ingenua cuando habla de poder. Ni que decir tiene que el sexo o el amor a la conquista del mundo, como defienden algunos psicólogos, se desenvuelve en el mismo prejuicio de pretender que todo cambie sin cambiar nada.

La subjetividad se constituye en el curso de la vida. No nos referimos, desde luego, a ese *homo viator* peregrino del ser que va acumulando experiencias una detrás de otra. En el curso de la vida, siempre en presente, tomo como mío unas determinadas dimensiones de los procesos constituyentes. Constituyo como perteneciéndome cosas extremadamente diversas y distantes desde el punto de la conciencia ingenua. Me atribuyo mi inteligencia, mis afectos, mis características

físicas, las personas que amo, los objetos que colecciono, mi patria, mis inaprensibles ideas, etc. Está claro que esto que es mío, la misma conciencia ingenua lo comprende, no está dentro de mí. Es más, muchas de estas cosas no pueden estar en ningún sitio, quizá la mayoría, porque como hemos visto responden a prejuicios y se refieren a algo inexistente.

Lo que atribuyo a mi subjetividad resintiente forma todo el campo de *lo mío*. Por eso puedo llorar la muerte de un amigo; incluso puedo llorar la muerte de alguien con quien nunca me relacioné directamente. Soy yo mismo quien delimita, quien constituye, el campo de lo mío y con ello la subjetividad. Dicho de un modo más preciso: el curso de la vida es el que constituye lo mío y lo ajeno. Una auténtica psicología no puede dejar de desentrañar este proceso constituyente, rechazando las explicaciones biológicas, psicodinámicas y sociales. Lo mío es algo que sólo a mí compete el desentrañarlo, y la forma de conseguirlo es no otra que la descripción fenomenológica. En un sentido amplio todo es mío en el curso de la vida, puesto que todo es producto de mi actividad constituyente. Pero lo que trata de desvelar la descripción es cómo es esta actividad de forma que queden delimitados lo mío y lo ajeno. En la entraña de esta distinción está, sin duda, el otro. Porque vivo en la interpersonalidad me veo obligado a constituir una objetividad que lleva en sí misma el sello de lo ajeno. Lo propio, es preciso insistir en ello, sólo tiene sentido con referencia a lo ajeno. Éste es el tema que trata Husserl (1929) de dilucidar en la quinta meditación.

De la *constitución de la subjetividad* depende el resentimiento, por lo que toda psicología se torna imposible si no somos conscientes de ella. La *corporalidad* es un fenómeno original en este proceso de constitución. Vivir con el otro y tener un cuerpo resulta inseparable. Él asiste al mismo mundo que yo; me encuentro ocupando un lugar en la mundaneidad y mantengo relaciones de reciprocidad con él. Mi subjetividad constituye en el curso de la vida un *yo empírico*, que es el que vendrá a ser objeto de estudio de la psicología empírica que lo considera ya un objeto independiente, un cuerpo, que puede ser estudiado por sí mismo. Pero lo cierto es que la psicología está de parte de la corporalidad y no de parte del cuerpo. Es la subjetividad resintiente, y no el cuerpo, el lugar donde gravita toda la reflexión psicológica. A la pregunta sobre el cuerpo debemos responder describiendo sus momentos constituyentes.

La relaciones entre *subjetividad* y *cuerpo* son las mismas relaciones que se establecen entre subjetividad y cualquier elemento del mundo objetivo, la única diferencia es que ese cuerpo me veo obligado a tomarlo como mío en mis azares interpersonales. Los místicos, muy hábilmente, resolvieron uno de los problemas fundamentales del curso de la vida, haciendo de este cuerpo un pesado fardo que arrastra el alma inmortal hasta que, ya liberada, toma contacto con los dioses.

Pero el truco les funcionaba poco, porque su cuerpo continuaba estando allí presente, y conduciéndolos a acciones tan perversas que los que aceptamos la corporalidad-cuerpo no podemos ni imaginar.

La subjetividad alienada en el cuerpo forma parte del curso de la vida. Esta alienación lo es por tratarse de que el cuerpo es un objeto material más allá del mundo constituido. Es lo que perciben de mí los otros y, por si fuera poco, el cuerpo en manos de los hombres de ciencia es el que habla, en sus habladurías, de mi intimidad misma. En cierto sentido la alienación en el cuerpo material, que es lo que objetivamente es propio mío, compite y oculta esa otra subjetividad que yo he constituido. Todo me obliga a resentirme «dentro» del cuerpo y a ignorar que el curso de la vida es el constituyente de todas las cosas. Es necesario escapar o, por lo menos, darse la posibilidad de respirar fuera de la prisión. El *mundo imaginario* son todas esas constituciones que realiza la subjetividad para sí misma y las trata como si fueran reales. No se trata de un radical no ser, como quiere Sartre (1945), porque hablando así seguimos dando muestras de que identificamos realidad con mundo objetivo, algo no permitido a un fenomenólogo. El mundo imaginario, nuestras imaginaciones, son lo que son: algo que constituimos en el curso de la vida, para que la subjetividad pueda respirar aires de libertad desde la cárcel de la objetividad.

Conocemos la subjetividad por sus propósitos. Pues bien, el mundo imaginario, como hemos visto, muestra mejor estos propósitos allí donde se encuentran ahogados por la objetividad. Por eso el verdadero psicólogo debe interesarse en este mundo imaginario. En la mayoría de los casos han sido ciegos para él, porque han tratado de aplicarle las mismas categorías vigentes en el mundo objetivo. Han estudiado las imaginaciones considerándolas realidades confusas que debían ser ignoradas o interpretadas convenientemente. Sus prejuicios los llevaron a identificarlas con los afectos y a sólo ver en ellas formas de conciencia confusa. Para ellos seguía siendo cierto que el hombre debe dejar llevarse por las realidades, por la razón, en la organización de su vida. Así educamos a nuestros hijos, de forma que sean personas razonables y puedan vivir de espaldas a su subjetividad. Es necesario volver los ojos a nuestras imaginaciones para atisbar mejor los propósitos humanos que son el objeto de estudio de la psicología. Esto no quiere decir, ni mucho menos, que estos propósitos que se desvelan en el mundo imaginario sean auténticos e independientes del prejuicio. Lo que ocurre es que la vida cotidiana puede ser tan asfixiante de la subjetividad que ésta llegue a ignorar sus propósitos. En el mundo imaginario pueden tener una vía más libre.

Capítulo II.

EL RESENTIMIENTO DE LA VIDA

LAS EMOCIONES

Los psicólogos han venido defendiendo las emociones como afectos violentos que van precedidos, generalmente, de una representación. Es el caso del estudiante que aprueba una asignatura que lo tenía muy preocupado o el amante que, de improviso, ve aparecer al amado que creía perdido. No vamos a seguir ahora las peripecias, bien conocidas, de los psicólogos en el estudio de las emociones. La realidad es que su ciencia empírica se adecúa bien poco al estudio de estas formas violentas que tiene la vida de resentirse. Tiene razón Sartre (1939) cuando afirma que el estudio de las emociones, yo diría que todo, remite directamente a la conciencia, pero simplifica en exceso cuando las considera una forma de cambiar el mundo en situaciones de emergencia. Con esta observación cae en el prejuicio del mundo estable y permanente al que la conciencia trata de engañar.

Uno se resiente violentamente en el curso de la vida cuando acontece algo que lo modifica seriamente. Si esta modificación es beneficiosa para la subjetividad, ello se experimenta como positivo y cuando es perjudicial, como negativo. La experiencia, que no otra cosa es un acontecimiento, es positiva cuando coincide con los propósitos subjetivos y es negativa cuando no. Por eso nuestro estudiante se entristece cuando lo suspenden y el amante se alegra con la presencia del amado. *Alegría* y *tristeza* son emociones que manifiestan en el curso de la vida la realización o restricción de los propósitos subjetivos; así hemos traducido, respectivamente, el resentimiento positivo y negativo del curso de la vida. Eso que decimos es lo esencial de la alegría y la tristeza, que la conciencia ingenua considera como algo positivo o negativo que habita en el interior del hombre. Los psicólogos empíricos también creen lo mismo y se han afanado, inútilmente, en desentrañar sus secretos.

Alegría y tristeza subjetivas sólo tienen sentido en función del mundo objetivo constituido. El estudiante lo es y puede alegrarse porque hay exámenes. El amante puede hacer lo mismo porque existe el amado. No captar esto es no entender la alegría de los hijos de esta tierra. No existe ningún acontecimiento que produzca las mismas emociones en los diversos seres humanos, porque el resentimiento está en función de los irrepetibles e imprevisibles propósitos subjetivos de cada uno, por eso puedo entristecerme de la muerte de un familiar o puedo, igualmente, alegrarme si estoy esperando su herencia. «Dime cómo te

alegras y te diré yo quién eres». Ocurre que en no pocas ocasiones nos sorprendemos ante la aparición de emociones imprevistas. Podemos entristecernos del éxito del amigo, porque suponíamos que lo amábamos y no lo envidiábamos. Es cierto que las mentes burguesas, tan acostumbradas a estos azares, no experimentarán sorpresa alguna, pues están acostumbradas, en sus prejuicios, a calificar las cosas de una forma diversa a como las perciben. Donde habla de amigos, si observan juiciosamente sus emociones, deberían hablar de enemigos. Lo más probable es que se resistan al cambio de título, pues ello conllevaría serios cambios en su forma de afrontar la vida o actividad constituyente. Incluso pueden explicarnos que es normal que a los seres humanos les ocurran estas cosas. Esto que ellos dan por sabido no es otra cosa que prejuicios, que habladurías, porque su propia experiencia lo contradice evidentemente.

Nos alegramos de lo que nos alegramos y nos entristecemos de lo que nos entristecemos, y no hay nada ni nadie que pueda modificar esta evidencia. La pregunta que tenemos que hacernos ante nuestras alegrías y ante nuestras tristezas es la de los propósitos que están evidenciando. El que recibe el premio de la lotería experimenta una súbita liberación del mundo objetivo, que de limitante se transforma en el lugar adecuado para realizar sus propósitos. La alegría misma, como he estudiado en otro lugar (1970a), es un hacer presente la realización de los propósitos futuros, y será aún más intensa cuando viva en penalidades económicas. Pero nuestra afortunada persona dejará de serlo, si piensa con tristeza que todo ese dinero no tiene ya sentido si está distante de la persona amada. Cualquier situación es posible; lo único evidente es que la alegría hace su aparición en el momento que, súbitamente, cambia algo en el mundo objetivo que hace posible una realización de los propósitos subjetivos. También la alegría y la tristeza pueden presentarse mezcladas a pesar de ser para la conciencia ingenua emociones opuestas. El que ve, súbitamente, cómo aparece un ser amado que creía perdido para siempre, ríe y llora, se alegra y entristece; se alegra por reencontrarlo y se entristece al comprobar, en ese mismo momento, cuán triste era su vida separado de él. Estas y otras muchas contradicciones, como hemos estudiado, sorprenden a la conciencia ingenua, que, en la medida de sus posibilidades, percibe evidencias fenomenológicas. Muchas de ellas están presentes en los cantos populares.

No exageramos si decimos que la vida humana es una sucesión ininterrumpida de alegrías y tristezas. Yo diría que es lo primero que llama la atención del curso de la vida. Hoy me alegró y mañana me entristezco con unas oscilaciones que parecen no tener sentido. Sin embargo, nos equivocamos cuando consideramos la vida del hombre sometida a los azares imprevisibles de las alegrías y las tristezas, como si de algo ajeno a él se tratase. Nuestras alegrías y nuestras tristezas somos nosotros mismos. El error proviene de tomar como referencia un mundo estable y permanente respecto del cual somos zarandeados. Noso-

tros mismos somos, si queremos, igualmente estables y permanentes. Nuestras alegrías y nuestras tristezas nos manifiestan cómo somos con la misma precisión que atribuimos a la mundaneidad. Tenemos que vernos en nuestras alegrías y nuestras tristezas, con el convencimiento que lo que allí observamos es algo que es, realmente, así y no de otra manera.

Las alegrías y las tristezas de la vida son un escándalo para la razón, que tiene el prejuicio de lo permanente. Por eso los hijos de esta tierra miran a los dioses esperando de ellos la continua felicidad; no importa que para ello se suman en un valle de lágrimas gimiendo y llorando. Pero la vida sigue con sus alegrías y sus tristezas, y ellos serán ciegos para ellas. Los filósofos ni siquiera se han ocupado de estas contingencias humanas, porque la tarea de buscar la verdad los hacía ciegos a una de las más evidentes. Eso no impide que cuando, ya más recientemente, se den cuenta de su ignorancia, la recomienden como si de una medicina se tratase. Schopenhauer (1860), en sus recetas para el buen vivir, nos anima a abrir puertas y ventanas a la alegría. Pero ni los dioses ni estos buenos consejos pueden cambiar lo inmodificable. La alegría es, realmente, una liberación de la subjetividad cuando, súbitamente, se encuentra en situación de llevar a cabo sus propósitos. Es esto o no es nada.

Los *prejuicios* ocultan las alegrías y las tristezas. Muchas fiestas familiares, que se suponen alegres, son vividas con tristeza por muchos de los que atienden a sus verdaderos sentimientos. Los que están presos de los prejuicios creerán que están alegres cuando de hecho están tristes. Los creyentes creen, y por eso lo son, que se alegran en relación a su dios. Ocurre que el mundo objetivo ha tomado la dirección, como en otras muchas cosas, de la subjetividad; no espera a que manifieste su propósito, sino que lo impone. Por eso estamos seguros de amar a nuestros familiares y amigos. Mucho antes que el curso de la vida nos muestre lo contrario. Está claro que si queremos seguir estudiando las emociones, tenemos que ponernos al abrigo de los prejuicios, pues en otro caso seremos ciegos para ellas.

Es inseparable del curso de la vida la sucesión de alegrías y tristezas. Las alegrías se experimentan como *liberación* del mundo objetivo y las tristezas como *sometimiento* a él. Esta realidad hace de la vida algo que acontece; de ahí nuestra calificación de curso de la vida. Desde el punto de vista de la subjetividad estas sucesivas liberaciones y sometimientos son vividas como realización y fracaso de sus propósitos. Esto es lo que sabemos, y no es poco. ¿Qué hace el sujeto que protagoniza su vida? De una forma muy inmediata lo que hace es tomar conciencia, ser conocedor, de esta realidad, pero inseparable de su contemplación surge el propósito, que siempre lo tuvo, de aumentar sus alegrías y reducir sus tristezas. En realidad, el propósito es unívoco: realizar sus propósitos. Pero el curso de la vida le muestra una y otra que las alegrías son transitorias; lo mismo

que suelen serlo las tristezas. La *transitoriedad* de las alegrías está poniendo bien a las claras que los propósitos no se satisfacen de una vez para siempre, sino que parecen hacerlo en relación a determinadas situaciones, por lo que las aguas terminan volviendo a su cauce. Algo análogo sucede con las tristezas que es preciso evitar. Ante esta situación descrita, con perplejidad, por los literatos de todos los tiempos y siempre presente en la expresión popular, el protagonista, la persona, se hace el propósito de aumentar las alegrías y disminuir las tristezas, viendo en ello su única felicidad posible.

El propósito de la persona de ser juez y parte en el curso de la vida es, si queremos, un propósito libre, si bien las circunstancias no le dejan ninguna otra opción. No hace falta que recurramos a la razón para decir que ha emprendido una acción razonable. Las cosas son así en el curso de la vida y no de otra manera. El protagonismo del curso de la vida, que son nuevos propósitos añadidos a los ya existentes, es lo que nos dignifica en el curso de la vida. De objeto entre los objetos nos hace personas. Sin embargo, este digno protagonismo está en medio de todas las corrientes. El prejuicio sabe muy bien cómo hemos de protagonizar la vida; lo dicen los dioses y los sabios de esta tierra. De los dioses hablaremos en otro capítulo, por lo que prefiero limitar su presencia en esta primera parte de la obra. Los sabios de esta tierra, en general, están de acuerdo en que es preciso que las alegrías superen a las tristezas en el curso de la vida, pero, desgraciadamente, también están de acuerdo en que por mucho que hagamos no lograremos eliminar éstas y conseguir aquéllas. Los sabios occidentales, contando con la fortuna, han optado en la mayoría de los casos por la realización de los propósitos humanos y las alegrías. Los sabios orientales se han especializado en evitar las tristezas y alcanzar estados de paz y tranquilidad. Entre ambas posiciones, y en cualquier sitio, podemos encontrar actitudes intermedias.

Este protagonismo del curso de la vida supone una ética que premia con la felicidad. Esta *felicidad* se alcanza no tanto porque las alegrías superen a las tristezas, como por la actitud misma de la persona, que puede llegar a sentirse satisfecha de su protagonismo mismo. Ya no parece estar tan atento a los reveses de la fortuna, que se concentran en alegrías y tristezas, sino en el señorío que muestra ante ellas. Este mismo protagonismo orgulloso, con sus nuevos propósitos, parece limitar los efectos devastadores de las sucesivas tristezas y alegrías. Por eso es tan poco frecuente que nuestros pensadores se ocupen de las alegrías y las tristezas y, sin embargo, nos hablen tanto de la felicidad, que se transforma en el sentimiento propio de los seres superiores. El placer es para los animales y la felicidad para los ángeles. Pero la alegría y la tristeza siguen siendo para los hijos de esta tierra, que observan atónitos cómo parecen sucederse de una forma azarosa. Por eso debemos seguir en ellas y alejar todos los prejuicios que tratan de condicionar este protagonismo y corromperlo.

Quando la alegría hace su aparición, tiene lugar una especie de subjetivización del mundo objetivo. De ser mi cárcel, este mundo se ha transformado en mi aliado. Las limitaciones han desaparecido y, de pronto, estoy en condiciones de realizar mis propósitos. Podríamos decir que parte de lo subjetivo se ha hecho objetivo. Ahora sabrán quién soy yo, se dice el que ha recibido el premio de la lotería. Porque la subjetividad aspira a realizarse en la objetividad. Ese mundo objetivo, resultado de un diálogo interpersonal ajeno, empieza a formar parte de mi diálogo. Por eso la alegría se confunde para los poetas con el abrazo de las multitudes. Pero cuando la alegría pasa, y no digamos cuando llega la tristeza, el mundo recupera toda su dureza de aristas como algo que está allí que limita implacablemente mis propósitos. Como estamos acostumbrados a considerar las emociones algo que desorganiza nuestro mundo interior momentáneamente, las habladorías aconsejan no dejarse llevar de ellas hasta que la razón recupere su puesto. Este consejo hipócrita lo que trata es de alejarnos de nosotros mismos, porque en las emociones somos capaces de conocer mejor nuestros propósitos que en el aburrimiento de la vida cotidiana.

Nos conocemos en nuestras alegrías y en nuestras tristezas; eso es lo que somos. No se trata de poner orden en este aparente desorden, sino de reconocerse en él. Reconocer que así son nuestros propósitos y nosotros mismos. El prejuicio del mundo real, estable y permanente, es la causa de este malentendido, más que cualquier otra maldad. Los hijos de esta tierra no son malos, sino que cometen errores. Viven en el malentendido de los prejuicios. Si, como quiere el prejuicio, el mundo real está allí siempre, es preciso que adaptemos nuestra subjetividad a él. Ignora que la subjetividad sólo tiene sentido en función de la objetividad, y que lo mismo que cree en un mundo estable y en una subjetividad mudable, podría creer en una objetividad mudable y una subjetividad estable. Los místicos son un buen ejemplo de esto último.

La alegría supone la *liberación* de la subjetividad, lo que propicia, si somos capaces de verlo, un reconocimiento de nuestra intimidad. Igualmente, en las tristezas, ante las dolorosas limitaciones, podemos reconocernos mejor a nosotros mismos. No es cierto que las penalidades de la vida sean formativas de nuestra personalidad como propagan muchos sabios de esta tierra. Son tan formativas como las alegrías, y sólo lo son cuando conllevan la actitud juiciosa de conocer mejor el curso de la vida. Lo mismo que aceptamos que el mundo objetivo, donde realizo mi vida con el otro, es así y no de otra manera, debo aceptar que mis propósitos subjetivos, mis alegrías y mis tristezas, son así y no de otra manera. Ningún prejuicio es lo suficientemente fuerte como para derrocar esta evidencia. Cuando me alegro o entristezco de la muerte del amigo estoy reconociendo el curso de la vida más allá de todos los mandatos morales. Sólo yo soy el que vive el curso de la vida. Pero lo mismo que nadie puede impedir que yo experimente las cosas como las experimento, yo mismo tengo que ser consecuente con ellas y

hacerlas formar parte del curso de la vida. Yo puedo ser alguien que se alegre de la muerte del amigo, con la misma dignidad que puedo ser alguien que lo llore. En el peor de los casos me encuentro inmerso en un malentendido, y no quería haber calificado de enemigo a mi prejuizado amigo.

Reconocimiento de nosotros mismos y del mundo; eso es lo que podemos encontrar en nuestras alegrías y tristezas. Y reconociendo nos damos cuenta de que no somos lo que creemos ser, pero, al mismo tiempo, que el mundo también empieza a ser diferente. Donde había amigos hay enemigos y donde había amados puede que haya odiados. En las emociones se producen los grandes descubrimientos sin que nadie pueda ponerles freno. En un momento cambia el mundo y nosotros mismos, y aparecen facetas del curso de la vida hasta el momento desconocidas. El prejuicio dicta que es preciso esperar que todo vuelva a ser como era. De ahí el sentido de las alegrías y tristezas humanas. Pero la persona juiciosa sabe que una vez que hemos experimentado algo como evidente no podemos ignorarlo más, por mucho que digan las habladorías. Lo que sabemos es que el mundo y nosotros mismos podemos ser otros, y que nadie puede impedirlo. La transitoriedad de la alegría es vivida de forma que tras la liberación inicial, la alegría misma, viene el mundo real con sus solicitudes a dejar las cosas como estaban. Pero, en realidad, nada puede quedar igual después de mi alegría por la muerte del amigo. Yo mismo y el mundo, en el que existen otros amigos y prójimos, exigimos una remodelación que elimine estos malentendidos. Es cierto que esta remodelación va a exigir cambios importantes en mi vida que no estoy dispuesto a hacer. Así nos negamos a la aventura del cambio en provecho del mundo establecido, y adoptamos la actitud de considerar nuestras emociones algo azaroso que pasó sin dejar nada.

Por eso quien no se reconoce en sus alegrías y tristezas, que constituyen la cotidianidad del curso de la vida, no puede reconocer nada. Si no se manifiesta juicioso, reconociéndose a sí mismo, tendrán que ser las habladorías las que le hablen de él. Una vez que el prejuicio se ha apoderado de él, el curso de la vida queda esclerosado para siempre. No cambiará ni la subjetividad ni la objetividad; todo seguirá siempre siendo igual. Entonces se prestará a vivir la vida como dice el prejuicio. Lo primero que éste nos enseña es que estamos interesados en los bienes de este mundo. Conseguirlos tiene que ser nuestro propósito subjetivo. Dinero y poder suelen concretar estas realidades. Sin olvidar esa azarosa fortuna y el amor siempre imprevisibles. El dinero, con el que puede comprarse casi todo, viene a concretar el bien por excelencia de nuestras sociedades consumistas. Es inútil que desde los tiempos remotos se afirme que el dinero no da la felicidad. Pero también desde tiempos remotos nuestros filósofos aceptaban que era mejor tener bienes que no tenerlos. Cuando los imprevisibles propósitos humanos no son escuchados, sólo quedan los bienes establecidos. Los sabios, como Schopenhauer (1860), repiten que la felicidad está en ser y no en tener, pero este

milenario discurso se transforma en una habladuría falto de su verdadero sustento que es el curso de la vida.

Ser lo que somos no es algo que se mantenga inmutable y nos sirva de plataforma para afrontar la vida. Ser lo que somos en el curso de la vida; eso es lo que tenemos que ser más allá de las grandilocuencias. En esos continuos movimientos de la alegría a la tristeza podemos conocernos mejor a nosotros mismos. No sabemos aún si ello puede conducirnos a la felicidad, pero de lo que no cabe duda es que con ello estamos cumpliendo nuestra tarea de psicólogos. El análisis que estamos haciendo deja bien a las claras que en el curso de la vida se producen, verdaderamente, cambios en la subjetividad y en la objetividad; cambios sobre los que parecemos no tener control. Los *cambios de la subjetividad* son evidentes si adoptamos la actitud juiciosa de percibirnos tal y cómo nos manifestamos. Pero también si nos aferramos ciegamente a lo sabido, no podemos evitar que las cosas cambien en nuestra vida. Épocas de alegrías, épocas de tristezas, épocas de angustia y, las más, épocas de aburrimiento, mientras todo parece seguir siendo igual. Son las azarosas subjetividades de la conciencia ingenua, que se pone ella misma detrás de todo lo demás. Son todos estos que no quieren ver lo que ven, los que asisten a una repetición de lo mismo, que es lo que ha devenido el curso de la vida para ellos.

Pero también *cambia el mundo objetivo* en el curso de la vida. No es que veamos todo de color de rosa en la alegría y todo de color negro en la depresión. La conciencia ingenua piensa que las emociones prestan colorido a la vida. El mundo mismo ha cambiado. Porque lo que hace que el mundo objetivo sea, precisamente, objetivo es que está allí presente exigiendo sus derechos. Está allí de forma que tengo que conquistarlo para realizar mis propósitos. Pero ocurre que el propósito subjetivo último no es otro que despojar a la objetividad de aquello que tiene de más objetivo, que es su resistencia a mis propósitos. El mundo ajeno y hostil de la tristeza cambia al mundo próximo y bueno de la alegría. Nada permanece cuando se pasa del uno al otro. El curso de la vida, siempre en presente, constituye el mundo y la subjetividad que son en cada momento. El ignorante ser humano, tan ansioso de verdades eternas, se ve sumido en este devenir, sin querer comprender que este devenir es su vida misma. Es preciso hacer de la mayor de nuestras miserias la mayor de nuestras virtudes. La pérdida del amante supone una revolución en nuestra vida que escandaliza a la conciencia ingenua, que cree estar en condiciones de afrontar estas contingencias. No hace falta ir tan lejos. Un simple vaso de vino puede revolucionar todas nuestras constituciones. También la conciencia ingenua estará presta a afrontar estas contingencias.

No podemos captar los cambios que han tenido lugar en el mundo objetivo, si no los ponemos en relación con los de la subjetividad. Decíamos que el hombre medieval temía a los demonios porque en su mundo había demonios. El que

experimenta la alegría lo que está, precisamente, experimentando es un cambio en el mundo. El examen aprobado o el premio en la lotería es un cambio acontecido en el mundo objetivo, que los psicólogos empíricos transformaron en una representación. La emoción es la toma de conciencia de que el cambio ha tenido lugar. Lo importante del cambio es la repercusión que tiene en mis propósitos. El cambio en sí, si es que podemos hablar así, es irrelevante. Por eso debemos renunciar a la ingenuidad de considerar la alegría una reacción que se comprende por el cambio habido en la objetividad. El mismo premio en la lotería desborda mi alegría y hace morir de envidia a muchos de mis amigos. Es mi subjetividad, con sus propósitos, la que hace que el cambio sea precisamente ese cambio y no otro. Mi subjetividad es la que da sentido al cambio mismo cambiando ella y, al mismo tiempo, cambiando el mundo. Podemos decir con toda razón que ha cambiado la *actividad constituyente* misma del curso de la vida y con ellas las constituciones. Por eso la persona triste puede pensar en la muerte, ya que su compromiso con el mundo ha dejado de tener sentido. Es inútil animarla, porque todos nuestros buenos consejos no harán otra cosa que hacer más odioso el mundo. Es cierto que el hombre alegre vive en un mundo bueno y el triste en un mundo malo, pero no por los colores que lo animan y oscurecen, sino porque como realmente es ese mundo su subjetividad está libre o presa.

La conciencia ingenua, tan alejada de sí misma, tiene serias dificultades para darse cuenta de que el mundo, realmente, cambia. Está tan inmersa en el prejuicio que sólo es capaz de percibir cambios en sí misma. Nadie puede hacer que perciba su realidad, como no sea ella misma haciendo el propósito juicioso de suspender sus prejuicios. Entre ellos está toda la ciencia positiva, que es la que más razones da a su ingenuidad.

LA ESPERA Y LOS TEMORES

El curso de la vida, salpicado de alegrías y tristezas, es también una espera de las alegrías y un temor de las tristezas futuras. Aquí es donde el ser humano, para la conciencia ingenua, se transforma en histórico. Una *historia* que comienza en el nacimiento y termina en la muerte. Nosotros hemos podido ver que el curso de la vida mismo, por lo que tiene de propósito resentido, es un presente que se refiere a un pasado y a un futuro. Pero resulta que cuando esperamos algo, es porque ello no está aconteciendo en ese presente continuo, aunque, suponemos, deseamos, razonamos que el futuro puede traérnoslo. Esperamos que lo que no es pueda ser. La vida de los hijos de esta tierra es una espera continuada, que no pocas veces se concentra en proyectos de vida como los que hemos descrito. Otras veces esperamos sin fundamento alguno; entonces es mucho mejor hablar de esperanza, detrás de la que suelen ocultarse los dioses o alguna otra mágica providencia.

¿Qué es lo que esperamos? Esperamos que en el futuro nuestros propósitos subjetivos se vean realizados. Este futuro pertenece al curso de la vida, pero no se identifica con él. Aquí futuro, en el sentido habitual que atribuimos a este término, significa algo que tiene que acontecer en ese mundo objetivo con el paso del tiempo. Como ni me ha tocado la lotería ni ha llegado el amigo, espero que con el paso del tiempo las cosas puedan ser de otra manera. Por eso mismo también me siento a la puerta de mi casa hasta ver pasar el cadáver de mi enemigo. El futuro parece poder curarlo todo, por eso la conciencia ingenua tiende a esperarlo todo de él, lo que es lo mismo que decir que se propone vivir la vida sin vivirla. Porque el porvenir, así presentado, es una ilusión, que sólo tiene sentido si la subjetividad y la objetividad permanecen siempre siendo las mismas. Esto es lo que cree la conciencia que espera en el curso de la vida, conseguir lo que, efectivamente, se propone. Seguirá, en sus eternos prejuicios, siendo igual que es, lo mismo que el mundo seguirá siendo el mismo. Nada ocurrirá. Y si ocurriera algo, será muy diferente a lo proyectado.

La espera es imaginaria. Como no consigo lo que quiero, espero conseguirlo. Pero mientras no lo he conseguido, sólo está en mi imaginación. Es algo que pertenece a mi subjetividad. Sólo cuando la espera va acompañada de proyecto, las expectativas de realizar los propósitos pertenecen en parte a la objetividad. No obstante cuando culmine la espera, como el estudiante que se licencia en psicología, lo encontrado tiene poco que ver con lo esperado. El que espera suele quedarse en la espera, pero cuando alcanza lo esperado esto se transforma en otra cosa. Por eso es un lugar común oír que la vida hay que vivirla en presente. Olvidemos lo que tratamos de conseguir y dediquémonos a lo que hemos conseguido. La recomendación de sabiduría popular trata de remitirnos a la dinámica constituyente del curso de la vida mismo, desligándose de esa corrupta historicidad. Pero la piadosa recomendación puede difícilmente ser practicada por la conciencia ingenua, que se encuentra inmersa en los prejuicios. El curso de la vida son esas incontables alegrías y tristezas, que nos ponen en la tesitura de actuar juiciosamente o basándonos en el prejuicio. Es difícil que los hijos de esta tierra se dejen llevar por la aventura que socava los prejuicios sobre los que se asienta su vida. De todas maneras la evidencia fenomenológica de vivir en presente se abre paso: por eso solemos seguir los consejos. Volvemos de la espera a la vida, pero resulta que la vida es más peligrosa que la espera. La única solución posible es la diversión. ¡Tú, diviértete! dicen las habladorías.

De esta manera, carente de alegrías, buscamos en la diversión lo que la vida nos niega. La *diversión*, como hemos estudiado en otro lugar (1975), consiste en actuar como si la alegría hubiera hecho acto de aparición. Es decir, actuamos como si nuestros propósitos se vieran súbitamente realizados. La diversión pertenece más al mundo imaginario que al mundo objetivo, pues en él todo se constituye «como si» estuviera presente sin estarlo. El más poderoso de los reyes,

reflexiona Pascal (1662), vendría a ser el más infortunado de los seres humanos, si quedándose solo se enfrentase unos momentos con su vida. Es preciso que bufones y cortesanos lo estén continuamente distrayendo de ella. Es preciso que lo diviertan, para que no se encuentre consigo mismo. Esto es lo que hacemos nosotros para divertirnos. Pero como no tenemos bufones ni cortesanos, nos ponemos de acuerdo unos con otros para realizar la fiesta. Creamos un ambiente festivo representando la situación de la conciencia, auténticamente, alegre. Creamos un mundo artificial donde todo parece acontecer «como si» nuestros propósitos fueran realizados. Nos entregamos a esos bufones que hemos apañado en nuestra relación con los otros. El baile o el carnaval es una escenificación de ese mundo acogedor que descubre la alegría. Pero para hacernos la ilusión es preciso que nos entreguemos a la fiesta olvidándonos de nosotros mismos. Nos hemos puesto de acuerdo para crear una objetividad festiva, pero nada funcionará si cada uno de nosotros no creamos una subjetividad festiva correspondiente. Esos que llamamos «gafes» son los que se resisten a la representación. Las fiestas populares nos parecerían un mundo de locos, si no es porque sabemos que todos se han puesto de acuerdo en organizar la fiesta. Cualquier dimensión interpersonal es, por definición, lo contrario de la locura. Por eso es un loco el que hace la fiesta por su cuenta sin que haya habido preparativos de ningún tipo. Los psicólogos lo llaman *maníaco*. No deja de ser curioso que el término manía, que en un principio los médicos lo utilizaron para referirse a todas las enfermedades mentales, quedara, finalmente, reservado para estos locos de alegría. Son los que mejor escenifican la imagen esperpéntica de un hijo de esta tierra que vive el entusiasmo constituyente de los dioses. Los platónicos pensaban que el entusiasmo, la manía, era la forma en que reaccionábamos ante el mundo de las ideas después de la muerte.

Pero hasta divertirse es difícil para los hijos de esta tierra. No es fácil hacerse la ilusión de una liberación que no existe. No cabe duda que la droga, la música y la danza pueden ayudarnos en esta tarea. ¡Ay de los hombres que carecen del todo de vino!, porque el vino fue creado para alegría de los hombres, reflexiona el Eclesiastés. Es preciso ponerse en trance dionisiaco para que la ilusión se haga realidad. El *mundo imaginario* de la diversión no representa la falsedad necesariamente. Como cualquier aspecto del mundo imaginario pertenece al curso de la vida y, por lo tanto, puede ser tratado juiciosamente. Shakespeare hace decir a uno de sus personajes en *Enrique IV* que el saber es como un montón de oro guardado por el diablo hasta que no llega el vino y le da vida y empleo. Pero nosotros no tratamos de buscar apoyo para nuestros juicios; es suficiente con que lo que observamos desvele más y más el curso de la vida.

Porque esperamos sin esperar nada, es por lo que tenemos que pedirle al curso de la vida, siempre presente, aquello que deseamos. Si no lo conseguimos, como es lo habitual, allí está la diversión para sacarnos del atolladero. Pero si

observamos sin prejuicios esta diversión, podemos ver que también es posible encontrarse allí propósitos que la vida cotidiana oculta. Por eso no son pocos los que ven en la droga un auténtico encuentro con nosotros mismos. La fiesta dionisiaca representaba para Nietzsche (1870) una de las cumbres de realización humana. Pero con la diversión ocurre algo análogo a los sueños; la representación no cambia ni la objetividad ni la subjetividad, por eso los que se entregan a ellos, sin conservar el juicio, pensemos en los drogadictos, no tendrán que esperar mucho para que la objetividad les pase su factura.

Al mismo tiempo que esperamos alegrías, esperamos evitar los sufrimientos. Ya por el hecho de esperar alegrías futuras estamos, en cierto sentido, alegres. Para las tristezas que esperamos podemos utilizar el término de temor. Tememos lo malo que puede ocurrirnos. Este *temor* está presente en el curso de la vida, y es el que más suele justificar el consejo de vivir la vida en presente. Porque vivimos agobiados por temores sin que estos lleguen a realizarse. Lo mismo que ocurre con las alegrías, cuando lo temeroso ocurre, resulta que es muy diferente a lo que teníamos previsto. No exageramos si decimos que vivimos la vida con temor; tanto es así que muchos han visto en el temor la forma correcta de afrontar la existencia. En este caso han hablado de angustia. Para Heidegger (1948) viene a ser la expresión de captar la existencia en su forma más radical. Nosotros no queremos llegar ahora tan lejos, porque sabemos más de temores a situaciones conocidas que de angustiosos temores a lo desconocido.

El que teme, lo mismo que el que espera, se refiere a penosas experiencias que pueden darse en el futuro. Lo mismo que el que espera alegrías lo hace porque ellas no están presentes; también el que teme lo penoso parte de su presente. El curso de la vida le enseña de las alegrías y las tristezas, mostrándolo liberado y sometido al mundo objetivo. El temor no es otro que el mundo objetivo termine por ahogarlo. Este temor encuentra su fundamento en que el *prejuicio* lo lleva a contemplar el mundo objetivo como estable y permanente. Es decir, el mundo objetivo se le presenta como temeroso y muy poco previsible. Se ve como una subjetividad ahogada en la objetividad. El prejuicio de realidad nos lleva a vivir el temor. Los hijos de esta tierra quedan de esta forma más caracterizados por sus temores que por sus alegrías. Los creyentes creen conjurar estos temores transformándolos en santo temor de dios. Por conjugar temores concretos sumieron su vida en el temor absoluto.

El temor sólo tiene sentido en un mundo estable y permanente que es el que constituye la conciencia ingenua. En estas circunstancias la subjetividad hace bien en temer por su propio destino. El que no sabe qué le aguarda mañana no sabe lo que debe temer. El hombre juicioso es un aventurero temerario que está convencido de que toda conquista será beneficiosa. Toda esa masa de personas que viven aterrorizadas de que los demás conozcan sus interioridades, temen

que algún día esto pueda llegar. Por temor reprimen y ocultan sus *perversiones*. Pero nunca están seguros de que lo oculto no salga a la luz y se vean sumidos en el deshonor. Se trata de un honor que está al alcance de cualquier ladrón; por eso hacen bien en temer. Pero si un día nuestro hipócrita amigo considerase que su perversión es él mismo y, desafiando todas las habladurías, se mostrase tal como es, todo habría cambiado. Superado el prejuicio de la deshonra, se deshonra a sí mismo para ser, definitivamente, un hombre de honor. El *honor* de haber optado valientemente en ser como es; ya no está al alcance de ningún ladrón, ni es preciso defenderlo en ningún duelo. Los temores eran producto de su hipocresía alimentada por los prejuicios. Si las habladurías lo hacían como era y lo habían colmado de honores, también ellas mismas podían precipitarlo en el abismo.

Vivir en el temor sólo acontece cuando nos entregamos al prejuicio; la palabra de otro nos da la vida pero también puede darnos la muerte. El hombre que busca la alegría puede dirigirse a la diversión mientras ella no hace acto de presencia. El temeroso no encuentra ninguna escapatoria como no sea la de sufrir por sus temores. Acostumbramos a llamar neuróticos a estas personas entregadas en cuerpo y alma a agradar a los demás. Son la más alta expresión de amor al prójimo, en el sentido que entregan su vida por sus hermanos. Se trata de una entrega en la que, renunciando a sí mismos, tratan de hacer todo lo posible por congraciarse con los demás. Son hipócritas que se desprecian en sí mismos como resultado de vivir en el prejuicio que les impide verse como son. Por eso cuando practican su babosa entrega a los demás, lo que siguen haciendo es propagar el prejuicio, de forma que admirados de su comportamiento, de su santidad, nadie caiga en la tentación de descubrir su hipocresía.

El curso de la vida nos remite, auténticamente, a nuestras alegrías y tristezas presentes. Es allí donde se juega todo y donde tenemos ocasión de reformular nuestros procesos constituyentes. Los pensadores han prestado poca atención a ello, y los que lo han hecho han recibido la sonrisa indulgente de sus colegas por dedicarse al estudio de lo irrelevante. Lo relevante para ellos ha sido siempre cuál es la verdad que nos aportan nuestros sentidos respecto del mundo real. Engañados por el mundo objetivo, que transformaron en real, fueron ciegos para toda consideración subjetiva. Nosotros tratamos de recuperar la unidad del ser humano en el curso de la vida, porque, verdaderamente, se presenta comunitario. Podría presentarse como disgregado y no tendríamos ningún inconveniente en aceptarlo.

El que la subjetividad y la objetividad se presenten íntimamente unidas, como las dos caras de una misma moneda, no quiere decir que ya estemos en condiciones de resolver todos los problemas de los hijos de esta tierra. Seguramente con cada cosa nos ocurrirá como a nuestro hombre de honor que sólo deshonrándose pudo alcanzar el verdadero honor. Lo más seguro es que nosotros

hayamos abusado de la palabra honor para aplicarla a dos situaciones diversas. Cuando ponía su honor en la opinión que los demás tenían de él, lo más que podemos decir de él que era un hipócrita pendiente de sus fans. Cuando encontró estabilidad en ser lo que era, podemos decir que había actuado juiciosamente y abominado de la hipocresía. Llevando las cosas más lejos, podemos decir que la palabra honor, por los prejuicios que conlleva, parece poco adecuada para nuestras descripciones.

Existe una expresión coloquial que manifiesta con bastante exactitud los temores que proyecta una subjetividad en el futuro, es el miedo de vivir. Alguien tiene *miedo de vivir* si el futuro está plagado de amenazas. Cuando estas amenazas provienen, unilateralmente, del mundo objetivo, podemos poner los medios para neutralizarlas o evitarlas. Pero ocurre que los temores pueden provenir de los propósitos subjetivos mismos que no pueden ser ni eliminados ni evitados. Entonces el miedo proviene de la propia subjetividad. La conciencia ingenua no sabe cómo huir de sí misma, la única salida que encuentra es ocultar estos propósitos que el mundo interpersonal rechaza. Hace de la *hipocresía* su forma de vida, poniéndose una máscara ante los demás. Se manifiesta como los otros, cree ella, desean verla. Niega sus propósitos y se entrega a los propósitos ajenos. Ha optado por el prejuicio y la inautenticidad, pero siempre tiene el temor de ser descubierta. Este temor continuo se manifiesta en el curso de la vida en un miedo a vivir, porque viviendo, precisamente, puede ser desenmascarado. Cuando la máscara cae, los otros lo observan con profundo desprecio. Lo desprecian como es y, además, lo desprecian por la forma hipócrita de comportarse. Solo y fracasado, su vida es la de alguien que asiste a su propia destrucción.

El miedo a vivir expresa dramáticamente el abismo que separa los propios propósitos y las estructuras de la objetividad. La conciencia ingenua se somete, hipócritamente, a las presiones de la mundaneidad, ignorando que ella, y sólo ella, es su constituyente. La solución de los esclavos es la hipocresía; la solución de la conciencia fenomenológica es revisar sus procesos constituyentes, en este caso no consiste en otra cosa que en revisar su diálogo interpersonal que ha constituido semejante objetividad tiránica. Es muy posible que, sinceramente, pueda mantener un diálogo más auténtico en el que quede configurado un mundo objetivo más liberalizante. En el lenguaje cotidiano se dice que para conseguir algo hay que mentalizarse. Sólo cuando uno acepta, se *mentaliza*, su propósito está en condiciones de defenderlo en la interpersonalidad. Este miedo a la vida que estamos describiendo, viene a ser la otra cara de la moneda de esa angustia que los existencialistas describieron para dar salida a sus problemáticas ontológicas. Desde el punto de vista subjetivo, la angustia no es otra cosa que miedo de sí mismo, que algunos han querido concretar en miedo a la muerte, a la nada o miedo a la locura. Pero el miedo de la vida es, precisamente, tener que vivirla en las circunstancias que nos encontramos.

El miedo de vivir, como podemos ver, no se quita con buenos propósitos, como animándose a la esperanza en contra del pesimismo. Dejamos de tener miedo de vivir cuando corremos la aventura de ser como somos. Actuando de esa manera damos cabida a nuestra subjetividad en la objetividad. Muchos transitarán con nosotros, otros nos mirarán desde lejos y otros muchos nos rechazarán. Pero serán con los que queden con los que tengamos ocasión de vivir la interpersonalidad. El final de la aventura es una nueva subjetividad y, correspondiéndose con ella, una nueva objetividad. Si los ingenuos creen que algo de lo anterior siempre queda, es porque, efectivamente, quedan prejuicios que no han sido neutralizados por su actitud juiciosa.

El que corre la aventura de manifestarse como es ha transformado el miedo de vivir en temores concretos. Sabrá muy bien los peligros objetivos que tiene que conjurar, pero se habrá librado de la aventura de tenerse miedo a sí mismo. La aventura remite de nuevo al curso de la vida siempre en presente. El miedo a la vida la proyecta en el tiempo objetivo, y nos proyecta en un futuro histórico temeroso que nos hace ciegos para el presente. El aventurero, de nuevo en el curso de la vida, tendrá que afrontarla como esa sucesión de alegrías y tristezas a las que nos hemos referido. La *alegría de vivir*, contrariamente, se manifestaría en esas personas que, aceptándose como son, pueden prever una vida feliz según las estructuras del mundo objetivo.

Miedo de vivir y alegría de vivir son términos que han sido maltratados por religiosos e ideólogos de todo tipo para concretar sus formas de vida práctica. La utilización que estamos haciendo en estas páginas responde sólo a lo que podemos observar en el curso de la vida. Conviene que aclaremos que la distinción que hemos hecho entre temores anclados en la objetividad y miedo de vivir anclado en la subjetividad responde solo a nuestro propósito de aclarar la exposición. No hay ningún temor subjetivo que no se corresponda con una amenaza objetiva. Si alguien tiene temor a ser rechazado por algo subjetivo, es porque la objetividad persigue este propósito subjetivo. Lo que ocultamos bajo la máscara tiene el carácter de lo perverso porque la objetividad lo persigue. Pensemos en las antiguas perversiones sexuales. Los cambios sociales han propiciado que muchos perversos dejen de serlo y puedan vivir tranquilos. Esto mismo no se ha conseguido sin lucha. Desde el punto de vista subjetivo no es de recibo esperar a que la subjetividad cambie y podamos sentirnos más libres. Cada uno tiene que hacer su propia revolución de forma que signifique esencialmente su compromiso interpersonal.

Como a mí me gusta decir es, en cierto sentido, una suerte el tener miedo de vivir, pues ello nos está indicando que aún hay algo dentro de nosotros que sacado fuera puede revolucionar nuestras vidas. Tenemos miedo porque estamos vivos. Dentro y fuera, obviamente, quiere decir que sea verbalizado con las pala-

bras de otro. Para el que tiene miedo de vivir el mundo objetivo está allí presente existiendo. Es un mundo distante, puesto que no sintoniza con él, y contingente, puesto que carece de sentido alguno que sea de esa manera y no de otra. Ésta es la experiencia misma de la angustia que sólo los que son capaces de suspender sus prejuicios están en condiciones de experimentar. El error de nuestros filósofos existencialistas reside en considerar que la angustia evidencia la nada, así en general, de la mundaneidad del mundo, cuando lo que está evidenciando es la ajenidad u objetividad del mundo objetivo experimentando por una subjetividad concreta.

EL PROTAGONISTA

No podemos seguir hablando del curso de la vida sin centrarnos en su protagonista. En realidad no lo hemos olvidado ni un momento, puesto que sin él no hay ni psicología, ni ninguna otra forma de conocimiento. Las expresiones yo, sujeto, objeto, mundo objetivo, propósito, proyecto, etcétera carecen de sentido si el curso de la vida no es protagonizado. A la pregunta de quién es ese protagonista no cabe responder con la descripción o señalamiento de algo o cosa concreta. Los psicólogos empíricos o bien niegan esta realidad, con lo que la psicología se transforma en una ciencia positiva más, o atribuyen a este «yo» una serie de actividades unitarias que encuentran en el cuerpo su justificación última. Lo único que podemos decir con toda certeza es que en las sucesivas experiencias que constituyen el curso de la vida existe alguien que las observa y las considera suyas. Ese alguien soy yo mismo. Por lo que vivir la vida implica, esencialmente, la toma de conciencia de que yo mismo estoy viviendo la vida. El curso de la vida es siempre una *reflexión* sobre sí mismo. Los filósofos, incluidos los fenomenólogos, consideran que la reflexión es el principio de toda filosofía. Las cosas suceden para ellos como si el curso de la vida siguiera su corriente espontánea y sólo unos privilegiados tuviesen capacidad de reflexionar sobre él. El resto estarían atareados en los mil y un cuidados que constituyen la vida cotidiana. La realidad es, utilizando su terminología, que el curso de la vida incluye siempre y en cada momento una reflexión sobre él. La conciencia ingenua también considera que en nuestra vida cotidiana no reflexionamos sobre el mundo, sino que nos limitamos a vivir espontáneamente. Esto mismo lo aplican, prejujudadamente, a la subjetividad. Pero resulta que allí donde hay una subjetividad hay un protagonista que está observando su propia vida. Esto que estoy diciendo lo sabemos, sin preguntárselo a nadie, por nosotros mismos, por lo que es, si queremos, una evidencia fenomenológica.

Cada resentirse en el curso de la vida es un acto en el que yo me resiento. Cuando me alegro o entristezco en los azares de la vida, en esta alegría y en esta tristeza está incluido el hecho de que soy yo, específicamente yo, el que se resiente. Por eso una vez que recibo el sí del amado, yo mismo, y con mis propias

peculiaridades, soy el que hace proyectos en los que veo realizados mis propósitos. Los *prejuicios materialistas* y *mecanicistas* consideran, ya lo veremos, que el hecho de que creamos protagonizar o reflexionar sobre nuestra vida parece ser un lujo de la conciencia, que no modifica para nada el curso de la vida, que será inexorable con sus propios planteamientos. En último término creemos que estamos protagonizando, cuando, en realidad, no estamos haciendo otra cosa que observando el curso de un río en el que no podemos intervenir para modificarlo. En realidad este planteamiento podría ser en extremo seductor, si es que no fuera radicalmente falso; alguien protagoniza algo que no le pertenece en absoluto. No puede uno imaginarse reflexión más pura. El «yo» será una especie de cámara fotográfica que registra todos los pormenores del curso de la vida sin intervenir en ellos. Estos materialistas consideran que lo que presenciamos es el curso de la vida biológica, más o menos metamorfoseada por los condicionamientos sociales. Son materialistas que preconizan, como los creyentes, un alma inmaterial capaz de observarlo todo, con esas tres potencias inmateriales de los escolásticos que eran la memoria, el entendimiento y la voluntad. Los que creen, ya más conscientemente, en la naturaleza psíquica o *espiritual* del observador, consideran que una cosa es el curso, seguramente material de la vida, y otra muy diferente la categoría del sujeto que observa. Aunque espiritualistas y materialistas se confunden, los segundos tienen el prejuicio de dar razón del sujeto psicológico por lo que saben del mundo material y los primeros por la información que han recibido de sus dioses. Otras muchas explicaciones son posibles sobre este hecho, que no nos interesan en este momento.

Yo soy el protagonista del curso de la vida porque ello se me presenta como evidencia pura. La pregunta sobre la génesis del observador, que puede tener sentido en las ciencias empíricas, carece ahora de sentido porque él pertenece esencial y necesariamente al curso de la vida. No podemos imaginarnos el curso de la vida sin protagonista, lo mismo que no podemos representárnoslo sin mundo objetivo interpersonal. Es algo dado, y la cuestión debe plantearse sobre su *proceso constituyente*. El observador, como todo, está constituido por juicios y prejuicios. Unos cuantos ejemplos hacen esto evidente. Son muchos los creyentes que protagonizan el curso de la vida siguiendo el mandato de sus dioses y procurando intervenir en él de forma que estos queden satisfechos. Los niños lo hacen con sus padres y los discípulos con sus maestros. No cabe duda que una intervención de este tipo en el curso de la vida tiene sus efectos, como progresos en el camino de santidad, la educación o el aprendizaje de una ciencia. A todos esos otros que nos influyen en el protagonismo de la vida los he calificado yo de *sabios de esta tierra*. Todos ellos son prójimos que nos comunican, se supone, verdades que nos condicionan. Son sin duda verdades, porque yo las asumo como tales, en contra, incluso, de lo que yo mismo puedo observar en el curso de la vida. En realidad, como hemos repetido, son prejuicios que remiten, en último término, a la experiencia de otros.

Protagonizo mi vida de la mano de los prejuicios, y cómo no, también de mis experiencias juiciosas. El protagonismo de mi vida tiene mucho que ver con lo que ha venido llamándose ética. Los prejuicios, además de constituyentes de realidades son, al mismo tiempo, tomas de posición sobre esas realidades constituidas. Todo el mundo admitiría que estas tomas de posición sobre el curso de la vida están relacionadas con el tipo de sociedad que le ha tocado vivir al sujeto, puesto que tan fielmente cambian de una sociedad y de una cultura a otra. El problema se les plantea también a todos, cuando se preguntan qué es lo que, auténticamente, pone el sujeto en estas valoraciones sociales. Entonces viene el compadreo de aquí te quito y aquí te doy. Está claro que este tipo de indagaciones sociológicas no son las que nosotros nos proponemos. Nosotros vamos a la búsqueda de evidencias. Sin salir del curso de la vida mismo, yo puedo dilucidar si el protagonismo que estoy ejerciendo está en función de mi experiencia juiciosa o si, por el contrario, responde a las palabras de los sabios de esta tierra. A poco que observemos nos daremos cuenta que mucho procede de los prejuicios y poco de la actitud juiciosa.

Este enjuiciamiento del curso de la vida no agota mi protagonismo. En la emoción de la alegría soy yo mismo quien se alegra en el curso de la vida sin hacer reflexión ética alguna. Pero si observamos con más detención esa alegría en relación al súbito dinero u honor recibido, es protagonizada en gran parte según las palabras de los sabios de esta tierra, que ven, con sus prejuicios, en el dinero y en los honores parte importante del sentido de la vida. Hay, pues, resentimientos que, simplemente, lo son respecto del protagonismo que ejercemos en el curso de la vida, y resentimientos que se manifiestan de la misma manera, pero que conllevan una calificación moral. En realidad ambos son análogos, lo único que ocurre es que en los segundos esa subjetividad, que se resiente en el curso de la vida, manifiesta la concordancia o discordancia con sus juicios y prejuicios.

Ahí tenemos a los hijos de esta tierra protagonizando el curso de la vida con sus juicios y sus prejuicios. La pregunta fundamental que como psicólogos debemos hacernos es la de si este protagonismo nos conduce a alguna parte. Las respuestas a esta cuestión son diversas y muchas están en la mente de todos. En general viene a concluirse que poco o nada puede esperarse de este protagonismo, lo que significa que poco o nada puede esperarse de la psicología. Esta creencia, tan sumamente extendida, no es independiente del prestigio de estos profesionales, que tan estéril e ignorantemente parecen desarrollar su profesión. Sus más modernas «técnicas de intervención», con sus pretensiones científicas, siguen deteriorando su prestigio. Parapsicología, quiromancia, misticismo, y otros muchos etcéteras vienen a llenar esta necesidad de los humanos de recibir ayuda.

Protagonizamos estérilmente nuestra vida cuando nuestro mundo objetivo sigue siendo el mismo. El verdadero protagonismo está en correr la aventura de

cambiar la subjetividad y la objetividad. Esta propuesta levanta multitud de resistencias en científicos y profanos, no tanto por su mala fe, como porque viven en el *malentendido* de que el mundo objetivo es real y permanente. Precisamente de esa permanencia es de quien se ocupa la ciencia, que tantas modificaciones importantes ha introducido en la vida del hombre. Pues bien, es posible cambiar el curso de la vida y a este cambio sólo se accede modificando nuestro diálogo con el otro. El diálogo se modifica en el momento que optamos por una actitud juiciosa en contra de los prejuicios. En ese momento el protagonista que somos empieza a dejar su ineficaz observación del curso de la vida para intervenir eficazmente en ella.

Una cuestión fundamental que debemos plantearnos es por qué el protagonista del curso de la vida considera suyas unas formas de resentirse la subjetividad y no se hace cargo de otras. Acepto la generosa satisfacción de estar a gusto con el amigo, pero estoy ciego, por ejemplo, a la desazón, rabia y desprecio que experimento cuando él es colmado de honores. La *envidia*, que no de otra cosa se trata, vende poco. Podemos aceptar que tenemos múltiples defectos, alguno tan bochornoso como los celos, pero la envidia solemos negarla. En el azaroso trato con personas que he tenido a lo largo de mi vida, nunca encontré a nadie que se considerase envidioso. Seguramente, se supone que es un defecto que sólo tengo yo mismo. Pero no debo estar tan orgulloso. La envidia es un sentimiento humano por excelencia, lo que ocurre es que pocos, los más auténticos, están en condiciones de aceptarlo. Los celos parece que tienen la disculpa, según sentencian las habladurías, de que sólo los experimentan los que verdaderamente aman, y al amor se le disculpa todo. Pero la envidia no parece tener disculpa alguna; sufro que alguien tenga lo que deseo para mí. Por la misma razón también lo odio. Nuestro catecismo del colegio captó muy bien el sentido de este pecado, que nadie comete, al definirlo como tristeza del bien ajeno. Normalmente, envidio a las personas que debería amar, como son mis familiares y amigos. Envidio a mis hermanos, a los verdaderos prójimos.

El que envidia parece no tener ninguna disculpa. Sin que nadie le haga nada, sólo porque sus hermanos tienen lo que él desea, los odiará sin conmiseración. Allí donde hay un ser humano allí hay un envidioso. Los españoles somos tan desvergonzados que envidiamos sin el más mínimo recato. Eso sí, con el mismo descaro justificamos nuestra envidia desvalorizando a la persona envidiada. Destruimos en ella todo lo valioso que queremos para nosotros, y ya podemos dormir tranquilos. El envidioso desvaloriza el libro escrito por el compañero, la vida feliz del hermano y el dinero conseguido por el amigo. El envidioso quiere encontrar razones que justifiquen la desvalorización a que le conduce su envidia. El libro publicado por el compañero es, realmente, malo; la felicidad del hermano es, obviamente, una farsa; y el dinero del amigo, escandalosamente, fue conseguido por medios ilícitos. Justificada su envidia puede dormir tranquilo, pero

ignorando, ya para siempre, que todo eso lo desea para sí mismo, y que con su equivocada actitud se impide la relación con los otros y, lo que es quizás más importante, se cierra las puertas de realizar sus deseos.

Debemos no considerar la envidia un defecto o un pecado, sino animar a las multitudes a ella, como única forma de encontrarse consigo mismas. La envidia aceptada se transforma en *virtud*, si por ello entendemos el encuentro con nosotros mismos. Al envidiar estamos poniendo de manifiesto lo que deseamos para nosotros mismos y, al aceptar la envidia como tal, estamos dando el primer paso para luchar por conseguirlo y restablecer el diálogo interpersonal. Por mucho que destruya en los otros lo que deseo para mí, no por eso me facilito yo su consecución. Puede ocurrir, seguramente, lo contrario, porque ya lo he destruido lo he transformado en malo; lo deseado se convierte, si queremos ser consecuentes con nuestra envidia, en algo negativo que nunca ya podremos alcanzar.

Esta exposición de la envidia viene a cuento porque estamos tratando del protagonista. El que protagoniza la envidia en el curso de la vida, consecuente con ella, puede actuar en la forma descrita. Antes de considerarse una persona ruin, prefiere negarla por completo destruyendo los valores que envidia. En realidad no es consciente de lo que hace, pero no porque haya cámaras oscuras en su interior donde se abandone lo rechazable, sino porque ha sido constituido de una consabida manera. Quién hace este trabajo es una pregunta que, quizá, no tiene respuesta. Lo que sí se nos manifiesta como evidente es que en el curso de la vida no podemos conseguir todo lo que queremos, y que el hecho de que lo consiga alguno de nuestros hermanos es una incidencia en nuestra tarea de vivir. No puedo aceptar que el otro tenga lo que deseo para mí. Las justificaciones que busca mi envidia no son otra cosa que prejuicios, que tienen la misión de que me desconozca a mí mismo en esta penosa situación. El protagonista no es consciente de su envidia, pero ella sigue estando allí. Si fuera más juicioso y rechazara los prejuicios, que ven en la envidia lo más mezquino y degradante, podría comenzar una forma de existencia más auténtica, que, partiendo de la envidia, lo llevase al convencimiento de lo irrelevante que es que mis hermanos consigan determinadas cosas, en relación a sus específicos propósitos. El que, inconscientemente, desconoce su envidia, lejos de meterla en una lúgubre mazmorra, lo que ha hecho es poner en movimiento un proceso constituyente en que, partiendo de sus prejuicios, ella queda transformada en lo que ya sabe. Él es su propia envidia.

Cuando la envidia se experimenta y se transforma en *pecado*, entonces es algo que se rechaza, como proviniendo de los demonios o de patógenos desequilibrios neuróticos. Las terapias correspondientes serán entonces aplicadas, sin ofrecérseles a estos hijos de esta tierra la posibilidad de enfrentarse con su

propia humanidad. El protagonista también, en estos casos, dejándose llevar de sus prejuicios, aleja de sí todo aquello que no debe pertenecer al curso de la vida.

En último término, lo que estamos considerando es el rechazo que solemos experimentar en el curso de la vida de nuestros resentimientos. Una actitud juiciosa es la de considerar que cualquier resentimiento, por el hecho de serlo, es mío. Se trata de una evidencia que ningún prejuicio puede tapar. Los creyentes consideran determinados deseos como pecaminosos; los profanos, como poco compatibles con sus creencias o prejuicios. Todos estarán confabulados para rechazar fuera de sí cualquier sentimiento indeseado. Esto no significa otra cosa que el protagonista suele estar ciego a la mayoría de sus propósitos. Lo que lo hace ciego, volvemos a repetirlo, son sus prejuicios, no tanto lo ignorado, como lo que él cree conocer perfectamente y que no pone a discusión. Bastará que mire juiciosamente al curso de la vida, para que pueda comprobar que las cosas no son como él estaba convencido que eran. Los prejuicios son *eternos*, porque como no son experiencias del protagonista, sino de otros, se mantienen siempre siendo como son, hasta que una experiencia juiciosa no venga a sacar al protagonista de su ignorancia y a ofrecerle la libertad.

Para el pensamiento tradicional nuestro protagonista tendría a su disposición la razón, para conocer lo verdadero, y la voluntad, para llevarlo a cabo, lo que supondría hacer uso de su *libertad*. No vamos a tomarnos el trabajo de refutar esta creencia en sí misma, que resulta absurda en su planteamiento, sino, juiciosamente, a retraducir sus prejuicios. En primer lugar, el protagonista no es tanto que conozca verdad alguna estable, sino que está sometido continuamente a sus prejuicios constituyentes. La única opción que tiene está entre juicios y prejuicios; entre adherirse a lo que su propia experiencia le manifiesta o lo que dicen las habladurías. Si queremos seguir conservando términos tradicionales, podemos decir que esta opción es libre. El protagonista puede seguir su propósito juicioso, que lo llevará a desvelar el sinsentido de sus prejuicios. Los prejuicios no se combaten haciendo uso de un pensamiento razonable y discursivo, que es lo que venimos oyendo hasta la saciedad, los prejuicios dejan de tener vigencia en el mismo momento en que yo capto su sinsentido en relación a los juicios. No existe ningún razonamiento que haga salir al protagonista de su envidia, como no sea que él mismo esté dispuesto a consultarse a sí mismo. Es cierto que el protagonista se ve sumido en sus prejuicios y creencias, que en lo fundamental, son malentendidos. Unos *malentendidos* que lo alejan más y más de él mismo. La única ventaja de estos prejuicios es la moralidad de los esclavos, siempre dispuestos a seguir a los sabios de esta tierra. Sumirse en los prejuicios, según mi manera de ver, tiene más de malentendido que de perversa inautenticidad, como nos tenían acostumbrados a creer los escritores existencialistas. Si fuera más cómodo, pero inauténtico, el vivir en el prejuicio, nadie tendría fuerzas para

abandonarlo, porque el prejuicio corrompe más y más. La posibilidad de superar los prejuicios, y con ello alcanzar la libertad, reside en que cualquier experiencia juiciosa tiene siempre mucha más fuerza que las constituidas en la alienación. Seguramente, el malentendido es mucho más peligroso que la perversidad, porque el perverso, siguiendo criterios morales, puede retomar una y otra vez el buen camino como hacen los creyentes. El malentendido, los prejuicios y las creencias, nos ciegan para toda experiencia, con lo que difícilmente existe algo parecido al propósito de la enmienda. El creyente, sumido en sus prejuicios, cae una y otra vez en sus pecados. El que, además, vive en el malentendido no puede saber otra cosa que la que sabe, pero, a diferencia del simple creyente, podrá poco a poco promocionar su vida juiciosa. Tendrá fuerzas para hacerlo porque la actitud juiciosa lleva en sí misma su premio, que no es otro que estar más y más al tanto de los propósitos subjetivos que se manifiestan en el curso de la vida.

Este protagonista libre, debatiéndose entre juicios y prejuicios, es lo que acostumbramos a calificar de *persona*. La actitud juiciosa lleva en sí misma su premio; porque estar, auténticamente, al tanto de los propósitos de la subjetividad, propicia una vida más libre y satisfactoria.

La mayoría de los fenomenólogos, siguiendo a sus pioneros, consideran que tras la reducción fenomenológica lo que queda es un «yo» *puro o trascendental* con sus fenómenos. Este «yo» puro es una idealización o entelequia que despliega toda racionalidad reflexiva. En realidad es un «yo» carente de subjetividad, por lo que la mayoría de las descripciones de los fenomenólogos, si es que tienen realidad alguna, tienen muy poco de psicológicas, limitándose a insistir una y otra vez en los tópicos que sus dioses de esta tierra señalaron, en una especie de discurso dialéctico —la peor acusación que podría recibir un fenomenólogo— la mayor de las veces ajeno a cualquier experiencia juiciosa. Los filósofos existencialistas tendieron, sin verse ajenos a especulaciones, a delimitar más esa enigmática subjetividad.

La finalidad de este libro no es la debatir con otros, sino la de dar ejemplo de actitud juiciosa respecto de la psicología. De todas formas es preciso aclarar más el hecho de que nuestro protagonista se muestre tan concreto como si ninguna reducción fenomenológica, del tipo que fuere, hubiese tenido lugar. A ningún lector se le habrá pasado por algo que detrás de juicios y prejuicios no otra cosa se oculta que la reducción más radical. Si nos proponemos vivir juiciosamente, renunciando a los prejuicios, lo que estamos poniendo entre paréntesis es todo lo que sabemos por otros y tomamos como nuestro. Pero esta renuncia al prejuicio no se consigue por ningún acto de voluntad o propósito racional. Constituimos mediante nuestros muchos prejuicios y mediante nuestros pocos juicios, por lo que el propósito de renuncia al prejuicio no es algo que se consiga en ningún momento determinado de la vida, sino una meta que el fenomenólogo se pone.

Lo mismo que los místicos se proponen progresar en el camino de la santidad, el fenomenólogo opta por la vida juiciosa en detrimento del prejuicio. El camino de la racionalidad es lento y tortuoso, por lo que nadie puede enorgullecerse de haber realizado grandes progresos en él. Lo que ocurre es que cualquier progreso, si es que más tarde resulta serlo, ilumina tanto el sentido de la vida que la tarea encuentra en sí misma su justificación.

Que la reducción radical, como pretendía Husserl (1913), es algo irrealizable no creo que haya nadie que pueda ya dudar. Si la conciencia reducida sigue hablando su lengua, y no puede actuar de otro modo, seguirá inmersa en el prejuicio por muy altiva que se muestre. Tampoco hay una razón pura que pueda hacer uso de la palabra. Ya dijimos que la conciencia es razonable desde el momento que puede vivir en la interpersonalidad, que es su objeto intencional. No tenemos razón, sino que nos manifestamos razonables cuando vivimos en la interpersonalidad. Pero resulta que esta interpersonalidad está constituida, igualmente, por juicios y prejuicios. No existe ninguna razón en la conciencia que sea capaz de sacarnos del prejuicio, que es lo que suele calificarse de más razonable. Ser razonable consiste en optar por el juicio en detrimento del prejuicio. Es hacer uso de la libertad con la finalidad de ser más auténticos.

El propósito fenomenológico es la vida juiciosa. Pero el proponérselo no significa que se haya alcanzado. Se avanza poco y con dificultad pero sólo estando alerta para identificar el prejuicio, y actuar en consecuencia, avanzaremos algo. Esto quiere decir que somos, en más o menos medida, esclavos del prejuicio. Por eso yo más que de reducción prefiero hablar de *propósito fenomenológico*. Es en ese propósito en el que yo me veo protagonizando mi vida y resintiéndome ante cada experiencia. En este resentirse se me está poniendo en evidencia lo que, realmente, soy: una subjetividad que adquiere sentido en el mundo por ella constituido. La vida juiciosa, como propósito, es capaz de cambiar tanto la subjetividad como la objetividad correspondiente. El final ideal de este camino de la libertad, que nunca se alcanza, bien podría recibir el nombre de «yo» puro.

DEL AMOR

El amor existe en el curso de la vida, pero suele estar tan agobiado por los prejuicios, que la mayoría de las veces resulta irreconocible. Amar a alguien es haber seleccionado otro que compromete el destino de mi vida. Ese otro no es el inmanente y que constituye mi dimensión interpersonal. El otro que amo, generalmente a primera vista, lo he constituido como ser sexuado, lo cual quiere decir que lo he dotado de un cuerpo que ocupa un lugar perfectamente determinado en el mundo. La tarea del amante no es otra que la de acotar distancias con el amado, que es el que viene a dar sentido a mi vida. Por eso los enamorados, viéndose separados de aquel que le da la vida, pueden emprender las acciones más imprevisibles.

La aproximación al amado lo es como corporalidad a través de su cuerpo. Utilizando una metáfora podríamos decir que el cuerpo es el significante de la corporalidad de la persona misma del amado, y por eso quiero tomar posesión de él. Lo que empuja al amante al amado es el convencimiento de que necesita esa corporalidad constituyente de mundos, en los que el curso de su vida adquiere sentido. Como no se puede posesionar de estos mundos, intenta conseguirlos a través de su cuerpo-corporalidad, que ejercita su protagonismo constituyente. Sin el amado la vida no tiene sentido. La aproximación y toma de contacto con el cuerpo del amado es experimentada como un resentimiento de positividad que culmina en el orgasmo, aunque no necesariamente. El orgasmo es la realización del sentido del curso de la vida.

Esto es en breves palabras lo que ocurre en el amor, y que ya he descrito repetidamente en otros trabajos. Lo que me interesa ahora es la confrontación con los prejuicios que lo ahogan. El primer prejuicio es el del sexo. No son pocos los que ven en el *sexo*, en la actividad corporal placentera, el sentido último del amor. Lo primero que conviene decir es que el sexo no tiene sexo. El amor no tiene sexo, masculino o femenino, por lo que un hombre puede desear a una mujer, lo mismo que un hombre a otro hombre. Esto es un hecho cultural y personal accesorio como nos muestra nuestra literatura. El amor no tiene sexo, y lo que identifica como tal es ese impulso a estar corporalmente con el otro que da sentido a mi vida. Tampoco es posible hacer la distinción, tan querida de la conciencia ingenua, del sexo por una parte y del amor por otra. Esta distinción entre amor y sexo está muy asumida como prejuicio, lo mismo que su distinción correspondiente de cuerpo y psique. Cuando constituyo un cuerpo, en un acto de amor, como sexuado, lo que ocurre en el curso de la vida es que aparece otro que le da sentido. La representación de sus excelencias y el intento de acortar las distancias por mí constituidas es lo que llamamos amor. Pero se trata de un único *acto constituyente*. Las prostitutas, que son comerciantes del sexo, tienen especial interés en hacer esta distinción entre amor y sexo para que su comercio pueda ser rentable. El hombre de la calle suele coincidir con ella, porque asumiendo este prejuicio, puede mantener relaciones sexuales que no comprometan su existencia. Ambos, en la mayoría de los casos, sexualizan el amor, estando en el convencimiento de que para que haya amor es preciso unas relaciones sexuales previas satisfactorias. Todos han olvidado que el amor, indiferenciable del sexo, tiene un sentido constituyente que le impide realizarse fuera de él. Ellos mismos en un momento determinado, conscientes de otra realidad, terminan por admitir que el amor está más bien en la cabeza —a la que señalan— y no en los genitales —a los que no señalan—.

Los ideólogos pueden tener prejuicios análogos. Los *creyentes*, como algo fundamental de su religión, ven limitada su actividad amorosa. Pero en ellos es todo mucho más perverso o, si queremos, preso de un malentendido mucho ma-

yor. Lo que controlan y prohíben es el ejercicio del amor, en tanto que conlleva la satisfactoria toma de contacto con otro cuerpo. Es decir, igual que las prostitutas, se empeñan en mutilarlo. Al mismo tiempo son animados a una práctica abstracta del amor, no en vano todas las religiones hacen del amor el núcleo mismo de su identidad. Del amor al otro que comparte mi vida, sacan el prejuicio del amor a dios o a los sabios de esta tierra, con lo que corrompen el curso de la vida en uno de sus aspectos más esenciales. Estos creyentes, entregados a su corrupto amor, no pueden evitar que en el curso de su vida aparezca el verdadero y único amor. Los prejuicios ahogan esta llamada juiciosa, por lo que cuando se ven obligados a caer en la tentación carnal, realizan un conjunto de actos perversos en los que culmina su satisfacción. La perversidad consiste en, cegados al amor, entregarse a sus fantasías autistas, que corrompen el amor en su misma esencia que es la comunicación.

Ideologías de todo tipo controlan el amor, de forma que todos los enamorados tengan algún dominio sobre algo que tan esencialmente puede influir en el curso de la vida. De una parte parece admitirse que el amor es lo más elevado que existe, y de otra se procura deformarlo hasta hacerlo irreconocible. La única razón que encontramos para ello es el riesgo que implica. El amor es la relación interpersonal por excelencia. Dos que se aman están de acuerdo en llevar a cabo la constitución de un nuevo mundo objetivo. Ese fue, sin duda, el pecado de nuestros primeros padres, que el autor del Génesis, de una forma metafórica, puso en el árbol del bien y del mal. Serían como dioses, porque lo propio de los dioses, en este contexto, es sacar las cosas de la nada con su palabra. Dos que se aman crean su propio mundo que resiste todos los vendavales. Los creyentes son conscientes de esta fuerza incontrolable del amor, y procuran situarla allí donde nada puede cambiar.

Los prejuicios ocultan lo evidente. Schopenhauer (1860), con el pomposo título de *Metafísica del amor y de la muerte*, se limita a considerar el amor como un sentimiento al servicio de la conservación de la especie. El amado se siente atraído por la amada, a la que elige con todas las perfecciones, con la finalidad de tener un hijo que perpetúe dignamente la especie. Están al servicio de una causa ajena. Todos los infinitos pormenores del amor responderían, prosaicamente, a esta necesidad eugenésica. Literatos y poetas son presos de un espejismo, y se limitan a ser los acompañantes de una ceremonia de la que desconocen su sentido. La idea de la conservación de la especie había funcionado como un prejuicio que ocultaba aquello mismo que trataba de desvelar. Schopenhauer fue un ciego para el amor y otras muchas cosas, pero fueron mucho más peligrosos los filósofos anteriores, que nos podían aburrir hasta la náusea cuando hablaban del amor. Por lo menos logró escandalizar a los burgueses de la época.

Un asunto de especial importancia es el del *destino de los amantes*. Dante y Petrarca prefirieron mantenerse distantes de su amor y parece que lograron

conservarlo. Pero los hijos de esta tierra no viven de representarse al amado, sino que quieren tomar contacto con él. Los clásicos amantes de nuestra literatura terminan en la muerte o en la decepción. Cuando éramos niños, el príncipe y la princesa terminaban por casarse, comer perdices, tener hijos y ser felices. Cuando fuimos mayores los amantes, como Romeo y Julieta, terminaban muriendo. Eran amores imposibles. Ahora nuestros amantes terminan, generalmente, en la decepción o en el aburrimiento. No deja de ser sorprendente que ese amor tan alabado por todos tenga una y otra vez ese final, sin que por ello pierda la admiración que desencadena. Esto es así, porque el amor es la única forma radical que se nos ofrece en el curso de la vida para solucionar nuestros conflictos con el mundo objetivo. No puedo cambiar el mundo objetivo, pero sí puedo constituir a alguien privilegiado en él que restañe mis resentimientos con la objetividad. La teoría platónica del alma gemela que explica el amor, es sólo una forma metafórica de hablar. A quien amo no es a mi alma gemela, sino que yo, contrariamente, constituyo a mi amado como siendo protagonista de un mundo en el que pueden verse satisfechos mis propósitos. Es imposible captar el sentido del amor, si no lo ponemos en relación con nuestros propósitos subjetivos. Lo que ocurre es que, sumidos en el prejuicio, nuestros juicios permanecen ocultos. Entonces viene el amor, en ciertos momentos, a hacernos conscientes de nuestros verdaderos propósitos.

El enamorado no es un loco, como juzgan muchos cuando los ven actuar de esa forma tan extraña. El enamorado es que ha descubierto sus propósitos y cree estar en situación de satisfacerlos. No se trata tanto de que, realmente, el amado tenga lo que él desea, sino que él lo constituye como teniéndolo. «Dime cómo te enamoras y te diré yo a ti quién eres» así podríamos transformar ahora el conocido aforismo. Cuando me enamoro mucho estoy poniendo bien a las claras cuánto es lo que me falta; cuán lejos estoy de mí mismo. Estoy tan lejos que la clave de mi vida la tiene otro. Este sinsentido sólo puede terminar en la muerte o en el aburrimiento.

Una vez que los amantes se aman empieza, según se dice, la *construcción del amor*. Para la conciencia ingenua, incluso, es demasiado evidente que el enamoramiento era una fantasía que debe hacerse realidad. Las actitudes para conservar el amor son de lo más variadas. Olvidemos los prejuicios sociales que, en forma de instituciones, están encaminados a darle estabilidad en el matrimonio. Es inútil poner puertas al campo, como no sea construyendo en él una prisión. El amante quiere el amado para él, por eso lo controla y le impide hacer uso de su libertad. Sabe que cualquier otra relación amorosa con otro es una traición. Porque si se deleitó en la contemplación de su protagonismo, cualquier otro deleite análogo supone una gran desvalorización. El control y los celos están a la orden del día de aquellos que pusieron en el amado la llave de su vida. Nuestros clásicos, un poco cómicamente, hablaban de la honra. Una honra que está al alcance de cualquier ladrón.

Se ama en el otro lo que él tiene que uno no tiene. Pero no se trata de cosas. Es algo más serio; se ama su capacidad constituyente misma. No se va a completar una naranja, una esfera ideal o una idea trascendente, que es lo que pregonan los profanos y sabios de esta tierra. Cuando amamos, creemos haber encontrado lo que falta en el curso de la vida. Pero lo que le falta a esa subjetividad no es otra cosa que la realización de sus propósitos. Eso es lo que cree haber encontrado en el amado. Conviene que aclaremos que nos estamos refiriendo siempre al fenómeno del *enamoramiento*, que es el que ha venido a encarnar entre nosotros el concepto de amor. No pocos sentenciarán, seriamente, que en eso no consiste el amor verdadero, que es algo mucho más serio y menos atribulado. Luego nos ocuparemos de ello.

Lo que falta en el curso de mi vida es la realización de esos propósitos encaminados a extender mi subjetividad en la objetividad. Si queremos, lo que falta es eliminar ese abismo que existe entre subjetividad y objetividad. Por eso suelo amar lo valioso para esa objetividad, lo que, generalmente, suele concretarse en riquezas y honores. Puesto que no lo he conseguido por mí mismo, empleando el lenguaje cotidiano, trato de chulearlo. Hasta la conciencia ingenua puede detectar estos amores de conveniencia, en contraposición de lo que ella supone que es el verdadero amor, del que se dice no está interesado en cosas materiales. Es cierto que podemos sorprendernos en el curso de la vida amando aquello que no nos reporta ningún beneficio material. Es más, podemos tener amores que parecen poner toda la objetividad en contra nuestra. ¿Qué ha sucedido? Seguramente, nada extraordinario. El homosexual que ama, ha tenido que soportar hasta hace poco toda suerte de ataques de la objetividad. Para aquellos que no sucumbieron a las presiones, estaba claro que preferían su amor a todo lo demás. También heterosexuales de todos los tiempos han vivido amores difíciles, y son los que han venido a encarnar para nosotros el auténtico amor. Cuando alguien encuentra a otro cuya vida da sentido a la suya, lo constituye como ser sexuado.

En el acto mismo de *constitución* de alguien como ser sexuado, seamos sinceros, lo que aparece en primer plano son, precisamente, nuestras carencias. Carencias materiales, pero quizá otras más importantes, como son los vacíos existentes en nuestra vida. Lo que los psicólogos llaman frustración. Quiero que el amado, que ya lo es, cure todas esas heridas de la vida. Pero el amado no es un sanador o terapeuta, lo que tiene el amado es lo que me falta. Por eso podemos decirle a los amados, igual que a los dioses, ¿si te dejamos a ti a dónde iremos? No es posible ir a ningún sitio sin él, una vez descubierto. La conciencia ingenua no tiene inconveniente en chulear lo que le falta, bien sea dinero, poder, belleza, comprensión, etcétera. Precisamente ama para compartir. Pero su decepción es grande cuando se da cuenta que el otro no puede darle lo que le falta; aunque se lo proponga. Lo que le falta en el curso de la vida es la realización de sus

propósitos subjetivos. Pero esto no puede dárselo nadie. Es más, aún sin estar amando, nuestros propósitos una vez satisfechos serán seguidos por nuevos propósitos insatisfechos. Esta dinámica subjetiva del amante no puede ser conocida por ningún amado. Por eso los literatos señalan la incomunicación como el rasgo más característico de las parejas que dicen amarse.

Se ama lo que no se tiene. Por eso los amantes experimentan al decir «te quiero» una satisfacción tan profunda. En nuestra lengua el *te quiero* resulta difícilmente sustituible por otra expresión, porque es lo que mejor encarna nuestro amor. Por eso nos cuesta tanto trabajo decírselo a quien no queremos. El te quiero no se refiere a esta característica u a otra, sino que está inmerso en el prejuicio ontológico de que queremos o amamos lo que esa persona es. Esto que, realmente, es, funciona como un puro juego de palabras para el amante, y tiene el sentido de querer la capacidad constituyente misma del amado que es de donde emanan todas las realidades. Porque si ocupo un lugar en el mundo por él constituido, mi vida tendrá sentido.

El que ama, como hemos visto, lo hace a partir de su insuficiencia. Mientras más insuficiente, más *frustrado*, sea el curso de su vida, más amará. Ésta es una evidencia que contrasta con las creencias de la conciencia ingenua, que pone en el amor la cumbre de lo excelso. Ni que decir tiene que del máximo egoísmo, las habladurías han hecho la mayor de las virtudes. Hay que dejar una salida al sinsentido de la vida de los hijos de esta tierra. Por eso todos estamos de acuerdo en respetar la vida privada. Es preciso que los hombres tengan un lugar donde realizarse donde nadie intervenga. Por eso también somos tan indulgentes con los llamados pecados del amor. Cristo perdonaba a la prostituta que había amado mucho, y nosotros perdonamos a todos aquellos que cometieron errores por amor; tratando de ignorar que el amor es el error, el malentendido, mismo.

Ama, pues, con vehemencia todo aquel que no ha conseguido por él mismo satisfacerse en el curso de la vida. Su situación es tan inestable que siempre estará en peligro de que aparezca un amado que ponga todo patas arriba. A la pregunta de por qué amamos a esta persona y no a otra, sólo podemos responder cada uno de nosotros que somos los que constituimos a otro como ser sexuado. Muchos prefieren que la elección se atribuya al ciego Cupido o al designio de los dioses. Esto es una hipocresía más. Cuando yo, entre otros muchos, constituyo a uno determinado como amado, sé perfectamente por qué lo hago. Prefiero decir que lo ignoro de una forma hipócrita, porque si se lo descubriera a los demás y a mí mismo quedaría al descubierto la pobreza de mi vida. No quiero mostrar mis vergüenzas, por eso no digo por qué amo. El hombre juicioso tomará conciencia de esta evidencia y, si es preciso, la propagará por calles y plazas. Con ello estará mostrando que existe algo en él que puede vivir sin el amado.

Lo que tan imperiosamente espero del amado tengo que conseguirlo por mí mismo. Ésta es la evidencia a la que ha llegado el hombre juicioso. Él es responsable de sus propósitos y siempre tendrá un mejor control si los sitúa donde están, en él mismo, que en el otro. Por eso cuando ama a alguien, juiciosamente piensa que no debe amar; no esperará, como la conciencia ingenua, que el amado cambie lo necesario para que la relación sea posible. Lejos de esto, procurará cambiar él mismo, de forma que ya no sea necesaria la presencia de ese amado en su vida. La actitud de nuestro hombre juicioso puede resultar razonable a muchos de nuestros lectores, lo cual indica que están progresando en el camino de la fenomenología, puesto que responde poco a lo observado e, incluso, recetado, en estas situaciones. Se tiene por buen amante a aquel que es capaz de conseguir los favores del amado y, en su caso, mantenerlo a su lado. El arte de amar, de tiempos inmemoriales, consiste en esto, no importando los medios. Nuestro entrañable Don Juan estaba sólo interesado en la primera parte.

En el curso de la vida amamos o nos relatan amores, que muestran la dificultad o, incluso, la imposibilidad de acuerdo con el amado. De ahí la continua observación ingenua de que siempre queremos con más ardor lo difícil de conseguir, ignorando, sin embargo, aquello que tenemos más próximo. En ciertos casos esto adquiere los caracteres de lo cómico. Amamos a alguien que no se corresponde infinitamente respecto de nuestras pretensiones. El amante no cesa por ello de amar, sino que, parece, se encuentra aún más interesado. La estrategia del amante está en conseguir el interés del amado. Existen multitud de recetas en la mente popular y que todos conocemos para estos eventos. No se trata de que sean efectivas o no, porque si lo son estaremos en los amores descritos, y si no lo son, dejaremos a nuestro amante en sus propósitos. Estos propósitos no son otros que conseguir al amado; es decir, que el amado cambie, de forma que se interese en su amante. Esta ardua tarea está presente en todos los cantos populares del mundo. Pero ocurre que si, por todos los medios, pretendemos conseguir al amado, es porque él tiene el sentido del curso de mi vida. Eso es por lo que respetamos el amor; porque el sentido del curso de la vida es lo más serio que tenemos.

La pregunta que debe hacerse el amante juicioso es qué es lo que puede proporcionarle el amado que no puede conseguir él por sí mismo. La enajenación del amado suele impedirnos hacernos esta pregunta clave. Pero cuando ya somos capaces de hacérsola, una vez pasada la vergüenza correspondiente, comprendemos que lo que queremos chulear al amado debemos conseguirlo por nosotros mismos. El hombre juicioso, por este camino de la evidencia, se hace responsable de sus propias deficiencias. Entonces comprenderá que viviendo en los prejuicios seguirá esperando de fuera lo que tiene que conseguir en su propio curso de la vida. En vez de luchar por cambiar al amado para conseguir sus favores en una lucha estéril, luchará por cambiar él mismo de forma que al

final no le interese el amado. Comprenderá que es mucho más fácil que cambie él, en este sentido, que cambie el amado que tan lejano está de él. Si ha comprendido que su cambio sólo puede serlo de sus propósitos subjetivos, una espera inútil lo aguarda cuando cree que el cambio que, auténticamente, le conviene al amado tiene en él su meta.

El amante que busca en sí mismo aquello que quería usufructuar del amado no se ha limitado a salir de un mal paso. Todo lo que modifica el curso de la vida tiene algo de eterno. Ahora espera de su propio protagonismo lo que intentaba recibir del protagonismo de otro. El curso mismo de la vida ha cambiado, así como su propio protagonismo. El mundo objetivo ya es otro, porque en él no pululan amados siempre en trance de ser descubiertos. El subjetivo también, porque él es el que se hace cargo de sus propósitos, que por esta acción libre, se han transformado en otros. Una *nueva vida* lo aguarda. Su vida anterior, verdaderamente, es una fantasía. En occidente creemos en la curación por el amor, si nos dejamos llevar por lo que vemos en nuestros cines y novelas. Siempre se habla del enamoramiento, y es obvio que poca curación podemos esperar de él, según lo hemos descrito. Los que estamos próximos a ello sabemos que la cura del alma pasa por la toma de conciencia de la evidencia juiciosa de que lo que esperamos de los demás es lo que tenemos que conseguir por nosotros mismos. Aceptado esto, cambia todo en el curso de la vida; la subjetividad y la objetividad.

Algún lector morigerado estará esperando que, por fin, hablemos del *amor verdadero* y no de esa absurda representación que tiene lugar en el enamoramiento. También esperará que haya llegado el momento de utilizar palabras sublimes para describirlo. No sé si voy a complacerlo. Al que seguro que no complaceré es a ese pobre hijo de esta tierra que se negó al amor humano, el único que hay, por amor a sus dioses. Por él no puedo hacer nada; es él mismo el que tiene que salir de su perverso malentendido.

Digamos, ya desde el principio, que muchas de las características del amor verdadero o juicioso las solemos atribuir a la amistad. Desde luego que no hablamos de ese amigo que celebramos su muerte, sino de aquel que la lloramos. Definir la *amistad* como amor sin sexo es una simplificación, lo mismo que el amor ideal o platónico. El amigo como el amado tiene cuerpo, lo sé muy bien, pero no necesito acudir a él para entrar en comunicación con él. Es un cuerpo amigo, que puedo intentar destruir si me siento traicionado por él. Mi amigo es un *acompañante* en el curso de la vida, que se limita a aceptarla como se presente. Por eso amigo es el que me conoce. Si es un verdadero amigo, no tendré que hacer el esfuerzo agotador de intentar cambiarlo para poder relacionarme con él. Somos amigos porque ya estamos de acuerdo, y estamos dispuestos a aceptar toda actividad que emprenda el amigo que redunde en su beneficio. Los amigos

ya tienen lo que los amantes buscan. Y lo tienen sólo por el hecho de aceptarse como son. Está claro que no todos los hombres son mis amigos. Demasiado pocos lo son, porque son muy pocos, ahora sí que es cierto, esos otros cursos de la vida que coinciden con el mío. El amigo es un acompañante. Quizá sea excesivo decir, como se oye, que el perro es el mejor amigo del hombre. Es una afirmación que nace de la amargura. El perro nos acompaña «como si» estuviera al tanto del curso de la vida. El amor a los animales no es ninguna degradación como confunden los moralizantes. Estoy agradecido a su compañía y por eso lloro su muerte.

El amigo humano también es un fiel acompañante. Pero, como otro que es, que conoce el curso de mi vida. Ello no lo hace huir horrorizado o distanciarse discretamente como hacen otros, sino que está allí siempre presente manifestando su alegría de acompañarnos. Por eso un amigo, más allá de todas las especulaciones, es alguien con quien nos gusta estar, y, consecuentemente, alguien a quien le gusta estar con nosotros. Ésta es una evidencia que no pueden derrocar todos los prejuicios que circulan en relación a la amistad y han circulado. Alegrarse en el amigo; eso es lo que sucede cuando estamos con él. El mundo objetivo es un extraño a mis propósitos y, con frecuencia, los ridiculiza. El amigo conoce estos propósitos, y acepta que son así como lo más natural. Por eso lloro la muerte o la pérdida del acompañante. Se dice que los amigos son para compartir alegrías y tristezas; esto es así si se quita a la afirmación su tinte introspectivo.

Pero los amigos, como yo mismo, participan del prejuicio. Podemos en ocasiones participar tanto que celebramos la muerte del amigo. Es obvio que no lo era. El perro es un fiel acompañante porque me sigue incondicionalmente, por eso llamar perro a alguien, en el sentido de sumisión sin condiciones, puede transformarse en el mayor de los insultos. Desgraciadamente, para que pueda compartir la vida con mi amigo tengo que participar en gran medida de sus prejuicios. Eso se puede traducir diciendo que el amigo debe tener un concepto de la vida análogo al mío para que la relación sea posible. Lo cierto es que la separación de los amigos tiene lugar cuando juicios y prejuicios dejan de coincidir. El hombre que sigue el propósito juicioso empieza a no ser grato a sus amigos, lo mismo que sus amigos dejan de ser gratos para él. Los amigos se transforman en amigotes que antes o después se terminarán alejando. Quizá parezca un poco triste a algunos, pero unen más eternamente los prejuicios que la actitud juiciosa. Los prejuicios, las habladurías son siempre las mismas. Por eso las relaciones de conveniencia suelen ser más estables que las espontáneas.

~~Compartir el prejuicio es lo que está en la base de la mayoría de amistades que podemos observar, por eso, celebrando la muerte del amigo, puedo estar dando muestras, juiciosamente, de cómo esa relación de amistad ha arruinado mi intimidad. La amistad liberalizante, la única existente, tiene que ser aquella en~~

la que dos seres humanos se propongan desarrollar sus propósitos juiciosos. El uno será el acompañante del otro. Es muy probable que la compañía mutua de estos dos aventureros cree en ellos una relación de gratitud que pueda soportar todos los vendavales. Pero la misma vida juiciosa es imprevisible, por eso debemos siempre estar dispuestos a separarnos de nuestros amigos cuando su presencia deje de ser causa de alegría. Los sentimientos engañan poco o nada; los propósitos subjetivos engañan poco o nada a la persona juiciosa.

Ni que decir tiene que los amantes deben ser, al mismo tiempo, amigos. Sólo los amantes que también eran amigos pueden continuar su relación interpersonal una vez que dejaron de ser amantes. Queda la amistad allí donde la hubo. Desde luego el momento en que se separan los amantes no es el más indicado para iniciar una relación de amistad que nunca existió. La gratitud al antiguo amante está en función de lo que tenía de amigo. Porque el amante es, como el amigo, un compañero, pero un compañero más próximo. Tan próximo que me acerco gozosamente a su cuerpo para compartir la vida. Como hemos venido insistiendo no existe cambio en la vida si no va acompañado de un cambio paralelo en mis relaciones con otros. Cambiar de vida es cambiar de interlocutores con los que se constituye la vida misma. Por eso es muy posible que en el curso de nuestra vida, hagamos lo que hagamos, estemos llamados a cambiar de amantes y amigos. Mejor cambiar antes que ahogarnos.

DE LA MUERTE

Del amor sabemos poco a pesar de habernos ocupado de él en multitud de ocasiones, de la muerte, sin embargo, sabemos bastante aunque no queramos ocuparnos de ella. Sabemos con certeza que vamos a morir, porque esos otros con quien comparto mi vida, familiares y amigos, terminan por desaparecer. No tenemos evidencias de que nadie fuera inmortal. El curso de la vida, como vimos, suponía en sí mismo un transcurso temporal. El propósito subjetivo, el resentimiento mismo, está marcado por el tiempo. No parece que esto se modifique por el hecho de ser eternos. Por eso podemos imaginarnos a nuestros dioses alegres o vengativos. La evidencia de la muerte supone una temporalidad trascendente en comparación de la inmanente al propio curso de la vida. Estamos acostumbrados a ver cómo los otros, y nosotros mismos, vivimos como si fuéramos eternos en contra de lo más evidente. Tratamos de ignorar la muerte, porque, en principio, parece una enmienda a la totalidad del curso de la vida. Una vida abocada a la muerte debería ser una vida sin propósitos, algo que parece contradecir a la dinámica misma del curso de la vida.

El ser o vivir para la muerte no es una revelación de Heidegger (1927), sino que ha estado siempre presente en el pensamiento occidental en las formas más diversas. La tradición cristiana, especialmente necrofílica, ha utilizado siempre la

evidencia de la muerte para convencer a sus seguidores del sinsentido de la vida terrena, que debe considerarse sólo una preparación para la ultraterrena. Es una mala noche en una mala posada, como sentencia la mística metáfora. Los hijos de esta tierra, espantados de la muerte, no han querido reflexionar sobre ella, y ésta es la razón de que sean los religiosos los que sigan administrándola. Esto no debe sorprendernos mucho si pensamos que las religiones, cada una a su manera, tratan de dar respuesta al hecho mismo de la muerte, que tan incompatible parece ser con el curso de la vida mismo. Pero el prejuicio, como siempre, no es una buena solución, porque termina arruinando aquello mismo que prometía redimir; en nuestro caso, la vida misma.

Los hijos de esta tierra se ven abocados a la muerte, por lo que lo juicioso sería integrar esta realidad desagradable en el curso de la vida. Yo no diría que hay que vivir para la muerte, sino que hay que vivir sabiendo que el curso mismo de la vida dejará en un momento de ser. Nuestra vida no queda esclerosada en el momento de la muerte, lo que ocurre es aún más simple: ha dejado de ser. No son pocos los que juzgan que el hecho mismo de vivir es alcanzar una serie de metas que la muerte paraliza en un momento determinado. Por eso imaginamos que a la hora de la muerte es cuando podemos hacer el balance definitivo de nuestras vidas. El curso de la vida es, efectivamente, un continuo proponerse algo, partiendo de juicios y prejuicios. Nadie va a decirnos, como no seamos nosotros mismos, cuales son unos y otros. La actitud juiciosa encontrará su premio en la liberación, y el malentendido del prejuicio su castigo en la esclavitud. Ésta es la realidad del curso de la vida y no se comprende qué tienen que hacer los dioses en él, premiando o castigando, ni nosotros mismos haciendo balance a la hora de la muerte de nuestros errores. Si fuimos juiciosos ya tuvimos nuestro premio, si nos entregamos ciegamente al malentendido del prejuicio, es porque ninguna actitud juiciosa pudo sacarnos del malentendido.

Las *meditaciones sobre la muerte* de la tradición cristiana, que se solazan en sumir a los hijos de esta tierra en una injusta podredumbre —polvo eres y en polvo te convertirás—, tenían la finalidad de animar a los hombres a dejarse guiar por los dioses; dioses que habían sido inventados por sus hermanos en turbios malentendidos. Liberados de esos prejuicios es preciso que volvamos a esas meditaciones sobre la muerte, para que su presencia continua informe el curso de la vida. Un curso de la vida que sabe de su muerte, queda modificado en aspectos fundamentales; lo que tenía gran importancia parece no tenerla tanto, el aplazamiento injustificado de algunas decisiones juiciosas se hace evidente, muchos proyectos carecen de sentido, los amantes y los amigos parecen no serlo, etc. Ocurre que aunque la muerte termine con todo, nosotros vivimos como sobreviviendo a la muerte. Dejamos nuestros bienes a los herederos, persisten nuestras obras materiales y espirituales, y, sobre todo, dejamos a nuestros hijos para que sigan siendo nuestros heraldos en el mundo objetivo. Pero todo es una

ilusión, lo único que existe, que es el curso de la vida, ha desaparecido. Nada nos impide pensar en una existencia ultraterrena, lo mismo que no encontramos ninguna evidencia para apoyarla. En esta ignorancia lo mejor es abstenerse. La vida ultraterrena es un juicio de realidad más que tenemos que suspender en el curso de la vida. Lo cual no impide que en nuestras imaginaciones podamos decidir cualquier cosa.

Una auténtica meditación sobre la muerte nos aleja más de los dioses y nos acerca a nosotros mismos; nos acerca más al curso de la vida. Enfrentados con la contingencia de algo que va a desaparecer, todo se observa bajo perfiles diversos. Esta meditación nos pide imperiosamente ser más juiciosos. Ya que los mismos prejuicios perecerán, parece inútil que queramos ocultarnos de nosotros mismos. También los otros, amantes y amigos, morirán. Esa eternidad que se pide al amor y a la amistad, además de fundamentarse en el prejuicio como hemos visto, está llamada a la muerte. Por eso muchos santos se negaron a amar a quien pudiera morir y, corrompiéndose en su humanidad, dirigieron su amor a supuestos dioses eternos. Amamos a los que van a morir, porque nosotros también vamos a morir.

Las relaciones entre el amor y la muerte siempre han ocupado el pensamiento de los hombres. No son pocos los amores paradigmáticos, la mayoría, que terminaron en la muerte. También se mata por amor. El acto mismo de amor parece una renuncia tal a la individualidad que se asemeja a la muerte. Ello ha dado lugar a que corra mucha tinta. La conciencia ingenua se sorprende de que el amor, que parece encarnar la vida, se asocie tan fácilmente con su negación que es la muerte. Para encontrar el nexo común se ha hablado mucho de Eros y Tanatos como dos fuerzas que dirigen, ciegamente, la vida de los hijos de esta tierra. Los psicoanalistas hablan de instinto de vida e instinto de muerte en una versión más biológica. En estos y otros muchos casos el amor y la muerte parecen urdir la vida ajenos a nuestros propósitos, por lo que, de nuevo y como siempre, el curso de la vida se presenta ajeno a lo que él mismo manifiesta. Lo que ocurre es que la conciencia ingenua, sumida en el prejuicio, está entregada a todo aquello que trata de obviar. No quiere saber de la muerte, y su vida cotidiana está llena de muertos, de celebraciones mortuorias y de sacrificios de muerte. En su ingenuidad celebra como fiestas divertidas actos de pura necrofilia. Pensemos en muchas de nuestras semanas santas. La muerte y el terrible sufrimiento de los dioses es vivido con alborozo. En estas circunstancias a poco que razonen nuestros psicólogos se les hará evidente la asociación de la vida y la muerte. Nuestro cante flamenco es también un buen ejemplo de ello.

Pero que en nuestros malentendidos mezclamos la vida y la muerte de esa forma tan esperpéntica, no quiere decir que esas sean las relaciones que mantienen entre ellas. Lo que negamos aparece en nuestra vida en forma de simu-

lacro. La novicia vestida de novia que se entrega al esposo eterno está firmando su sentencia de muerte, al mismo tiempo que parece hacer un canto a la vida. Alguien debería decirle que uno no se desposa con inexistentes desconocidos; pero no hace falta, ella ya ha renunciado a la vida. Todos esos burgueses que encuentran en el trabajo la virtud de su vida también han optado por la muerte; una muerte disfrazada de entrega al prójimo. No necesitamos vivir para la muerte porque somos ya muertos vivientes. Lo que se niega no es que se haga fuerte en el inconsciente, como quieren los psicólogos; lo que se niega está allí revestido del prejuicio y forma parte de nuestra vida. Los prejuicios, en su auténtico sentido, nos matan, mucho antes de que la muerte real venga a poner fin a nuestras vidas. Pero esto no se explica por la existencia de ningún instinto de muerte que sojuzga el curso de la vida, los prejuicios son la muerte, en general, y cuando tratan de ocultar el verdadero final de la vida, ellos están presentes en todas y cada una de nuestras acciones. Están tan presentes que no tenemos la distancia suficiente para percibirlos. Son nuestro *inconsciente*. Aunque vivimos en la muerte, hemos podido comenzar este apartado diciendo que sabemos poco de la muerte. Los esclavos no saben que lo son, el día que se dan cuenta marca el momento de su liberación. No sabemos que, en una gran parte, estamos muertos ya, si tomáramos conciencia de ello, se habría marcado el momento de empezar a vivir.

El tema de la muerte es una buena ocasión de analizar cómo se relacionan los juicios con los prejuicios, que es la referencia última de todas estas páginas. El hombre juicioso sabe que va a morir, por lo que sus propósitos, por serlos, deben estar enmarcados en unas determinadas previsiones. Pero ocurre que los propósitos manifiestan todos una voluntad de vivir, en el sentido de siempre querer un algo. Esto es evidente en el amor, pero también lo es en cualquier sentimiento humano. Queremos vivir y el entresijo de prejuicios que se dan cita en el curso de la vida nos pone en el trance de vivir para verdades eternas. La familia, el honor, la patria, la religión, la justicia, la verdad misma son otras tantas eternidades. Pero incluso el hombre más escéptico se ve inmerso en un mundo objetivo que se empeña en seguir siendo siempre el mismo. Su subjetividad, quiéralo o no, labora para la eternidad. Sólo el hombre juicioso, consciente de los prejuicios constituyentes, puede liberarse de la eternidad. Ocurre, pues, que la mayoría de los hombres que viven ingenuamente su vida, sólo pueden ver en la muerte lo inexplicable; algo que corrompe el sentido de sus propósitos mismos. La experiencia de la muerte, en sí misma, es una experiencia juiciosa. Como esto que, realmente, percibe incluso la conciencia más ingenua, casa poco con el resto de sus prejuicios, es preciso transformarlo. Ya se han abierto las puertas al prejuicio. No han sido pocos los que han creído que ellos, precisamente ellos, no morirán, como se cuenta de algunos personajes históricos. Pero esto resulta bastante demente, aunque responda a la aspiración original. La demencia consiste en que por todo lo que, verdaderamente, podemos observar, no podemos

negar nuestra muerte. Ya están prestos los que afirman la existencia de un alma inmortal, que bien peregrina de un viviente a otros o bien es transportada a los mundos celestes a la hora de la muerte corporal.

Pero el prejuicio tiene que manifestarse fuerte ante la evidencia juiciosa. La creencia tiene que ser muy fuerte para ocultar la evidencia. La fuerza del prejuicio está en el rechazo mismo que produce la muerte en un curso de la vida con aspiraciones de eternidad. Al mismo tiempo el prejuicio ofrece tareas concretas para conjurar los peligros. No todos gozarán, igualmente, de la vida eterna, a no ser que cumplan unos determinados requisitos. La dedicación a cumplir los requisitos puede desviar la atención del curso de la vida. Es lo que en nuestros medios se presentaba como el mejor negocio de la vida. Por salvarse de la muerte, han terminado por morir. Pero es imposible engañar por completo al curso de la vida. La muerte da la cara una y otra vez. Los mismos prejuicios que utilizamos para ocultarla serán retomados por el curso de la vida para representarla. Es una especie de retorno de lo reprimido, que utiliza el malentendido del prejuicio para repartir en él retazos juiciosos. Por eso la gente muere un poco cada fiesta navideña, aunque todos nos esforzamos, con refuljores y purpurinas, en hacer de ellas unas fiestas de amor a la vida. La mayoría, sumidos en los prejuicios, celebran la fiesta de la muerte.

Para muchos psicólogos ocurre que nosotros reprimimos en nuestro interior la idea de la muerte, la cual arrostra una existencia inconsciente que hace repetidamente acto de presencia. La muerte, reprimida en el inconsciente, se esforzaría una y otra vez en hacer valer sus derechos.

La evidencia de la muerte no puede ser reprimida como piensan los psicólogos. Ella misma es la manifestación de lo consciente, si entendemos por ello, y no tenemos más remedio, aquello que evidentemente observamos en el curso de la vida. Si queremos utilizar el término *inconsciente* debemos aplicarlo a todas esas creencias asumidas, a todos esos prejuicios, que tratan de ocultar lo evidente. Las creencias, si lo son, no se discuten; son los prejuicios. Estamos tan acostumbrados a asumirlos como ciertos que nosotros mismos somos nuestros prejuicios. No tenemos distancia alguna de ellos para poder criticarlos. Por muy absurdos que sean ningún razonamiento los socavará. El único enemigo es la experiencia juiciosa; esa experiencia que por evidente no necesita de demostración alguna.

El que vive en los prejuicios que le ocultan la muerte se está ya muriendo, porque la muerte es la imposibilidad de realización de los propósitos humanos. En su caso es una, paradójicamente, muerte en vida. Si vive es porque aún tiene voluntad de vivir, más allá de los prejuicios que protagonizan su vida; su vida frustrada.

Si se me permite hacer bromas con la muerte, deberíamos plantearnos la situación bajo nuevas perspectivas. Como cuando morimos, junto con la vida misma, perdemos todo lo que tenemos, la preparación adecuada para la muerte sería procurar que nos quite lo menos posible. Resulta absurdo ver cómo los hombres acumulan dinero que no pueden llevar tras la muerte. Todos sus sacrificios parecen no tener sentido alguno; sólo los herederos estarán satisfechos. Solemos nacer pobres y, tras esfuerzos más o menos agotadores, solemos morir ricos. Esto tiene muy poco sentido si tenemos en cuenta que vivimos en sociedades capitalistas en las cuales es posible comprar el máximo de cosas con dinero. Pero no deberíamos limitarnos a morir pobres en dinero, también deberíamos morir pobres en, por ejemplo, sabiduría y virtudes, porque ni yo, y en este caso, ni otros podrán beneficiarse de ellas. Pero es difícil perder toda sabiduría. Por mucho que abjurásemos de la lectura, nos entregásemos a los entretenimientos más superficiales y a relacionarnos con las personas más incultas, no estaríamos muy seguros de ser menos sabios; es muy posible que, liberados de prejuicios, lo fuéramos aún más. Siempre nos quedaría el consuelo de que seríamos considerados imbéciles por los sabios de esta tierra. Pero en tocante a las virtudes nuestro trabajo estaría llamado al fracaso. Por mucho que hagamos, la vida es una maestra de la vida, por lo que las formas más convenientes de afrontarla, las llamadas virtudes, terminan por apoderarse de nosotros. Sólo podrán sustituir vicio por virtud los creyentes que tanto se esforzaron en luchar contra su naturaleza para conseguirlo. Pero ellos no lo harán, a no ser que estén locos, puesto que la llegada de la muerte marca precisamente el momento en que deben dar cuenta de sus virtudes. Todos, de alguna manera, vemos interrumpido el curso de la vida por la muerte. La tarea de construir nuestra vida no debe ser interrumpida por nadie. Por eso es perverso matar a nuestros semejantes. Pero a la muerte misma le está todo permitido.

Pero con nuestras bromas e ironías lo que estamos poniendo de manifiesto es que seguimos viviendo después de la muerte. Es decir, no podemos representarnos un después de la muerte en el que ya no existamos. Por eso las ansias de eternidad, siempre presentes, son difíciles de erradicar. Queremos que las personas que amamos disfruten de nuestro dinero aunque nosotros no estemos allí. Lo mismo podemos decir de nuestra sabiduría y de nuestras virtudes. El curso de la vida vive para la eternidad. La experiencia juiciosa de la muerte es la máxima enmienda a su forma de vida. Por eso el hombre juicioso tiende a alejarse más y más, sin conseguirlo, de sus pretensiones faraónicas de eternidad.

Los fenomenólogos han insistido sobre el hecho de que la muerte propia es impensable; en esto coinciden con la conciencia ingenua. Tras la reducción fenomenológica no quedaría más que el yo constituyente de todas las realidades, y una vez desaparecido él no quedaría nada. Es la muerte de Dios. Lo cierto es que la reducción fenomenológica, la lucha contra los prejuicios, es una tarea siempre

comenzada y nunca culminada. El hombre de juicio está promoviendo la racionalidad universal; por eso está al servicio de la auténtica interpersonalidad. Nada impide que esa interpersonalidad, que no le pertenece a él mismo, permanezca después de su muerte. Si él, como otros, encontró en esa interpersonalidad el sentido de su vida auténtica, su misión en el curso de la vida fue la de portarla. En un pensamiento más tradicional podría decirse que desaparece el curso de la vida pero que permanece la razón. Pero el hombre juicioso no es un hombre de razón según los prejuicios tradicionales, es alguien que se amó tanto a sí mismo en la interpersonalidad que fue un auténtico promotor de la libertad universal. Este hombre de juicio, lo mismo que todos los que participan de él, es eterno aún cuando deje de existir. De existir otra vida como predicán los religiosos, habría que conceptuarla como el triunfo del juicio sobre los prejuicios. En esta comunión con lo juicioso podrían confluír todas las conciencias constituyentes, porque ello es lo que responde más a su auténtica identidad

Capítulo III.

VIVIENDO EN EL MUNDO

EL CUERPO

El curso de la vida se desarrolla en el mundo, aunque sería más exacto, según hemos podido ver, decir que el curso de la vida es una continua referencia de una subjetividad a una objetividad. A esta última es a la que suele calificarse de mundo, olvidando que este carece de sentido sin la referencia a la subjetividad. Ambos representan una unidad de sentido, por lo que resulta ilusorio hablar de uno sin referirse, al mismo tiempo a la otra. Del vivir o *ser en el mundo*, como característica más radical del ser humano, se han hecho las utilizaciones más diversas; desde las más biológicas que comprenden la vida como un proceso de adaptación sucesivo a las circunstancias externas, pasando por aquellas otras que ven en la dimensión social humana la clave para entender su psicología, hasta llegar a esas otras más existenciales y fenomenológicas; todas ellas tienen en común el hecho de presentar al ser humano como íntima y esencialmente comprometido en su mundo. La generalidad misma del ser en el mundo oculta, precisamente, lo que trata de desvelar. Los biólogos lo entienden como algo biológico, los psicólogos como algo psicológico, los sociólogos como algo sociológico y, cómo no, los fenomenólogos como algo ontológico. Esta diversa utilización de las mismas expresiones verbales para referirse a hechos diversos propicia toda suerte de confusiones. La más frecuente, que ya hemos denunciado, es la de tomar el ser en el mundo como una realidad última en la que adquieren sentido las afirmaciones antropológicas más diversas que hasta el momento venían siendo contradictorias. Es el caso de Merleau-Ponty (1945). Pero resulta que lo contradictorio sigue siéndolo, en la utilización también contradictoria que se hace de esta expresión, que unas veces adquiere el sentido accidental de estar en el mundo y otras el más esencial de ser en el mundo, confiando en la oportuna distinción de estar y ser que nos ofrece el castellano y la oportunista utilización que de ella han hecho nuestros filósofos. El resultado es que aquello que estaba llamado a iluminarnos ha terminado por sumirnos en la ignorancia.

El mundo en que se desarrolla el curso de la vida adquiere el rango de *mundo objetivo* cuando es constituido en la interpersonalidad, en el diálogo con el otro. Este mundo interpersonal es el mundo por antonomasia, de forma que sería imposible representarse la idea de una mundaneidad si no es a partir de él. Los mundos imaginarios sólo existen con referencia al mundo objetivo, lo cual no quiere decir, como han hecho los psicólogos, que debemos rastrear los restos de realidad que persisten en el mundo imaginario. Lo que quiero decir es que

existen imaginaciones, y podemos saber que existen, porque existe un mundo objetivo, lo cual no quiere decir, como es obvio, que el mundo objetivo sea real y permanente y el imaginario subjetivo y azaroso. El mundo es, en su origen, aquel hábitat que constituyo para mí y para el otro. Ello supone que cualquier referencia al mundo se realiza siempre en presencia del otro. Cuando percibimos algo objetivo, eso que califica de real la conciencia ingenua, lo hemos percibido con los ojos del otro, por eso puedo llamarle a él para que, en la misma situación, perciba lo mismo que yo he percibido. Quien hizo la percepción no fui yo mismo, como ingenuamente se cree, sino yo en tanto que en ese momento soy todos los otros.

En varias ocasiones hemos insistido en el hecho de que subjetividad y objetividad no tienen sentido la una sin la otra, y que deberíamos representárnoslas como una *unidad*. También hemos insistido en que subjetividad y objetividad son realidades constituidas, y que a cualquier cambio de una de ellas se corresponde un cambio en la otra. Estos cambios mutuos ni son azarosos ni tienen la relación de causa a efecto. Son cambios de sentido que trascienden a la subjetividad y a la objetividad. La conciencia ingenua tiene dificultades para comprender y aceptar esto, porque tiene bien asumido el prejuicio de que la realidad es estable y permanente. La razón sería la encargada de conocer esta realidad, también de una forma estable y permanente, mientras que los afectos se debatirían en lo azaroso y confuso. El mundo permanecería estable y nosotros estaríamos en perpetuo cambio respecto de él, dejando la muerte las cosas como estaban. En estas circunstancias, la única madurez que le quedaba por mostrar al hombre maduro no podía ser otra que la de conseguir desarrollar su vida de la forma más satisfactoria posible en ese mundo que le había tocado vivir. Nosotros hemos podido ver que esta ingenuidad encuentra su fundamento en los prejuicios, por lo que cualquier cambio del curso de la vida, si es que podemos hablar así, debe darse igualmente en la objetividad y en la subjetividad. En el punto de vista de esa objetividad queremos situarnos ahora.

Nuestro cuerpo adquiere su objetividad en la *percepción*. Nos estamos refiriendo ahora al cuerpo como tal objeto, que forma parte del mundo objetivo, y no a la corporalidad. Cada vez que percibo algo se constituye tanto lo percibido como mi cuerpo que lo percibe. Cuando percibo, por ejemplo, un edificio famoso en un viaje de turismo, estoy yo allí, como otro objeto más, percibiéndolo. Si me interesa el edificio, lo observo desde sus diversas perspectivas, sabiendo que se trata del mismo edificio, pero también, al mismo tiempo, sé que para conseguir esto he tenido que desplazar mi cuerpo en el espacio que incluye al edificio y a mí mismo. Mi cuerpo mantiene relaciones de reciprocidad con el edificio admirado, y ambos han sido constituidos como sendos objetos pertenecientes al mundo objetivo. Si soy periodista y quiero hacer una crónica de viajes, podré describir adecuadamente aquello que he observado, con el convencimiento de que aque-

llos que me lean podrán tener acceso a lo observado por mí, aunque sus cuerpos no hayan estado en ese lugar. Si no soy reportero, puedo limitarme a relatar en mi diario de viaje mis observaciones.

Tener una percepción y tener un cuerpo pertenecen a la misma unidad de sentido. En esa unidad de sentido tanto lo percibido como mi cuerpo pueden ser objeto de *investigación interminable*. Puedo concentrarme en el edificio observado e interesarme por todos sus detalles arquitectónicos, lo mismo que por sus materiales. Puesto a interesarme puedo observar piedra por piedra y reflexionar en el trabajo de los canteros. Lo mismo puedo interesarme en sus peculiaridades estéticas y ponerlas en relación con determinados movimientos socioculturales. Arrastrado por la reflexión puedo preguntarme por sus valores estéticos más radicales e, incluso, por la estética misma. Mi trabajo de observador es, obviamente, interminable. Igualmente interminable lo será, si me dedico a la observación de ese cuerpo mío que pulula en el espacio a la búsqueda de perspectivas concordantes. Lo propio del mundo de la percepción es, precisamente, esa capacidad infinita que tiene de ofrecer información. En la medida que esa información se presenta como perteneciendo al objeto y no a mí mismo, es por lo que tiendo a calificar este mundo como real o, en nuestra terminología, objetivo. La información que recibo de los objetos es imprevisible en cierto sentido. En una simple piedra puedo hacer infinidad de observaciones imprevistas, siendo todas ellas concordantes en el sentido de que son atribuidas a la piedra como características de ella misma.

Todas las percepciones se realizan en el campo de *lo público*. La conciencia ingenua cree que es ella, en su soledad, la que contempla el edificio o el paisaje, cuando el hecho mismo de percibirlo tiene rango interpersonal. Por eso nuestro reportero podía enviar sus impresiones a los lectores. Es más, cuando observaba el edificio ya lo estaba haciendo con las palabras que transmitiría a sus lectores. En su interés por el edificio estaban ya sus lectores presentes en esas brillantes frases que pensaba dirigirles. Era él, en su calidad de reportero, en su dimensión interpersonal, el que estaba percibiendo, constituyendo, el edificio. También nuestro nostálgico turista había hecho algo análogo al redactar por la noche en el hotel su diario de viajes. En su caso los lectores no parecen tan evidentes, pero estamos seguros de que cuando redactaba sus experiencias estaba dialogando con alguien, de otra forma nada hubiera escrito. Sus interlocutores ya estuvieron también presentes en el momento que observaba arrobado el edificio.

Toda percepción, y es a lo que queremos llegar, es un acto *interpersonal*. No existe una percepción a la que se añadan palabras, como cree la conciencia ingenua, sino que la palabra forma parte de la percepción misma. Cuando ahora hablamos de palabras, no nos referimos al lenguaje que estudian los lingüistas. Identificamos palabra con comunicación. Lo propio del mundo de la percepción

es que lo mismo puedo percibirlo yo que otro cualquiera. Por eso yo acentúo que la percepción es un hecho público. Ante la silla que percibo estoy seguro de que otro, un cuerpo, podría percibir lo mismo, siempre que estuviera en mi misma situación. Si yo estoy seguro de que el otro percibirá lo mismo, es porque estoy en comunicación con él. Quizá sería más exacto decir porque yo soy también el otro. Pero es obvio que yo no soy, totalmente, el otro, pues en ese caso difícilmente podría diferenciarme de él. Yo soy el otro sólo en cuanto que realizo mi vida en la misma objetividad. Ésta es la dimensión interpersonal como comunicación con el otro. Con él me comunico de mil y una maneras; con gestos, movimientos, vestidos, miradas, palabras, etc. Pero la comunicación más radical que tengo con él es percibiendo lo mismo. Mis expresiones y mis gestos tienden a comunicar mis resentimientos subjetivos de cara a la objetividad, pero sin el lenguaje difícilmente podríamos poner en evidencia que nos referimos a lo mismo.

El lenguaje es constitutivo y constituyente del mundo objetivo, pero no agota la objetividad. Esto es así porque él es la sede de juicios y prejuicios. Los prejuicios son comunicativos porque suponen formas asumidas por otros de constituir la interpersonalidad. La *percepción prejuzgada* percibe lo que tiene que percibir. Es la descripción idealizada de la catedral gótica hecha para dar cabida a los sentimientos religiosos más elevados. En esta percepción se percibe lo que las habladurías dicen que hay que percibir. Una muy otra percepción es la que percibe en este mismo edificio la ignorancia del pueblo, que se somete a grandes sacrificios para contentar a unos dioses inexistentes, tras los cuales están patentes los intereses ramplones de los señores de esta tierra. Para la conciencia ingenua se trata de dos percepciones diversas de un «mismo» objeto. No sé en qué beneficia el saber que se trata del mismo objeto al que se refiere la percepción juiciosa. Porque se liberó del prejuicio, es por lo que puede percibir juiciosamente. Para él las cosas ya son otras, porque esa catedral que antes tanto lo sumió en la alienación es ahora, juiciosamente, motivo de liberación.

Lo percibido no es nada en sí mismo, sino algo que manifiesta su objetividad en función de mis propósitos personales. Por eso puedo percibir cosas muy diversas en un objeto que, teóricamente, sigue siendo el mismo. Pero sigue siendo el mismo para la conciencia ingenua. Para el hombre juicioso las cosas mismas cambian. La humanidad ha estado más interesada en lo que, ingenuamente, permanece, que en aquello que cambia. El prejuicio siempre ha ahogado toda posibilidad de juicio. El hombre que, liberado de los prejuicios, percibe en la catedral gótica a los señores de esta tierra en vez de a los dioses, es ya un hombre nuevo. Las palabras seguirán estando allí porque él vive en la interpersonalidad, pero el uso que hará de ellas será para dar rango interpersonal a su experiencia juiciosa, de forma que sus semejantes no tengan más remedio que avenirse a percibir lo que él mismo percibe. Si siguiéramos nuestro análisis, comprobaríamos que no sólo cambia en la percepción la «valoración» social que se hace de lo percibido.

Como hemos visto en otro lugar (1995), en cada percepción, por modesta que aparente ser, está allí presente la interpersonalidad en forma de palabra. Esto significa que el prejuicio está allí siempre presente para poner el ser en lugar de dejar que se manifieste por él mismo.

La percepción lo es, evidentemente, de un cuerpo, lo que quiere decir que todo esto que estamos describiendo tiene lugar en el «interior» de un cuerpo. Respecto del curso de la vida no tiene sentido hablar de dentro o de fuera, porque todo lo existente está en él. Interior quiere decir que, una vez constituido el mundo objetivo en la percepción, al ubicarme yo mismo en mi cuerpo, todo lo que me acontece en relación a él lo sitúo en su interior. Ésta es la razón de que mis resentimientos y mis propósitos pasen a estar encarcelados en el cuerpo. Ese cuerpo que, vivido como corporalidad, forma parte integrante del mundo de la percepción. De ahí, a la actitud de los hombres de ciencia de explicar el curso de la vida por lo que ocurre en ese cuerpo, no existe más que un paso.

Para la conciencia ingenua el cuerpo está, naturalmente, en el mundo, por lo que explica lo que ocurre en este cuerpo y en la subjetividad que lo habita partiendo de este hecho. En realidad ha olvidado que este mundo objetivo carece de entidad sin su referencia subjetiva y forman una unidad constituyente.

Que el mundo de la percepción, aún siendo interpersonal, no se agota en la verbalización me parece a mí evidente. Esto no quiere decir, como suponen muchos fenomenólogos, que sea algo allí presente respecto del cual sea posible hacer diversas interpretaciones. Hay, es cierto, verbalizaciones correctas e incorrectas, pero correctas son sólo aquellas que, juiciosamente, responden al sentido de lo percibido. El mundo de la percepción, aún constituido en palabras, mantiene su identidad respecto de éstas. Por eso es posible la traducción. Montero (1987) insiste en que todas las palabras del mundo son insuficientes si queremos ubicar algo en un determinado lugar. No podemos, con palabras solo, situar París. En último término necesitamos tomar como referencia nuestro cuerpo y situar un «ahí». En realidad la única cosa que sabemos dónde está es nuestro cuerpo, porque habitamos nosotros en él. Él es el punto de referencia de todos los espacios y de todos los tiempos que rigen en el mundo objetivo. Ello quiere decir que aunque mi percepción tenga lugar en lo público, es también, y al mismo tiempo, mi propia percepción.

El hecho mismo de percibir es un hacer público que mi cuerpo es el *centro* respecto del cual todo adquiere sentido. Ésta es la razón de que cuando alguien se muestra desconfiado de nuestras palabras, la respuesta sensata sea tomarle de la mano y señalarle el «ahí». Cuando alguien desconfía, lo que hacemos es decirle: ven y lo verás tú mismo con tus propios ojos. La demostración irrefutable no es otra que poner su cuerpo en el lugar que ocupaba nuestro cuerpo, para

que él pueda tener la misma experiencia. Es lo mismo que hace el hombre de ciencia ante la incredulidad que muestran sus compañeros ante sus descubrimientos. Los toma de la mano para que vayan allí donde se percibe lo que ellos discuten. Los científicos, lo mismo que los profanos, la mayoría de las veces no necesitamos que nos lleven de la mano, porque tomamos como demostración las manifestaciones verbales o matemáticas. Sabemos que ellas hablan de la interpersonalidad del mundo: la duda acontece cuando lo que nos cuentan rompe el sentido de nuestro mundo y crea la desconfianza. Entonces es imperioso señalar un *ahí* que nos saque del equívoco. La invocación al «ahí» no es otra que la invocación juiciosa. Nos entendemos con palabras porque estamos de acuerdo en el mundo a que nos estamos refiriendo, pero cuando las palabras no bastan es porque algo nuevo estará aconteciendo. Eso nuevo hay que ir a percibirlo allí donde se produce, para que emita su mensaje específico.

El cuerpo deviene cuerpo, al mismo tiempo que las cosas devienen cosas, en la percepción. Esta objetividad constituida es lo que llamamos *mundo natural*. La naturaleza es donde realizo mi vida con el otro, y no es lugar neutral que puede ser objeto de diversas interpretaciones o puntos de vista, como gustan afirmar los hombres de ciencia. El mundo natural, en tanto que interpersonal, es siempre una interpretación, pero no una interpretación de algo real siempre igual a sí mismo, sino constituida juiciosa y preju juzgadamente. *Juicios* y *prejuicios* se disputan la naturaleza. Para comprobar esta afirmación no tenemos más que hacer un repaso de lo que consideran «natural» las diversas creencias e ideologías. Por eso unos pueden considerar naturales los diversos roles sexuales o la formación del ser humano en el momento de la fecundación, mientras que otros adoptan actitudes diversas sobre estos mismo hechos naturales. No se convencerán los unos a los otros, porque no hay ninguna naturaleza capaz de dar información. No se trata, como cree la conciencia ingenua, de que las diversas subjetividades interpreten un mismo hecho o realidad, como de que prejuicios y juicios se arroguen el papel constituyente.

El relativismo constituyente respecto del mundo natural no conduce al caos, porque el curso de la vida mantiene en sí su rango interpersonal, que se manifiesta en el hecho mismo del *señalamiento*. Cuando alguna duda surge respecto de la objetividad del mundo objetivo, siempre es posible señalar el «ahí» que solicita la constitución juiciosa. No convencemos a nuestro adversario con razonamientos, sino poniéndolo en ese lugar, donde yo había estado antes, en el que se manifiesta la evidencia. Mi cuerpo, ese objeto privilegiado del mundo, se transforma en el protagonista del mundo objetivo. Pero «dentro» de ese cuerpo existe alguien que se resiente; precisamente porque se resiente es por lo que va de una a otra parte del mundo natural para sorprender las perspectivas más juiciosas.

Los *creyentes*, lo mismo que los que viven en el prejuicio, no pueden mostrar ningún «ahí». Desde la soledad de su cuarto lo tienen ya todo señalado. Sin percibir nada, creen estar en posesión de todas las percepciones; sin deambular por el mundo, conocen ya todas sus perspectivas. Sus dioses o los sabios de esta tierra se lo comunicaron todo. Viven sumidos en el prejuicio y no necesitan de percepción alguna. Por eso prostituyen su cuerpo; le quitan su evidente protagonismo y lo degradan a un fardo inútil. Ellos saben muy bien que si por un momento abrieran sus ojos, verían hundirse todos los prejuicios. Al escolar nada hay que en la inteligencia que no haya estado antes en los sentidos, prefieren oponer verdades eternas. Desde luego no somos esa tábula rasa en la que se escriben los datos del mundo natural. La actitud respecto de él no es receptiva, sino activa y constituyente. Sólo es receptivo el que, en sus prejuicios, ya sabe lo que tiene que saber. Cada nueva percepción, si así podemos llamarla, es una confirmación de lo que ya sabía. Siempre sabe lo mismo. El hombre juicioso se sorprende continuamente de que las cosas sean como son, y de que mantenga con ellas las relaciones que mantiene. Más allá de lo que cree saber, cuando alguna evidencia se le impone, corre al otro para que pueda hacer esa insólita experiencia.

No sólo descubre cosas en la naturaleza, su mismo *cuerpo* es continuamente fuente de los más insospechados descubrimientos. Creía saber, como dogmatizan los prejuicios, que tenía una sexualidad que podía ofuscar su razón en la búsqueda de placer. Contrariamente, puede comprobar cómo su cuerpo se ve impulsado a otros cuerpos, y a emprender con ellos insólitas actividades constituyentes. La envidia, que las habladorías relegan al degradante silencio, se le presenta como el único camino de ubicar con señorío su cuerpo en el mundo. Así irá descubriendo que su cuerpo, ese objeto mudo que tiene que arrastrar, es su fiel compañero en todo proceso constituyente juicioso. Por si fuera poco, es él mismo el que se resiente «dentro» de su cuerpo, que poco a poco va adquiriendo el rango de corporalidad. Es él el que se resiente en el mundo, y sus propósitos sólo tienen sentido en relación a ese mundo. Cualquier propósito ajeno a ese cuerpo que percibe resulta inimaginable. Al defender sus percepciones juiciosas, está, al mismo tiempo, rescatando su propio cuerpo. No esperará a ninguna resurrección de la carne anunciada con trompeta por los dioses. Él es el protagonista de su carne renacida, en la medida que comprende que la realización de sus propósitos pasa por la redención de su cuerpo. Su cuerpo, liberado de los prejuicios y renacido juiciosamente, viene a transformarse en el personaje de su vida, dispuesto a señalar todas y cada una de las evidencias.

Mi cuerpo es un objeto entre los objetos, lo que ocurre es que es mío y, también en cierto sentido, soy yo. Percibo mi cuerpo como un objeto que guarda relaciones de reciprocidad con los otros objetos. Pero es un objeto que, inevitablemente, me acompaña. Él va a donde yo voy y se muestra sensible en su contacto con los demás objetos. Experimenta *dolor* y *placer*, lo que hace que se

retire o aproxime a ellos. Esto quiere decir que el cuerpo, lo mismo que la subjetividad, se resiente en el curso de la vida, lo que, a su vez, pone de manifiesto unos determinados propósitos. Mi cuerpo es, pues, algo viviente, que muestra en su resentirse un cierto protagonismo inseparable de ese otro que hemos atribuido a la subjetividad. Porque el cuerpo percibe y, a su vez, se percibe a sí mismo es por lo que sé que se trata de mi cuerpo. La realidad es que vivo casi siempre como si no tuviera cuerpo. Esto ocurre así, porque mi continua atención al mundo que me rodea oculta la evidencia que el curso de la vida está protagonizado siempre por alguien, que tiene un cuerpo y que sin él carecería de sentido. En los momentos de dolor y de placer, por ejemplo, nos vemos remitidos a nuestro cuerpo, pero a ese cuerpo que es un objeto más del mundo, que siendo mío se resiente. Placer y dolor pertenecen a la naturaleza no porque sean manifestaciones de la sensibilidad de los cuerpos vivientes, sino porque acontecen ligados al cuerpo mío. Buscar el placer y rechazar el dolor; he ahí un propósito de mi cuerpo como objeto que interacciona con otros objetos.

Lo mismo que cuando percibimos una catedral se ponen en movimiento todos los prejuicios para informarnos de lo que estamos viendo, también cuando percibimos nuestro cuerpo están ya en acción todos los *prejuicios* que ocultan la experiencia juiciosa. Percibimos de nuestro cuerpo lo que ya sabemos, más allá de los mensajes que directamente recibimos de él. Cuando la blasfemia pasaba por la mente del hombre antiguo, no cabía duda de que un demonio se había apoderado de su cuerpo. Entonces todos corrían, incluido él mismo, para expulsar a este peculiar huésped. También aquellos que veían cómo surgían de su cuerpo impulsos considerados impuros se hundían en la desesperación y los demás acudían a rescatarlo de su pecado. Se percibe en el cuerpo lo que los prejuicios ponen en él. Por eso durante siglos fueron calificados de endemoniados o locos todos aquellos que no percibían su cuerpo como dictaban los prejuicios. En los libros de psicopatología sus autores se limitaban a hablar de una interpretación ético religiosa de la enfermedad mental. Pero lo que ocurría era mucho más radical. Los mismos supuestos enfermos percibían en sí mismos lo que los prejuicios dictaban. Eran los prejuicios los que ponían los demonios, y también eran los prejuicios los que alejaban el cuerpo del curso de la vida corrompiéndolo en su esencia misma.

Nuestro cuerpo, que es el que nos habla el lenguaje más próximo y más comprensible, es alejado más y más de nosotros mismos. Los sabios de esta tierra saben muy bien que alejándose de nuestro cuerpo ya está la batalla ganada; porque sin cuerpo nada somos. Pero por mucho que vivamos sumidos en el prejuicio, el cuerpo sigue estando allí y nada ni nadie puede impedir que sienta placer, dolor, deseo, asco, miedo o desesperación. Entonces los prejuicios la emprenden implacablemente contra el cuerpo callando sus voces de socorro y, en su caso, practican toda suerte de agresiones contra él. Esta actitud de radical hi-

pocresía es, para ciertos creyentes, manifestación de santidad, porque sus dioses, inexplicablemente, parecen satisfacerse en su sadismo. Si queremos saber dónde hay un hombre destruido, no tenemos más que observar si maneja su cuerpo como un objeto ajeno. Por eso no nos equivocamos nunca cuando decimos que un recién llegado es o ha sido religioso. Su cuerpo está allí como un fardo inútil tanto para el placer como para la lucha. No saben que asesinando su cuerpo se han destruido también ellos mismos en un macabro malentendido. Pero también otros que parecen manejar con soltura sus cuerpos pueden estar ajenos a sus señales. Pensemos, por ejemplo, en los deportistas, que tratan a su cuerpo como una máquina de la que cabe esperar determinados rendimientos. También ellos acallarán los resentimientos corporales porque algo ajeno, los prejuicios, estarán controlándolos.

Por ser nuestro cuerpo un objeto entre los objetos, lo percibimos con los prejuicios que aplicamos a la percepción de cualquier objeto, con la diferencia que en este caso los prejuicios atentan directamente a lo que somos. Pensemos en los *instintos*. Desde la antigüedad se define al hombre como animal racional, lo que significa que la razón es lo que, básicamente, lo separa de los animales entregados a sus instintos. La razón debe imponerse a las pasiones, esto lo han repetido en todos los tonos filósofos y creyentes. Pero no existe ninguna razón en este caso; lo que ocurre es que con estos prejuicios se trata de acallar los resentimientos corporales. Las pasiones son nuestros demonios que es necesario reprimir. El subterfugio de decir que debemos «ordenar» nuestras pasiones a la razón trata de engañar a los incautos, jerarquizando algo que no es jerarquizable.

A todos estos prejuicios hemos de añadir, como hemos visto, los que provienen de la *ciencia positiva*. Los estudios biológicos nos van enseñando más y más de la anatomía y de la fisiología corporal. La conciencia ingenua trata de experimentar en ella todo aquello que está escrito en los libros, olvidando que una cosa es lo general y otra muy diversa es cómo ella, personalmente, experimenta su cuerpo. También los hombres de ciencia están presos en el prejuicio de un determinado paralelismo psicofísico.

La *corporalidad* es la experiencia que, realmente, hacemos del cuerpo más allá de todo lo que creemos saber sobre él. Es obvio que esta corporalidad juiciosa no estará nunca ajena a los prejuicios; ni siquiera allí donde parece romper todas las barreras, como es el caso de esos hombres que hacen un uso femenino o superfemenino de su cuerpo porque, según dicen, tienen psique de mujer. Creen haberse liberado de la imposición de los roles sexuales, cuando en realidad se ven sumidos en todos sus prejuicios. Porque creen más que nadie en esos roles, es por lo que afirman que tienen cuerpo de hombres pero son mujeres. No se han liberado, sino caído en el malentendido, que los impulsa a actuar de una

forma predeterminada. Porque el malentendido conduce siempre a la paradoja de creerse una cosa cuando se es otra.

Está claro que la liberación de los prejuicios comienza por la liberación del cuerpo. Hay que estar atento a los mensajes que recibimos de la corporalidad, porque podemos estar seguros que estos y no otros son los que más nos aproximan al curso de la vida. De otra parte todo lo que hemos visto en el capítulo anterior en relación al resentimiento subjetivo, y que constituye el objeto propio de estudio de la psicología, debemos integrarlo en el cuerpo-corporalidad que somos. A partir de ahora tendremos siempre presente que esta realidad corporal está presente en el curso de la vida.

El resentimiento subjetivo lo es de la corporalidad. En el dolor y el placer es evidente que es mi cuerpo quien se resiente; pero también lo es en la alegría y la tristeza. Cuando me alegro soy yo, ese habitante del mundo, el que se alegra. Los llamados componentes somáticos de la emoción son alteraciones cuantitativas que pueden constatarse en el cuerpo pero que desde el punto de vista de la corporalidad son constituyentes de la emoción. Lo mismo ocurre en esos otros afectos, calificados de sentimientos, en los que las alteraciones somáticas parecen pasar más desapercibidas. Los sentimientos de felicidad se constituyen mediante una corporalidad que se ha desligado de su anclaje material, pero que conserva siempre esta referencia. Por eso a los místicos los vemos levitando en sus trances de felicidad, lo que sólo es posible si tienen el mundo a sus pies. Esta corporalización del resentimiento es la que nos enlaza con el cuerpo que ocupa un lugar en el mundo natural. Schopenhauer (1860) viene a calificar este resentirse corporal de voluntad objetivada. Contrariamente a la gran mayoría de los filósofos, considera el mundo como representación fenoménica y la voluntad como la manifestación del ser en sí, que él extiende al resto de la naturaleza. Como ya hemos repetido tanto el resentimiento corporal, como el mundo objetivo son constituciones que deben ser analizadas y que no tienen sentido la una sin la otra. Si calificamos el resentimiento de querer o voluntad, lo que es una cuestión de nombre, podemos correr el riesgo de implicarnos en los prejuicios que el concepto de voluntad arrastra consigo. Lo que no parece tener mucho sentido es aplicar al resto de los objetos que pueblan la naturaleza, puesto que sólo con el que me comunico y habla mi lengua es con quien tiendo a compartirlo.

La percepción supone, como hemos visto, la constitución de un mundo material en el que mi cuerpo mantiene relaciones de reciprocidad con el resto de los objetos. Material quiere decir que los otros pueden tener acceso a él en la misma forma que yo lo tengo, incluido mi propio cuerpo. Si, además, el mundo de la percepción está dispuesto a ofrecernos una información interminable sobre sus características, no tiene nada de sorprendente que la conciencia, que venimos calificando de ingenua, esté segura de la realidad y autonomía de este mundo ma-

terial siempre dispuesto a ofrecernos todo tipo de información sobre él. Nuestros análisis están más allá de afirmar o negar esta creencia, nos limitamos a poner de manifiesto su génesis constitutiva. Lo cierto es que una vez dada por supuesta la realidad de la naturaleza, es preciso que una hermenéutica, del tipo que sea, haga posible su interpretación «empírica». En la segunda parte de esta obra, cuando hablemos de la psicología empírica, nos ocuparemos de estas interpretaciones, que encuentran su marco referencial en los prejuicios más diversos, lo cual no impide que muestren su utilidad. Es en esta utilidad en la que se fundamenta la ciencia o, mejor, encuentra su prestigio. Estas interpretaciones también pueden ser analizadas en su génesis constituyente.

La psicología empírica, como veremos detenidamente, parte del conocimiento científico de la naturaleza para afrontar el estudio de la subjetividad. Parte, pues, de determinados prejuicios y creencias constituidos por la conciencia, para el estudio de algo que muestra en sí mismo sus evidencias, como venimos mostrando en estas páginas. Son estos prejuicios los que ocultan la experiencia juiciosa.

La percepción del cuerpo del otro, como un objeto entre los objetos, queda inmersa en los mismos prejuicios que los del resto de las ciencias empíricas. Por eso los psicólogos, especialmente los académicos, han terminado por hacer de la conducta el objeto de la psicología. Porque la conducta se despliega en un mundo material y a ella, supuestamente, se le pueden aplicar los mismos modelos científicos para su estudio. Consecuentes con sus prejuicios estos psicólogos han huido de la subjetividad, a la que niegan toda posibilidad de estudio empírico, a pesar de ser objeto de experiencia directa. Cuando observo el cuerpo del otro puedo adoptar una actitud bien diversa de la de los psicólogos empíricos; lejos de intentar descubrir las leyes a las que se somete su conducta, puedo indagar sobre su actividad constituyente. Esta indagación no puede ser otra cosa que ponerla en relación con la mía propia, pues es sólo en esta conciencia fenomenológica, universal de por sí, donde se ponen de manifiesto todas las evidencias. Es entonces cuando captamos el sentido del resentimiento del otro en la interpersonalidad. Ni que decir tiene que esta indagación dista bastante de la aplicación del método científico al estudio de la conducta de los otros, que es la finalidad que se proponen los psicólogos académicos. Está claro que para ellos el comportamiento de mi cuerpo y el de los otros se rigen por las mismas leyes o normas, por lo que se limitan a poner en movimiento una serie de prejuicios que los alejan más y más de la subjetividad y, por consiguiente, de la realidad misma.

EL OTRO INQUIETANTE

El curso de la vida es un diálogo con el otro. De ese diálogo surge el mundo objetivo en el que realizo mi vida con él. El análisis que hemos hecho de la percepción pone en evidencia que esta vida acontece en el mundo natural, de ahí que la caracterización del hombre como *hijo de esta tierra* incida en lo esencial

del curso de la vida. No hablamos de la tierra de los geólogos, geógrafos o astrónomos, sino de esa otra mucho más evidente que es la que señalamos continuamente en nuestro diálogo con los demás. El diálogo crea mundos, pero siempre con una referencia a ese «ahí» que puede ser señalado en cada momento. Que sea eso que está *ahí*, el mundo, no constituye nuestra verdadera inquietud. En realidad esa pseudocuestión fue la que atareó a la gran mayoría de los filósofos, y es por ellos mismos que sabemos que no tiene respuesta. Nuestra tarea en el curso de la vida en la relación con los otros no consiste en ponernos de acuerdo en lo que las cosas son, sino en señalar el lugar donde surge la evidencia. Coger al otro de la mano y llevarlo allí donde lo evidente se manifiesta como tal, es lo que viene a ocupar el lugar de las verdades tradicionales. Eso es todo lo que podemos conocer y, si queremos, lo que las cosas son. La cuestión sobre el ser hipotético de las cosas, que fenomenólogos y existencialistas consideran consustancial a la conciencia, no pertenece al curso de la vida. Es un prejuicio más al que nos sometemos sin críticas. Cuestionando lo incuestionable podemos estar seguros de desarrollar nuestra vida en el prejuicio.

Si la subjetividad se manifiesta en sus propósitos, de los que hemos hecho el tema mismo de estudio de la psicología, la objetividad se manifiesta en el señalar las evidencias. Este señalar alude a lo que venimos llamando percepción. La subjetividad se resiente en el curso de la vida y toma como referencias determinados puntos de observación donde el «ahí» manifiesta su evidencia. Eso es lo que vivimos en nuestra vida cotidiana, cuando estamos pendientes del mundo para realizar nuestros propósitos. Pero ocurre que la conciencia ingenua que está pendiente del mundo, ignora que no está señalando ningún «ahí». En la medida que percibe lo que le dicta el prejuicio, no existe ningún «ahí» que señalar. La conciencia juiciosa sabe donde señalar, por eso es, precisamente, juiciosa. Los prejuicios no tienen dónde señalar. Por eso los creyentes hacen actos de fe en las palabras de sus dioses. Está claro que ellos prefieren las experiencias, los señalamientos, de sus dioses a los que pueden hacer ellos mismos. Prefieren el prejuicio a la existencia juiciosa. Pero nuestros creyentes ignoran que la palabra de sus dioses es la de los *sabios de esta tierra*. No porque los sabios hayan puesto en ellos sus palabras de verdad, que no lo han hecho, sino porque los creyentes consideran que las palabras divinas son la manifestación de un curso de la vida, una experiencia, superior al suyo propio. Si alguien percibe y señala mejor que yo mismo, es porque, evidentemente, es superior a mí. Como sabe mucho más que yo mismo, es por lo que me resulta adecuado calificar a estos seres superiores de sabios de esta tierra. Son sabios porque saben mucho más que yo mismo, y son de esta tierra porque hablan igual que mis hermanos.

El creyente asume sus prejuicios, la palabra de otro, a la espera de que en un determinado momento se le manifieste ese «ahí» del que los dioses le hablaron. Mientras tanto es preciso un continuo acto de fe. La creencia que tenemos en

la *ciencia*, ya lo veremos en la segunda parte de este libro, puede no ser muy diferente de la que tenemos en los dioses que también remiten a los sabios de esta tierra. Pero lo propio de la ciencia es que yo siempre tengo la posibilidad de acudir allí donde la verdad científica se manifiesta. Ella no nos pide un acto de fe, sino que está siempre dispuesta a darnos los medios para que hagamos nosotros mismos las experiencias que fundamentan sus afirmaciones. El verdadero hombre de ciencia siempre puede cogernos de la mano y llevarnos allí donde es posible observar lo evidente. En la mayoría de los casos no es un lugar específico, sino una situación previamente organizada la que nos permite observar el fenómeno. La ciencia es la palabra del otro que tiene siempre a la mano el «ahí» que la fundamenta. El mundo objetivo es el lugar común donde se dan cita prejuicios y juicios, los cuales son constituyentes de toda objetividad. Hay experiencias juiciosas que desvelan el auténtico sentido del curso de la vida en lo que tiene de individual, y otras, como las científicas, que desvelan el sentido colectivo del curso de la vida. Una experiencia del primer tipo puede ser el encuentro de la propia identidad por la aparición del amado, y del segundo tipo la liberación que propicia en la humanidad el progreso científico al que se someten todos los dioses.

Realizamos la vida con los otros. Es más, los otros forman parte del curso de la vida. Interpersonalidad y objetividad, hemos repetido resultan inseparables. Esto quiere decir que estamos en continuo diálogo con el otro. Antes de que aparezca ya sabemos las palabras que le diremos. Nuestros mismos pensamientos íntimos son un diálogo con nosotros mismos. Estas páginas son un diálogo con todos sus potenciales lectores mucho antes de que ellos ni siquiera existan. Sin existir están ellos aquí en este mismo momento en que surgen mis palabras. Cualquier verdadero hombre de ciencia sabe que su descubrimiento es verdadero, porque lo hace en diálogo con el otro, y también sabe que utilizando su lengua el otro no tendrá más remedio que asentir cuando lea u oiga sus palabras. En la vida cotidiana misma estamos seguros del efecto de nuestras palabras en nuestros semejantes, si tenemos la misma rigurosidad del científico que conoce el «ahí» que señalar.

Este otro con quien dialogamos continuamente pertenece al curso mismo de la vida. Forma parte de nosotros mismos y por eso lo califico de *otro inmanente*. En mi diálogo con él no siempre hay un acuerdo; pero eso no impide que forme parte de mí mismo. Cuando reflexiono sobre esas facetas ruines de mi intimidad, allí está el otro para hacerme reproches, lo mismo que cuando considero mis aspectos más nobles estará también allí para entonar mis alabanzas. Ese compañero inseparable estará allí siempre presente para escucharme, para debatir los aspectos confusos del curso de la vida y para discutir mis propósitos subjetivos. No estamos hablando de una conciencia moral, aunque cumpla parte importante de las tareas que se le vienen atribuyendo a ésta. El diálogo con el otro

inmanente, diálogo conmigo mismo, es constitutivo y constituyente del mundo objetivo. Por eso si el mundo objetivo es un lugar acogedor, ese diálogo también lo es. Si el mundo objetivo es amenazante, el diálogo es tenso y plagado de contradicciones. «Dime cómo dialogas contigo y te diré yo a ti quién eres». Por eso conviene que nos paremos a pensar. No se trata tanto de que razonemos para poner las cosas en orden, sino que debemos atearnos en desvelar el sentido de este diálogo, que forma parte esencial del protagonismo de la vida. Este diálogo inmanente es interpersonalidad, comunicación y lenguaje. De él nos ocuparemos más adelante.

Pero más allá del otro que soy yo mismo, del otro inmanente, hace su aparición el *otro trascendente*. Es ese otro que no me pertenece, con el que tengo que dialogar, que tiene nombre y apellidos y que me contempla como cualquier otro objeto de la naturaleza. Es el desconocido, el amigo, el amado o cualquier sabio de esta tierra. Para la conciencia ingenua existen tantos otros como miles de millones de habitantes pueblan el mundo. Pero ocurre que en el curso de la vida no son todas esas multitudes las que están presentes. Si eliminamos los de países lejanos, los que no hablan nuestra lengua y los que no inciden en nuestra vida, quedarán muy pocos. Se argumentará que, lo sepamos o no, todos influyen en nuestra vida. Ésta es la voz del prejuicio, que trata de explicar lo que ocurre en el curso de la vida por lo que sabe del mundo exterior. Quiénes son los otros que me importan es una pregunta a la que sólo puedo contestar yo mismo. Si respondo con sinceridad, más allá de afirmaciones democráticas, podré comprobar que sólo unos cuantos de esos otros son los que me importan; si me esfuerzo en ser sincero, los otros son casi sólo esos cuantos, y los demás, cuando pienso en ellos, son como esas nubes de estrellas que sirven de fondo para unas pocas que destacan. Pues bien, esos pocos que me importan son los otros trascendentes por excelencia. Como su presencia hace que dirija una y otra vez mi atención hacia ellos es por lo que los califico de *otros inquietantes*. Otro trascendente es todo aquel que se me presenta en el mundo del «ahí» y habla mi lengua. Otro inquietante es ese otro trascendente que, por el hecho de estar allí, incide más o menos seriamente en el curso de la vida. Este inquietante es el que, precisamente, pone en cuestión el curso de mi vida.

Cuando hablo del otro trascendente no quiero decir que trascienda o sea ajeno al curso de mi vida y haga su aparición en ella de vez en cuando. Ya veremos que ocurre, exactamente, lo contrario. El otro trascendente pertenece, como todo, al curso de la vida. Lo que ocurre es que se presenta así y pertenece al curso de la vida. Deberíamos decir que mientras el otro inmanente es constituido como perteneciendo a la subjetividad, el otro trascendente es constituido como perteneciendo a la objetividad; eso es lo que le da trascendencia. También ocurre que no todos los otros que, ingenuamente, se presentan como trascendentes lo son. Cuando doy los buenos días, cuando saludo a alguien y le pregunto cómo

está o cuando deseo a otro comensal un buen provecho, estoy más bien en diálogo con el otro inmanente, porque digo lo que, en cualquier caso, tenía previsto decir independientemente de las personas en cuestión. Sigo dialogando conmigo mismo. La forma de *existencia burguesa* es extremadamente hábil en emitir frases ya hechas en las situaciones más diversas. Estos burgueses que dicen siempre lo mismo a todos, más que relacionarse con otras personas hacen, hipócritamente, prácticas de relaciones humanas. Es esa misma habilidad que suele atribuirse a los diplomáticos. No cabe duda de que estos mismos burgueses pueden ver derrumbarse este su saber al estar ante la presencia de determinadas personas. Cuando el otro inquietante aparece, todo se derrumba. En las obras de teatro, visitadas por estos mismos burgueses, se repite una y otra vez esta situación catártica.

El otro trascendente por antonomasia es el otro inquietante. A los demás otros que se nos presentan solemos tratarlos con buenas palabras, y en no pocas ocasiones hacerles una buena faena, como la que nuestros toreros hacen con los toros. Quiénes son esos otros inquietantes para nosotros es una pregunta que sólo podemos responder cada uno de nosotros. Sin aclarar esta cuestión difícilmente podremos continuar indagando en el curso de la vida. A lo más que podemos aspirar es a seguir con especulaciones más o menos elegantes, pero vacías de contenido.

Para facilitarnos las cosas, y a riesgo de ser reiterativo, *los dioses* encarnan muy bien ciertas facetas del otro inquietante. Los dioses nos observan continuamente y, según los tengamos organizados, nos solicitan unas determinadas formas de actuar. Son inquietantes porque nada de lo que acontezca en el curso de la vida les resulta ajeno, y lo son también porque exigen determinadas formas de actuar, algunas de ellas extremadamente penosas. Ciertos dioses son terribles en sus exigencias. Pero ocurre que estos otros inquietantes no pertenecen a la naturaleza ni están en ningún «ahí». Algunos ni siquiera hablan nuestra lengua y nos vemos obligados a comunicarnos con ellos con una jerga verbal y unos ritos incomprensibles. En realidad tienen de inquietante su incidencia en el curso de la vida, pero, a pesar de sus protestas de trascendencia, pertenecen a mi inmanencia. Los verdaderamente inquietantes son esos *sabios de esta tierra* que trataron de presentar a los dioses como trascendentes. Ellos sí son verdaderamente inquietantes, ellos sí que hablan mi lengua y ellos están en un lugar determinado de la naturaleza donde puedo dialogar con ellos. Es seguro que si los encontrara, ellos me remitirían a los dioses que inventaron, con lo que el prejuicio o malentendido no podría ser desbancado por experiencia juiciosa alguna. Pero los sabios de esta tierra, con sus dioses inventados, habrían dejado de tener vigencia.

El otro inquietante está en el mundo y cuando se presenta soy observado y enjuiciado por él. Padre, hermano, amigo, amado, jefe, noble, rico, enemigo, envidiado son referencias en las que se encarnan los otros inquietantes. Si nos

fijamos, es con ellos más que con nadie con los que nos jugamos el sentido del curso de la vida. La simple presencia de alguno de ellos es muy posible que nos ponga intranquilos o, incluso, nos agobie tanto que nos quedemos sin articular palabra. Si nos miran, quedaremos petrificados.

La presencia del otro inquietante compromete el curso de la vida. El jefe, el amado o el sabio, cada uno a su manera, inciden sobre el futuro de mis propósitos. Por eso es suficiente que estén allí presentes para que yo esté alerta a sus movimientos. Puedo huir, pero eso no impedirá que, en su medida, sean dueños de mi destino. Cuando caigo, aunque sea casualmente, bajo su mirada devengo un *objeto* para él y también para mí mismo. Soy visto como un cuerpo y como alguien con unas determinadas características psicológicas y personales. Aunque trato de ocultarlos, mis propósitos están allí presentes ante la mirada del otro. El otros es, precisamente, inquietante porque aquello que percibe en mí yo considero que corrompe el curso de mi vida. En mi intento de ajustar más mi entidad ante los otros, diré a mi jefe cómo estoy interesado en mi trabajo y dispuesto a cumplir sus órdenes; al amado le haré protestas de autenticidad para que pueda conocerme como soy; y al sabio de esta tierra intentaré convencerlo de la sabiduría que habita en mi interior y que me hace estar en la verdad. Estas y otras actitudes son posibles, que, como todo en el curso de la vida, están comprometidas en juicios y prejuicios. Pero lo que yo trato, en cualquier caso, ante el otro inquietante es de salvar el curso de la vida, de forma que realizados mis propósitos recupere más y más mi identidad. Mi *identidad* reside en, valga la redundancia, lo que se propone el propósito.

El otro compromete el curso de la vida no porque haya alguien en una hipotética realidad ajena a mí que viene a ajustarme las cuentas. Soy yo el que constituyo al otro como inquietante, en la medida que le doy un papel protagonista en mi vida. Lo que tienen en común todos esos inquietantes, cualquiera que sea la forma que tengamos de calificarlos, es que yo les atribuyo, en mis *prejuicios*, un papel coprotagonista en el curso de la vida. La mejor caracterización para ellos es la de sabios. Como conocen mejor que yo el curso de la vida, es por lo que resultan ser una buena medida de mi existencia. Pero en cualquier momento estos sabios pueden dejar de serlo, como aquellos atribulados amados que se relegaron al olvido; de inquietantes pasaron a la muerte. Resulta evidente, como ya hemos tenido ocasión de estudiar en otro lugar (1996), que soy yo, con mis prejuicios, el que constituyo al otro inquietante. Considero que él es una buena medida del éxito o fracaso de mi vida, porque, en último término, puede percibir aquello que yo me niego a percibir. Puede percibir esa envidia que yo trato de ignorar y que corrompe cualquier actitud juiciosa. Pero también puede percibir ~~todo aquello que me hace despreciable a los ojos de los demás y a los míos propios.~~ El otro inquietante ve y me remite a aquello de lo que trato de huir. Si yo me viera como soy, realmente, en el curso de la vida, me podría venir algún otro inquietante que la pusiera en cuestión.

Lo que no quiero asumir de mi mismo lo percibe el otro inquietante con extremada agudeza. Pero soy yo mismo el que hace posible mi inquietud, atareándome en ocultar aquello que está presente a todas las miradas. Si eso que no acepto fuera aceptado, podría pasear desnudo ante todos. Son los prejuicios, precisamente, los que me ciegan al curso de la vida. Si la envidia es algo tan abominable, yo no puedo ser envidioso. Pero en el mismo momento que el otro inquietante aparezca traerá con él lo rechazado. La *timidez* es la forma de afrontar la inquietud. Estoy temeroso de ser descubierto en cada momento, aunque sepa muy bien que nadie puede penetrar en mi supuesto interior. El hombre juicioso se acepta como es y no teme la presencia de nadie que pueda descubrirlo. Para conseguirlo tendrá que mirar al curso de la vida y tomarlo como se manifiesta. Ya nadie podrá ver algo que él no ha visto, y así podrá pasear su desnudez y señorío ante sus supuestos controladores. Es más, ya no tendrá motivo alguno para constituir a ningún otro en sabio inquietante. Si son los prejuicios los que lo hacen rechazable, él se solazará, en su propósito juicioso, en identificarse con ello. El señorío de aceptarse como es, aún sumido en el prejuicio, le compensará de todos los temores e hipocresías. Esa envidia que le paralizaba empezará a ser el motor de su vida. No necesitaría siquiera justificarse con que los otros, inquietantes incluidos, también son envidiosos, él con su envidia se ha reconciliado consigo mismo, y tomado el camino juicioso en que el prejuicio de la envidia terminará por abandonarlo. Ese prejuicio que nos hace ver la vida como un conjunto de cosas a tener y no como a ser lo que somos.

Para liberarse del prejuicio es preciso sumirse en él, porque mientras nos gobierna no somos otra cosa que él mismo. Somos nuestros prejuicios; ellos forman parte del curso de la vida mismo y son indiferenciables de nuestras actitudes más juiciosas hasta que no tiene lugar el enfrentamiento. Los prejuicios coexisten con los juicios en formas más o menos esperpénticas o pintorescas. Los burgueses han hecho de esta coexistencia, que se pretende pacífica, el sentido de su vida. Se creen personas juiciosas, pero al mismo tiempo están atentos a los más mínimos prejuicios para evitar las situaciones de riesgo. La *hipocresía* es su gran virtud, en la medida que pueden practicarla sin verse implicados en situaciones de intensa inquietud. Dicen aceptarse como son, pero se manifiestan ante los otros como estos esperarían que fueran. Pero esta virtud, como otras muchas, sólo funciona matando el curso de la vida. No es posible asumir los prejuicios como tales y dejarlos en simples formas de actuación social, porque la toma de conciencia de los prejuicios sólo puede hacerse con referencia a experiencias juiciosas, lo que en el mismo momento los transforma de prejuicios en falsedades. Lo falso se rechaza; los prejuicios se asumen, indiscriminadamente, como lo más auténtico. Pero, sobre todo, lo que hace que el hombre juicioso rechace el prejuicio es la esclavitud e infelicidad que conllevan. Elimino el prejuicio porque deseo ser libre. Los burgueses dicen ser muy celosos de su libertad, cuando de hecho viven en la esclavitud. Pero también ellos, con todas sus medidas de protección ante la irrupción del otro inquietante, pueden verse sumidos en la desesperación.

Los que en el cultivo de la hipocresía han conseguido esa *virtud* que los protege ante la intrusión de los otros están tan lejos de sí mismos que muy difícilmente encontrarán redención alguna. Vivir toda la inquietud que provoca el otro inquietante es un buen sistema para emprender una vida juiciosa. Mirarnos en el espejo del otro inquietante es el mejor camino de conocerse a sí mismo; es el mejor camino el encuentro del curso de la vida. Porque podemos estar seguros de que lo que el otro ve es lo que no queremos ver nosotros mismos. Esta afirmación está muy lejos de creer todo lo que los otros nos comunican de nosotros mismos, y mucho más lejos de seguir sus consejos. El otro es un *espejo* de mí mismo y los espejos no hablan. La experiencia del otro inquietante puede sumirnos en el prejuicio de que, porque precisamente lo es, debo someterme a su dirección. Si los dioses son inquietantes, me someto a sus sacerdotes; es la tentación que deben superar los hijos de esta tierra ante los sabios que la habitan. Sólo la ingenuidad de la conciencia ingenua puede hacerlo caer en este terrible malentendido. El *malentendido* no es otro que prejuzgar que existen sabios que lo son tanto, que nos conocen mejor que nosotros mismos. Ésa es la esencia del prejuicio. Resulta sublime, pintoresco, asombroso, ridículo, según se quiera calificar, ver cómo un ser humano se somete a la dirección de otro de esa forma tan natural como estamos habituados a observarlo. Ya veremos que los psicoterapeutas están prestos a colaborar en estas situaciones. Estamos tan sumidos en el prejuicio que encontramos lo más normal del mundo el que alguien nos diga lo que tenemos que hacer en asuntos que afectan a nuestra libertad y felicidad. Muchos son los prejuicios, los malentendidos, que se dan cita en esta asombrosa y cotidiana farsa, pero seguramente todos juntos no serían suficientes, si cada uno de nosotros no experimentásemos una gran responsabilidad a la hora de ser los únicos protagonistas del curso de la vida. Es ese miedo a la libertad que muchos consideran algo social y que, en nuestro caso, es estrictamente personal. Porque tengo miedo de hacerme responsable de mi vida, delego su dirección en otros que considero más responsables. Hoy recuerdo con divertida nostalgia aquellos tiempos en que nuestros directores espirituales se sentaban en una mesa y nos explicaban, seriamente, lo que debíamos hacer. La idea de que alguien me diga lo que tengo que hacer me parece ahora la más divertida genialidad que a nadie se le pudo ocurrir. Si nos fijamos, los expertos directores de almas diseñan planes de vida que son iguales para todos sus seguidores. En realidad no pueden actuar de otra manera, porque el prejuicio desconoce aquello que sojuzga. En algunos grupos estos planes de vida figuran regulados en sus estatutos hasta en sus más mínimos detalles. Está claro que el camino que conduce a la esclavitud y a la alienación puede tener un recorrido muy largo.

La distinción que hemos hecho entre el otro inmanente y el otro inquietante, que tan clara aparece de principio, no lo es seguramente tanto, porque lo que nos jugamos ante el otro inquietante, como hemos podido ver, no es otra cosa que el diálogo tortuoso e inauténtico que mantenemos con el inmanente. En

términos tradicionales, nuestro diálogo con el inmanente pertenecería al mundo imaginario. Es en la soledad de nuestro cuarto donde nos imaginamos lo que le diríamos al otro una vez que se presente. Pero la prueba de fuego, qué duda cabe, tiene lugar en el momento que él está allí presente. Entonces sucede que no puedo prever sus respuestas ni sus observaciones. El otro inquietante pertenece al mundo de la percepción y puede aportarme toda suerte de informaciones imprevistas. Es un objeto que pertenece a la naturaleza, pero que también, como yo mismo, la observa. El otro inmanente tiene la entidad que yo le estoy dando en cada momento, que es lo que solemos atribuir al mundo imaginario. Decir que el inmanente es un resto de trascendente supone seguir en el prejuicio de considerar el mundo imaginario como resto del mundo real. En el análisis que hemos hecho del otro inmanente, éste se manifiesta como lo interpersonal mismo del curso de la vida, con sus dimensiones subjetiva y objetiva. El otro trascendente es, si queremos, la ocasión de poner a prueba la autenticidad de estas constituciones. Pero no es una prueba de realidad ingenua, sino una prueba de evidencia fenomenológica que propicia modificar el equilibrio existente entre juicio y prejuicio en el curso de la vida.

La persona juiciosa está en el *uso de la palabra*. El otro inquietante nos deja mudos. Los burgueses tienen la virtud de la hipocresía, que los lleva a decir la palabra adecuada en cada situación sin que se desvele para nada su intimidad. Pero si afrontamos la verdadera inquietud que nos provoca el otro, lo que podemos observar es que su palabra es más poderosa que la mía. Su palabra tiene un poder mayor, porque puede verbalizar, constituir, partes del curso de mi vida que yo trato de ocultar. Por eso ante esta inquietud manifiesto un discurso que pretende alejar al otro de lo que, verdaderamente, me inquieta. Trato de engañarlo, pero él está ahí, ojo avizor, para descubrir y ponerle nombre a todo aquello que trato de ocultar. Si lo consigo, todo estará perdido. Porque una vez que las cosas se hicieron públicas ya no pueden ser ignoradas por más tiempo. Por eso en mi relación con él trato de que no encuentre la palabra justa que me suma en la desesperación. Nada de esto ocurriría si yo estuviera en el uso de la palabra, no para ocultar con mi palabrería precisa, sino para presentarme a él tal cual soy. Yo me adelanto a verbalizar todo aquello que me inquietaría que él pudiera descubrir. Sus observaciones dejarán de tener riesgo para mí, y a lo más pueden servir de acicate para que yo pueda encontrar las palabras más justas que mejor me describan. Los burgueses estarán horrorizados de lo que estoy diciendo, pues no conciben que pueda lucharse contra el temor hundiéndose en lo temeroso. Seguramente, han llegado tan lejos en su virtud de la hipocresía, que ya el retorno es imposible.

Estoy ante el otro en el uso de la palabra cuando en cada situación que él me plantea encuentro la palabra justa que mejor expresa cómo vivo yo, realmente, la situación. Antes de que me descubran, me descubro yo mismo con toda exacti-

tud, porque soy el que mejor me conozco. En cada situación de la vida siempre existen esas palabras que mejor expresan lo que estamos viviendo. Decirlas supone tomar el protagonismo de la situación en vez de sumirse en los prejuicios. A los prejuicios que nos dejan sin habla oponemos el juicio exacto. Los prejuicios nos dejan sin habla, porque le hemos dado al otro unilateralmente el uso de la palabra.

EL LENGUAJE Y LA COMUNICACIÓN

Hasta épocas relativamente recientes no se ha asumido que el lenguaje es una de las características más definitorias del ser humano. Esto ha ocurrido así porque toda reflexión antropológica se hacía gravitar sobre su pensamiento o razón, de la que el habla se consideraba su expresión secundaria. En la actualidad, por el contrario, todos estamos de acuerdo en que el lenguaje viene a configurar no sólo los temas antropológicos, sino cualquier otra forma de conocimiento, que sin él dejaría de existir. Pero el lenguaje no es ya sólo un medio de comunicación, sino que impone por él mismo sus condiciones. Cuando ahora nosotros venimos a centrarnos en el tema del lenguaje podemos decir que ya sabemos mucho sobre él, hemos hablado de interpersonalidad y de mundo objetivo en los que el lenguaje es constitutivo y constituyente, pero también, como hemos visto, esa subjetividad que se resiente está íntimamente implicada en estas constituciones. El problema que se nos plantea ahora es el de saber a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de lenguaje. Lo primero que debemos tener claro es que no nos estamos refiriendo a cosa alguna, que como tal realidad independiente, pueda ser estudiada. Eso pertenece al mundo de realidades de la conciencia ingenua. Lo mismo que iluminamos el cuerpo objetivo partiendo de la corporalidad, debemos iluminar ese lenguaje de que se ocupan los lingüistas a partir del habla o comunicación.

La actitud más extendida entre nuestros hombres de ciencia es la de profundizar más y más en su objeto de investigación con la finalidad de captar su esencia. Esta actitud sería correcta, y la mayoría ven otra posible, si las ciencias aportasen conocimientos ciertos, sin prejuicios, de sus objetos de conocimiento. Pero las cosas no suceden así. El planteamiento de esta obra no es profundizar en la psicología empírica con la finalidad de captar lo más esencial humano, sino de ir a lo más esencialmente humano, que es el curso de la vida, para transmitir este sentido de las ciencias concretas. No pretendamos, como Husserl (1913), dar un fundamento científico a las ciencias, sino trasmitirles el legado evidente del curso de la vida, puesto que no pueden ser ajenas a él. Es conveniente insistir en esto, porque no han sido pocos los fenomenólogos que han tomado el lenguaje real como directiva de sus investigaciones del curso de la vida, lo que los ha llevado a perderse en innúmeras y fantasiosas especulaciones filológicas con la finalidad de resolver sus puntos más oscuros. Erraron su camino, al no darse cuenta

de que si para resolver los problemas fundamentales de una disciplina es preciso recurrir a otra ciencia, es porque esa disciplina no existe. Heidegger (1927) fue, sin duda, el que más se perdió en este laberinto que no conduce a ninguna parte. No debemos mendigar a los filólogos, lo mismo que no debemos mendigar a los psicólogos empíricos para resolver problemas fundamentales.

Pero si no nos referimos al lenguaje de que se ocupan los lingüistas, conviene que, sin preguntárselo a nadie, podamos señalar a qué nos estamos refiriendo. El curso de la vida *habla* pero desconoce el lenguaje. Nos comunicamos con los otros perfectamente, pero ignoramos la extrema complejidad de la lengua. Es lo mismo que ocurre con el cuerpo; vivimos la corporalidad perfectamente sin tener conocimiento alguno de cómo funciona nuestro cuerpo. La palabra es el hecho mismo de la comunicación. En el curso de la vida yo sé que existe la palabra porque, ubicado en la naturaleza, puedo mediante ella comunicarme con el otro. Para el curso de la vida, que hace uso de la palabra, existe el habla pero no el lenguaje. Sabemos que hablamos, pero ignoramos cómo. Cuando me dirijo a un auditorio estoy comunicándole mis pensamientos, pero no soy consciente de mis palabras. Es más, basta que dirija mi atención a ellas para que mi discurso se torne titubeante. Sabemos que nos comunicamos pero no estamos al tanto de cómo lo hacemos. Lo mismo que dirigimos la atención a nuestro cuerpo, siempre trascendido, cuando experimenta dolor o tropiezo, también nos hacemos conscientes de las palabras si experimentamos dificultades. Ante el otro inquietante mido tanto mis palabras, que tropiezo en ellas, de forma que puedo quedar sin habla. Si queremos captar lo más esencial del lenguaje, debemos centrarnos, como venimos haciéndolo, en el hecho mismo de la comunicación. Alguien que soy yo mismo se pone en *contacto* con el otro mediante la palabra. Esto significa que yo puedo hacerme presente en él sin abandonar el lugar que ocupo en la naturaleza. Pero también ese otro a quien me dirijo puede hacérseme presente sin abandonar su lugar. Si no nos desplazamos, junto a la percepción que tengo del otro, que ubica perfectamente nuestros cuerpos, es que tengo otra fuente de información sobre él. Es también una información perceptiva, porque lo oigo con mis oídos; pero de lo que me informa es de lo que él percibe. Con mis sentidos percibo el mundo y el otro, pero también con mis sentidos, mediante el habla, soy capaz de conocer cómo el otro percibe lo mismo que yo percibo.

Una *comunicación verbal* es un cambio de impresiones en la que está en juego cómo cada uno de los interlocutores percibe el mundo; un mundo en el que ambos están incluidos y forman parte de él. Este intercambio, si verdaderamente se vive como tal, no puede dejar fríos a los interlocutores. Ese otro se transforma en inquietante desde el momento que observa lo mismo que yo no observo, o que amenaza con observar lo que yo quiero que permanezca oculto. En estas circunstancias se produce un enfrentamiento que, como los burgueses, solemos solucionar con la virtud de la hipocresía. Pero el enfrentamiento existe, por eso

si adopto la actitud juiciosa de defender mi curso de la vida, pronto se producirá una situación en la que es mi palabra contra la suya. Si mi interlocutor es constituido como un sabio de esta tierra, no cabe duda de que debo estar atento a sus palabras, que son otros tantos juicios sobre el curso de la vida. Cualquier ironía, no digamos un insulto, puede arrojarme en el desprecio de mí mismo. Si no estoy en el uso de la palabra, como hemos descrito, es muy posible que la única salida que tenga sea la agresión física. Es la razón de la fuerza. Pero la palabra pronunciada queda aquí para siempre aunque exterminemos a su voceador. Esto sucede así porque yo considero que habla palabras de verdad, que ya nadie puede ocultar. La actitud más razonable es la de debatir, con la intención de convencerlo, de mis creencias. Pero esta vía la tomo sólo si el otro es inquietante. Si no lo es, para mí sus palabras no valen nada. El *debate* no es un recurso dialéctico como piensan los filósofos desde la antigüedad. En ese caso los más avezados en la dialéctica nos vencerían siempre, pero nosotros no estamos dispuestos a transigir en puntos esenciales del curso de la vida. En cualquier caso, no hay nada de lo que tengan que convencernos los sabios o menos sabios. La única evidencia que admito es que, como hemos dicho, me cojan de la mano y me lleven allí donde ésta se manifiesta. En general estamos tan cargados de prejuicios, que no existe en ningún lugar ninguna evidencia que pueda derrocarlos. Las evidencias existen pero nosotros estamos ciegos para ellas. Ésta es la razón de que del debate no se saque conclusión alguna. Nuestros políticos son buen ejemplo de ello.

La comunicación verbal es una *comunicación de experiencias*. Ocurre que yo tengo mis experiencias pero, al mismo tiempo, estoy al tanto de las experiencias de otros. En esto consiste la esencia del lenguaje. El propósito fenomenológico consiste en ser, juiciosamente, consecuente con mi propia experiencia, al mismo tiempo que suspendo la verdad de la experiencia del otro. Esto último es lo que venimos llamando prejuicio. De mi experiencia conozco el «ahí»; la experiencia del otro debe ser puesta entre paréntesis hasta que su «ahí» me sea mostrado. Pero estamos acostumbrados a tomar la experiencia de otro como verdadera sólo por el hecho de habernos sido comunicada. En esto consiste la ingenuidad. En ese momento el prejuicio hace carne de nosotros, y nuestras propias experiencias estarán dominadas por él. Si, en realidad, sólo podemos hablar de experiencia para referirnos a aquella que yo mismo tengo, la pregunta que debemos hacernos es la de cómo es posible que asuma con tanta facilidad la experiencia de otro. Esto es así porque el otro habla mi lengua y habla de mi mundo. El origen del malentendido se da cuando yo lo percibo, según mis prejuicios, a él como a sabio y a mí como ignorante. Padre e hijo serían también buenas maneras de expresar estas relaciones de dominador dominado, que no suelen ser la consecuencia de violencia alguna sino fruto de un malentendido. El malentendido proviene de que nos consideramos ignorantes o niños, porque ya lo fuimos en el curso de la vida. Lo que desconocemos son las consecuencias funestas del malentendido.

De lo que me pongo al tanto en la comunicación es de la existencia del *mundo objetivo*. De aquello de lo que el otro y yo estamos al tanto, es de algo que es percibido igualmente por ambos. Esto es el concepto mismo de objetividad. Por eso resulta correcto afirmar que el lenguaje es constitutivo y, a su vez, constituyente del mundo objetivo. El malentendido consiste en limitarse a la comunicación, sin pedirle al sabio o padre pruebas de lo comunicado. Estamos tan acostumbrados a creer en sus palabras, que sustituimos las pruebas por la fe. Pero nuestra creencia en *los sabios*, como es obvio, no se limita a aceptar las excelencias de su persona; es la constitución misma del mundo objetivo la que nos es comunicada. Su palabra constituye mundos, que me comprometen a mí mismo y ponen en entredicho mi capacidad constituyente. El hombre de fe se ve sumido en las tinieblas, porque, creyendo verlo claro todo, es incapaz de dar sentido a su propia existencia, que ya ha sido desplazada por el prejuicio. Estar alienado, fuera de sí mismo, expresa bastante bien su situación.

Pero el lenguaje no se limita a comunicar experiencias de unos y otros. Él mismo, como tal conjunto de afirmaciones, supone una objetividad ya constituida. Los filósofos de todos los tiempos han acentuado que la palabra, el lenguaje, es la sede o, más metafóricamente, la casa del ser. Pero esto no es así sólo porque toda verdad necesite de la palabra para serlo, lo que es evidente, sino, sobre todo, porque la lengua en su conjunto es un conjunto de *afirmaciones* y *negaciones*. Son afirmaciones y negaciones en su sentido cognoscitivo y valorativo las palabras prostituta, santo, científico, delincuente, vicio, virtud, etc. Su significado en cada lengua es una afirmación de objetividad. Por eso si calificamos a alguien de prostituta, se siente ofendido, y si lo calificamos de santo, se siente halagado. La palabra misma ubica a quien la recibe y éste se resiente de la ubicación recibida. La referencia objetiva de la palabra puede cambiar, pero tiene la que tiene en el momento de ser empleada. Esto quiere decir que la palabra misma es un entrecruce de prejuicios, del que no nos liberamos ni en nuestro trato con el otro inmanente. Por el hecho mismo de hablar estamos en el prejuicio, aunque no tengamos interlocutores. Lo mismo que solemos decir que la ciencia es lo que esté en los libros, también podemos decir, con mucha más razón, que la objetividad es lo que está en la palabra. También la ciencia está en la palabra.

Cada palabra conlleva todo un conjunto de juicios realizados por otros que, al imponérsenos, funciona como prejuicios. Esto ya sería suficiente para ver en la palabra nuestro mayor enemigo para llevar una vida juiciosa. Pero además en cada lengua existen una serie de frases hechas aceptadas por la mayoría, de las que difícilmente podemos liberarnos en el curso de la vida. Son esos prejuicios que funcionan en la forma de «una mujer que se precie de sí misma...», «un hombre con dignidad...», «lo importante es...», etc. Son esas *habladurías* que nos están dictando lo que somos y debemos ser, y a las que resulta difícil sustraerse.

Si la comunicación, el lenguaje, propicia la interpersonalidad y el mundo objetivo, y con ello la posibilidad del conocimiento del algo cierto, al mismo tiempo viene cargada de tal cúmulo de juicios inverificados que compromete seriamente aquello mismo que propicia. El problema que se nos plantea en el curso de la vida es el de si, en estas circunstancias, podemos tener alguna esperanza de llegar a conocer algo, que en nuestro caso significa conocer algo del curso de la vida mismo. La tarea se reduce a *creer o no creer*. Si creo en lo que dicen los otros, me sumo en la esclavitud. Si no creo, encontraré tales dificultades en salir del prejuicio mismo que significa la lengua que mi trabajo será vano. Es cierto que adoptando el propósito de una vida juiciosa, que me remita a mis propias experiencias, siempre tendré que acudir a la palabra para que estas experiencias lleguen a tener lugar. La palabra da vida misma a la experiencia, en la medida que hace de ella un acto interpersonal. Por eso cuando observo a una prostituta, tengo que saber que estoy observando, precisamente, a una prostituta para que el conocimiento tenga lugar. En estas circunstancias puedo, como los burgueses, alejarme o usar de ella como se corresponde con lo, realmente, percibido, pero también puedo, sin prejuicios, dejar que ella se manifieste más y más a sí misma, de forma que la palabra prostituta quede cargada de las experiencias que yo he hecho con ella. Esta utilización de la misma palabra resulta ahora más juiciosa al ser la referencia de mis experiencias propias.

La palabra pone eso mismo que tendríamos que experimentar cuando la experiencia aún no ha tenido lugar. Lo que ocurre es que en el curso de la vida nosotros recurrimos a la palabra para poner aquello que deberíamos desvelar. Esa titulación suele ser tan radical que termina por impedirnos toda experiencia juiciosa. Cuando un desconocido nos es presentado su nombre queda unido a él. Si este desconocido va deviniendo amigo, nosotros vamos poniendo en ese mismo nombre todas las experiencias que hemos ido haciendo en nuestra convivencia con él. Al final ese nombre, que en un principio pudo resultarnos pintoresco, al asumir todas esas experiencias vividas, termina por desaparecer ahogado en éstas. La palabra pone, en un principio, el ser juzgado, para después desaparecer en la experiencia auténtica. Para la conciencia ingenua esto resulta lógico si tenemos en cuenta que cada vez conocemos mejor a esa persona. Esto podría ser aceptable, pero ella olvida lo más importante, que es el hecho de que en el curso de la vida siempre lo conocemos todo, incluso antes de conocerlo. Esto sucede así porque el lenguaje, la interpersonalidad, siempre propone lo que falta. El curso de la vida tiene terror al vacío; siempre lo sabe todo, y si no lo sabe allí está el lenguaje para llenarlo. Pero con lo que llenamos es con los prejuicios, de forma que si eliminamos esas pocas cosas que juiciosamente conocemos, todo el resto lo sabemos por los prejuicios.

El lenguaje, juicios y prejuicios, es constitutivo y constituyente del mundo objetivo. Pero también lo es de esa subjetividad o, por lo menos, está seriamente comprometido con ella. Porque la *subjetividad* y sus propósitos sólo tienen

sentido en función de la objetividad. Esto significa que todo *cambio* en la objetividad se corresponde con un cambio paralelo de la subjetividad. Pero la única posibilidad de cambio está en la forma cambiante en la que nos adherimos a juicios y prejuicios. Liberarnos de los prejuicios supone sustituir lo sabido por lo experimentado. Cada experiencia juiciosa desbanca su correspondiente prejuicio. En este mismo acto ha tenido lugar un cambio de objetividad y subjetividad; un cambio análogo al que hemos relatado que acontece a la atribución prejuizada o juiciosa que hacemos del significado de la palabra. Una vez que la experiencia juiciosa sustituyó a la prejuizada, nuestra misma subjetividad cambia a adaptarse a esas nuevas circunstancias.

Por eso en mi diálogo con el otro inquietante lo que está en juego es determinar quién se alza con la capacidad constituyente. Pero no se trata de una lucha por el poder entendida en el sentido habitual de estos términos. Mi intención no es tanto someter al otro, como liberarme de su influencia esclavizante. De lo que pretendo liberarme es del lugar donde, prejuizadamente, él me ubica en el mundo. Soy yo, el que haciendo uso de la palabra, debo hacerme mi propio lugar en la mundaneidad. Este estar en el *uso de la palabra* manifiesta el propósito juicioso de que ellas asuman el sentido de lo por mí experimentado. No corremos el riesgo de que, como los locos, nadie entienda de lo que hablamos, puesto que al decidirnos a hablar de otra cosa no nos vemos sumidos en el solipsismo. La palabra juiciosa siempre tiene un «allí» donde señalar, y ya hemos visto que por esa referencia cierta es por lo que sabemos que la interpersonalidad es, verdaderamente, interpersonal. Pero la palabra juiciosa no siempre es recibida con alborozo por el otro. Lo habitual es que la escuche con escepticismo y en no pocos casos, cuando es revolucionaria, desate todas sus iras. Ciego de ira el otro inquietante no querrá mirar a ningún «ahí», por evidente que éste pueda estar. En su malentendido puede creerse herido de muerte y propiciar la destrucción del hombre juicioso. Ésta es una historia que conocemos muy bien. Por eso el hombre juicioso, que verdaderamente lo es, será consciente del poder inmenso de su palabra, y hará uso de ella cuando esté convencido de que propiciará su liberación y no lo contrario. Lo que le ocurrirá con más frecuencia es que los otros, inquietantes o no, desaparecerán de su presencia para no contemplar el «ahí» que sus palabras señalan.

Los creyentes suelen ser especialmente temerosos ante la palabra del otro. Como sólo desean permanecer en sus *prejuicios*, se hacen sordos ante sus palabras y repudian sus escritos. No están equivocados, porque esas mismas palabras que los sumieron en la esclavitud, pueden llevarlos a la liberación de todos los prejuicios. Las palabras hablan del mundo; si queremos que éste siga siendo igual, debemos ignorar la buena nueva. Para convencerse de la estabilidad de su mundo, los creyentes recitan una y otra vez jaculatorias y ritualizan su existencia. Con esta forma de actuar nos están mostrando, con toda precisión, cuál

es el verdadero camino, para ellos pecaminoso, que conduce a la liberación. Los prejuicios son, por definición, lo sabido. Por eso las habladurías repiten siempre las mismas frases. La palabra juiciosa resulta original, porque habla de lo nuevo que sólo tiene sentido en función del hablante. El prejuicio está tan alejado de la experiencia que se solaza en lo único que puede hacer, que es en la repetición monótona de lo mismo. La palabra juiciosa siempre descubre algún aspecto descuidado de la experiencia.

Es posible que no pocos de los lectores que siguen esta obra estén un tanto sorprendidos de la forma en que abordamos el tema del lenguaje, no tanto porque no encuentren razonable la exposición, o puede que no, sino por la poca relación que muestra con los dichos de otros autores. Los lingüistas, los psicólogos, incluso los filósofos, como puede verse en el manual de Muñiz (1989), parecen desenvolverse en otras coordenadas. La diferencia radical de nuestro planteamiento es que nos limitamos a describir lo que acontece en el curso de la vida, poniendo entre paréntesis todo lo que sabemos por los lingüistas y los psicólogos. También tratamos de ignorar lo que sabemos por los filósofos, con los que, en principio, parecería que nos encontramos más próximos. El lenguaje siempre se ha conceptualizado por los filósofos como relacionado con el pensamiento, que, a su vez, lo está con la realidad. Es cierto que si parten del presupuesto de que el hombre se encuentra inmerso en un mundo material, que cuenta con una razón que puede conocerlo y un lenguaje que puede expresarlo, la supuesta realidad se va reflejando en espejos sucesivos. En el pensamiento aristotélico la razón capta la sustancia que transformada en concepto objetivo encuentra en la forma gramatical su expresión. Resulta evidente que sustancia, concepto y expresión forman una unidad indisoluble.

Pero para que este juego de espejos funcione es preciso que, además de una adecuación de la mente al objeto, la representación verbal, que no otra cosa puede ser el lenguaje, contenga lo representado. Así se viene a concebir el lenguaje como un *sistema representativo*, cuyas relaciones con la realidad resultan oscuras. Esta «función» representativa tiene que serlo de la realidad, por lo que más pronto o más tarde tiende a desplazarse al pensamiento razón. Por eso las antiguas disquisiciones sobre la razón terminan por serlo del lenguaje. Para Wittgenstein (1922) en un principio, con un planteamiento positivista, el lenguaje sigue cumpliendo su función de espejo de la realidad, para terminar por considerarlo, más en su función pragmática, como un instrumento para realizar la vida según unas ciertas reglas de juego. Pero lo que yo quiero acentuar aquí es que existe casi unanimidad en aceptar que el lenguaje es un sistema representativo de comunicación por signos. Pues bien, estos *signos lingüísticos* son algo que el ser humano tiene, en forma de cosas, para relacionarse con lo real. En nuestro análisis del curso de la vida por ella no circulan signos a formas de simulacros que aluden a realidades trascendentes. Este prejuicio, lo mismo que la consi-

deración de la verdad como adecuación del pensamiento a la cosa, sólo tiene sentido si creemos, ya desde el principio, vivir en un mundo material y real que nos trasciende, que es precisamente el prejuicio por antonomasia que nosotros hemos puesto entre paréntesis, con la finalidad de entender y captar mejor el curso de la vida.

Cuando se concibe el lenguaje como función especular, este sólo puede ser embajador de una *realidad neutral*, que es como habitualmente se conceptúa el lenguaje. El lenguaje es sólo un medio de comunicación y, por lo tanto, de representación, pero neutral en cuanto trasmisor de formas de vida. Es decir que el lenguaje por sí mismo no nos informa de nada, sino que es un medio para que podamos informarnos de las cosas. Esta asepsia del lenguaje contradice en lo esencial lo que nosotros hemos afirmado de juicios y prejuicios. Porque el lenguaje, evidentemente, se nos ha presentado como una comunidad de saberes, muchos de los cuales, la gran mayoría, conozco por los demás en forma de prejuicios, y otros, los menos, se fundamentan en mi propia experiencia juiciosa. Lo cierto es que en el uso de la palabra misma el lenguaje se encuentra ya condicionado por los prejuicios que, en este caso, no son otros que su conceptualización como sistema representativo. Sería quizá más claro hablar de *comunicación*, que incide en lo esencial de aquello que venimos atribuyendo al lenguaje. También resulta esclarecedor titular esta comunicación de habla, porque hablar es lo que hacemos en el curso de la vida.

Algo que también se nos ha hecho evidente en nuestro análisis es que el habla no alude a conceptos o realidades sino a mostrar evidencias. Si el habla alude, como suele defenderse, a conceptos, es porque se muestra *trasmisora de prejuicios*. Si alguien me trasmite conceptos o yo mismo los transmito, esto supone que son verdaderos en sí mismos, sin que su usuario tenga que hacer experiencia personal alguna. Éste es el prejuicio. Los prejuicios no piden razones; en nuestro caso, señalamiento. Como estamos acostumbrados a asumir la existencia de un lenguaje, que cumple asépticamente su función especular, es por lo que no estamos acostumbrados a pedir razones. El malentendido de la conceptualización del lenguaje crea un sinfín de malentendidos. La verbalización juiciosa que cuenta con un «ahí» que señalar no nos está transmitiendo un concepto, sino señalando un lugar donde algo se muestra. El habla juiciosa es una llamada para que el otro observe lo que yo he observado. La voz del prejuicio no tiene lugar donde señalar, aunque configure un mundo como si esos lugares existieran. Pero ambas formas de comunicación no pueden prescindir del mundo, del mundo objetivo, que ha sido constituido para que yo realice mi vida con el otro.

Un tema tradicional de discusión es la posibilidad de la *traducción* que siempre resulta conflictiva para todas las teorías del lenguaje. Es posible traducir sólo cuando es posible señalar lo mismo. La traducción es perfecta cuando uno vive

en el mismo mundo en que habla sus lenguas. Pero, como ocurre a menudo, cada lengua alude a una diversa interpersonalidad o diálogo interpersonal. La traducción entonces será exitosa, si cumple adecuadamente la función de señalamiento en la nueva lengua. Como, de hecho, la traducción existe, debemos suponer que el curso de la vida está tan señalizado en sí mismo, que no encuentra dificultades en admitir nuevas señales que configuren una forma coherente de vida. Los prejuicios de una comunidad de hablantes pueden ser tan distantes que, en su caso, la comunicación se torna ya imposible. Pero como el curso de la vida es un denso entramado de prejuicios, lo habitual es que no tengamos grandes dificultades para asumir otros nuevos.

Está claro que el curso de la vida sabe más de comunicación que de signos lingüísticos. En realidad de estos no sabe nada, si no es porque se haya tomado el trabajo de aprenderlos. Nos comunicamos de otras muchas formas además del habla. La *sonrisa* del conocido o del desconocido me informa con bastante exactitud de su disposición hacia mí. Ella significa que puedo aproximarme y él estará gozoso de comunicarse conmigo. Se trata de una invitación a la comunicación, en la que, seguramente, habrá más de amor que de guerra. Por eso vivimos esa situación de tensa perplejidad, cuando miramos o nos miran sin que podamos desentrañar en lo más mínimo la actitud del otro hacia nosotros.

La llamada psicología de la expresión pone en relación las manifestaciones externas con las temáticas psicológicas internas del sujeto. La psicología, en sus intentos de objetividad, trató de controlar estas supuestas expresiones como si de un riguroso lenguaje se tratase. Hoy los psicólogos parecen menos interesados en estos temas, seguramente como consecuencia de lo poco que averiguaron con sus presupuestos. En el curso de la vida yo percibo a los otros en función de mis propósitos, y es respecto de estos que la comunicación adquiere sentido. Una sonrisa puede ser recibida como una gozosa señal de que puedo aproximarme al amado, pero también puede ser recibida con rechazo o, incluso, temor si no deseo la aproximación. El que me sonrío me está diciendo: «ven, aproxímate, te estoy esperando». Lo que experimento no tiene que ver con esa mueca, sino con el impacto de la proposición en el curso de la vida. La misma forma en que los demás visten ya me está comunicando cómo está allí implicado el curso de la vida. Por eso me fijo en las personas y, tras una rápida observación, puedo decir que me caen bien o mal. Cualquier gesto puede tener el mismo efecto. Si queremos saber de estas expresiones sólo podemos preguntarnos a nosotros mismos. Quiere decir que lo que para los psicólogos es la manifestación de la psicología de otro, para nosotros lo es del curso de la vida mismo. Porque la comunicación, en general, es una puesta en evidencia del curso de la vida.

Se ha repetido que hablar, lo mismo que escuchar o leer, es hacer una interpretación, por lo que el interés por el lenguaje se hizo inseparable de esta hermenéutica. Como ya hemos visto el que habla —la conciencia fenomenológica— no

está interpretando el mundo como si de un texto se tratase. A mi modo de ver, distinguir entre precepción originaria y su interpretación es un lugar común de los hombres de ciencia, que consideran que los hechos sobre los que se monta su ciencia es preciso interpretarlos según modelos determinados. Los psicólogos empíricos, especialmente los académicos, se explayan sobre los diversos modelos interpretativos en los estudios de la conducta, estando convencidos que así fundamentan la rigurosidad de su pretendida ciencia. Los más ingenuos no dudan en proponer unos modelos integradores en el que están representados los rasgos más importantes de los diversos modelos, ignorando que los prejuicios tienen orígenes diversos que hacen imposible su coexistencia. Los mismos fenomenólogos, en su gran mayoría, no han dudado de hacer la distinción entre lo que originariamente vive la conciencia y su interpretación, su traducción verbal, inquiriendo lo que se oculta tras ella. Esta distinción sólo es posible hacerla para la conciencia ingenua, porque tras la reducción fenomenológica sólo quedan fenómenos; no se trata de cosas o datos, que tengo que organizar como el hombre de ciencia para poder manejarlos. Sólo si el juicio de realidad no ha sucumbido a la reducción, como debía haberlo hecho, es posible seguir haciendo la distinción entre lo ofrecido y su interpretación. Desde el momento que percibo algo que percibe el otro, como hemos visto, allí está la comunicación: ese lenguaje, en sentido amplio, del que hablamos, que no tiene que ser siempre con palabras. Poner al otro en nuestras constituciones, vivir en la interpersonalidad, no supone hacer una interpretación sobre algo, sino hacerlo interpersonal. Esta dimensión interpersonal es el resultado indiferenciado de juicios y prejuicios. Los dioses, como los hombres, crean el mundo con la palabra. Antes de ello no había nada, por mucho que parezca evidente que existen experiencias ajenas a la palabra. Esto es cierto si entendemos como lenguaje sólo lo que estudian los lingüistas, lo que supone una ingenuidad. Repetimos que para el fenomenólogo sólo existe la comunicación y no es posible tener ninguna experiencia fenomenológica en la que ésta se encuentre ausente.

La percepción del otro, hablando o sin hablar, es, obviamente, algo en que la comunicación está siempre presente. Lo conozco por su manera de presentarse, por sus movimientos, por sus expresiones, por sus actitudes y también por lo que dice. Parecería que en este caso todas estas manifestaciones del otro precisasen de una interpretación para llegar a conocer su subjetividad o su conducta. Lo cierto es que yo constituyo al otro, según lo hemos visto, no como algo ajeno a mí, sino como alguien que ejerce un papel fundamental en el curso de la vida. Son los psicólogos empíricos, con sus prejuicios, los que interpretan las manifestaciones de ese otro como medio de conocer su subjetividad o su conducta. Para la conciencia fenomenológica, juiciosamente, el sentido que tiene ese otro viene dado por la incidencia que tiene en mi vida. Eso es algo que puedo captar de inmediato, y de hecho lo captó, tras una rápida mirada, pero también tras su concienzuda observación y diálogo con él. Pero siempre, juiciosa o prejuizada-

mente, lo estoy constituyendo por la incidencia que tiene en mi vida. El gran tema de si me comunico, realmente, con otro ajeno a mí es una cuestión que no cabe en la fenomenología, por lo menos si la planteamos en los términos de la conciencia ingenua. Las obras de la literatura no cesan en afirmar que la verdadera comunicación no existe. Algo análogo dicen los psicólogos. Pero unos y otros, y todos, siguen considerando que la comunicación real entre los seres humanos es algo deseable, de forma que cada uno esté en condiciones de comprender a otro y sus necesidades.

La conciencia fenomenológica, a la que se acusa repetidamente de solipsista, plantea el tema de la comunicación en una nueva dimensión, porque toma la vida juiciosa como su fundamento. La conciencia ingenua sólo puede entender la comunicación en el prejuicio, que es lo que todos dicen dar por sabido, olvidando que el prejuicio no es que la aleje de los demás, sino que, lo que es más importante, la aleja de sí misma. Para los que viven en el prejuicio no existe ninguna subjetividad que pueda comunicarse, porque todo está ya dicho antes de que tenga lugar la comunicación. La conciencia juiciosa, que promueve la racionalidad universal, se comunica con el otro en la realidad, si bien esta realidad es otra, más elevada, que la que la conciencia ingenua tiene prevista.

LA INCONSCIENCIA

El curso de la vida consiste en protagonizar las relaciones entre los propósitos de una subjetividad y las exigencias de una objetividad. Como ni *subjetividad* ni *objetividad* son cosas o realidades que permanecen en sí mismas, sino que aparecen inscritas en el devenir, ambas son la manifestación de actividades constituyentes. El sentido mismo del curso de la vida reside en dar existencia a algo que soy yo mismo. Estamos acostumbrados a identificar el curso de la vida con la vida de la conciencia, lo que, como hemos visto, puede dar lugar a confusiones. Al ser la conciencia siempre conciencia de algo, nada podría quedar oculto a su actividad constituyente, de forma que lo oculto, por definición, sería lo inexistente. Pero los hechos no acontecen con esa transparencia, si pensamos que sabemos de la conciencia por el curso de la vida, y en él, como hemos visto, no todo lo que conocemos lo conocemos igualmente. Hay, por lo menos, dos tipos de conocimientos que son los prejuizados y los juiciosos. Ambos son dos formas constituyentes de la objetividad, pero, como hemos podido ver, en el primer caso vivimos de la palabra y de la experiencia del otro, sin ningún «ahí» que señalar, y en el segundo contamos nosotros mismos con la evidencia fundante. No cabe duda de que el hombre juicioso es más consciente que el que vive en el prejuicio, estando los dos igualmente inmersos en el curso de la vida.

Estamos utilizando el término *inconsciencia* en el sentido de inautenticidad. La razón de recurrir a él no es otra que la frecuencia con la que los psicólogos

hablan de los procesos o actividades inconscientes o subconscientes, para dar razón de lo vivido en el curso de la vida. Nos ocuparemos de ellos en la segunda parte de esta obra. Ahora lo que yo quiero es afrontar la repetida observación, no sólo de los psicólogos, de que los hijos de esta tierra parecen ignorar el sentido mismo del curso de la vida. Los literatos, por ejemplo, han hecho gravitar la mayoría de sus narraciones en este estar ajeno a lo que de hecho protagonizan los seres humanos. El que suele estar más ajeno de todos suele ser el protagonista. Cuando es engañado por el amado, por ejemplo, suele ser el último que se entera. Las cosas suceden de forma que cada uno de nosotros parecemos saber con bastante exactitud lo que acontece en la vida de los otros, mientras manifestamos una llamativa ceguera para nuestros propios asuntos. Si estuviéramos con ganas de bromas, podríamos decir que la mejor solución para conocernos a nosotros mismos sería preguntarle a los otros. «Dime cómo soy», sería la pregunta adecuada. No son pocos, los más simples, los que repiten esta pregunta en los tonos más diversos, y si se muestran más pretenciosos, correrán de un sabio a otro para que la respuesta tenga mayor calidad. Ni que decir tiene que a pesar de su aparente actitud razonable, sólo encontramos el malentendido que genera malentendidos. Soy yo el que tiene que conocerse a mí mismo, lo que no se alcanza sumiéndose en el prejuicio. Lo cual no quiere decir que cerremos nuestros oídos al otro, sino que tomemos, provisoriamente, sus palabras para ver qué es lo que podemos descubrir en nosotros mismos.

Cuando nos ponemos a desvelar la vida del otro no podemos hacer otra cosa que interpretarla. Una interpretación ingenua, puesto que parte de prejuicio de que el otro está, realmente, allí, compartiendo un mismo mundo conmigo y yo puedo mirar dentro de él para hacer mis averiguaciones. Así interpretan los psicoterapeutas, que en la gran mayoría de los casos son ciegos que dirigen a otros ciegos. La presencia del otro en el curso de la vida, como hemos visto, es una manifestación más del curso de la vida. Si la utilizamos juiciosamente, redundará siempre en conocimiento de nosotros mismos. Puesto que no podemos preguntar a nadie cómo somos, cosa que resulta en sí misma pintoresca, lo que tenemos que procurar es que seamos lo más conscientes posible del curso de la vida.

Digamos, inmediatamente, que la inconsciencia de la vida son los prejuicios. Ortega (1915), en un marco de reflexión diverso, distinguía entre *creencias* e *ideas*, concluyendo en que somos nuestras creencias y tenemos ideas. Las creencias nos tienen a nosotros, mientras que las ideas, como construcciones personales que son, han sido elaboradas por nosotros mismos. Los prejuicios vendrían a ser, como hemos visto, las creencias. Son palabras y experiencias —supuestas— del otro que nosotros asumimos sin crítica alguna. La creencia se impone con fuerza, y mientras más irracional es, ello es una garantía de su permanencia. Si nos fijamos en los disparatados prejuicios de los creyentes, no dejamos de admirarnos.

Nos sorprende su irracionalidad misma y, sobre todo, su falta de fundamento; la ausencia de un «ahí» fundante. De esta irracionalidad se han hecho eco multitud de pensadores, por lo que nosotros podemos ahorrarnos este trabajo. Pero lo que sorprende es que semejantes prejuicios sigan concitando adhesiones ciegas. Generalmente, somos bastante críticos con las creencias de otros, mientras somos absolutamente ciegos para las nuestras. Quiere decir que sólo los prejuicios que mantenemos en activo en el curso de la vida son los que merecen el nombre de prejuicios. Son ellos los que nos sumen en la inconsciencia y son ellos los que tenemos que erradicar con nuestra actitud juiciosa.

El prejuicio nos aleja de nosotros mismos. El curso de la vida es un continuo señalamiento de los lugares donde es posible realizar mis propósitos. El prejuicio no tiene lugar que señalar, sino personas que señalar. Cuando yo no sé dónde está el «ahí» fundante, en mi prejuicio, miro al sabio que puede señalarlo. El «ahí», que pertenece al mundo natural, se ha transformado en otro, que con su palabra lo sustituye. El hombre de prejuicios ha elegido la esclavitud de poner en la palabra del otro la fuente de su vida. Creerá en el otro como cree en sus prejuicios, y en su degradación llegará a aceptar que los mismos sabios de que depende puedan no vivir de acuerdo con su sabiduría. Está convencido de que lo que señalan los sabios existe aunque ellos sean corrompidos. Son esa masa de hijos de esta tierra que están convencidos de que una cosa son las ideas y otra las personas que las representan. En su alienación han terminado por ignorar que los prejuicios remiten necesariamente a la experiencia de otro. Los prejuicios nos alejan de nuestra vida y hacen del curso de la vida algo ajeno. De lo que es inconsciente el hombre de prejuicios es de sí mismo. Al desconocerse lo ignora todo, aunque, por otra parte, siga viviendo. Son sus prejuicios los que protagonizan su vida. Como ciertos místicos, vive fuera de sí mismo.

Los prejuicios son constituyentes de mundos y, a su vez, de los *propósitos* de la subjetividad. Por eso nos proponemos lo que dictan los prejuicios. Queremos ser hombres de honor, en la forma que dictan las habladurías. Como se trata de un honor sin experiencias juiciosas fundantes, se convierte en una cosa que es preciso defender y que está al alcance de todos los ladrones. Porque el prejuicio, como la palabra del otro que es, le hace a él nuestro dueño. Por eso no debe sorprendernos que acuda a él a confesar mis pecados. Él tiene la clave de mi dignidad. También tienen la clave de mi dignidad todos esos conocidos a los que acudo a disculparme, porque un día tuve el valor de comunicarles cómo los veía. La *culpa* es la manifestación misma de haber optado en un momento lúcido por la autenticidad. Allí donde existe culpa, existe un esclavo que lucha por ordenarse al discurso de su amo. Es preciso tener contentos a nuestros sabios, porque somos sus palabras y si los dejamos a ellos, como gritan los creyentes, no sabremos a dónde ir. Sin los prejuicios, sin las palabras de los sabios, el mundo se hunde en el sinsentido. Por eso no es posible renunciar a la inconsciencia

del prejuicio de una vez por todas, sino que es preciso hacerlo poco a poco. Cada nueva experiencia juiciosa desplaza un poco del mundo constituido por el prejuicio.

El otro inquietante es un portador de prejuicios, por eso su presencia me cosifica. Ante el sabio devengo lo que el sabio percibe. La inquietud que experimento no es otra que la duda de si podré ocupar un lugar en su mundo. Él sí que sabe cómo soy yo mismo. Él, aparentemente; pero somos nosotros, con nuestros prejuicios, los que nos alejamos más y más de nosotros mismos. Estar en el *uso de la palabra*, según lo hemos descrito, sería la forma de salir de esta inconsciencia. Cuando estamos en el uso de la palabra, estamos haciendo un acto de fe en nosotros mismos, con la seguridad de que ningún otro podrá llegar más lejos en nuestro conocimiento de lo que ya hemos llegado. La inconsciencia del prejuicio va siendo sustituida por la consciencia juiciosa.

Los prejuicios que nos sumen en la inconsciencia son, paradójicamente, lo que mejor conocemos. Los conocemos tan bien que hemos terminado por ignorarlos al hacerlos carne de nuestra vida. Tanto somos nuestros prejuicios que ellos han dejado de estar presentes como tales habladurías. Esos, a veces, terribles mandamientos de los creyentes han terminado por formar parte de nuestra vida. Pero si en un momento de libertad volvemos los ojos a ellos, podemos comprobar cómo nos siguen condicionando. Su negación nos provoca la misma culpa que experimentamos ante los sabios, que pueden abandonarnos a nuestra suerte si dudamos de sus palabras.

Los prejuicios configuran el curso de nuestra vida. Hacemos cuerpo con las habladurías y ligamos a ellas nuestro destino. Esto quiere decir que si pecamos seremos pecadores; si violamos nuestras promesas seremos perjuros; si realizamos nuestras perversidades, seremos perversos; si nos quitan la honra, estaremos deshonrados; si decimos la verdad, seremos temerarios; si no seguimos a los sabios, seremos ignorantes, etc. El prejuicio que se nos impone tiene previsto, al mismo tiempo, el castigo de su violación. Ésa es la *culpa*; vernos calificados, en este caso descalificados, por el prejuicio. Cuando leemos con admiración las biografías de esos grandes hombres, que juiciosamente libraron a la humanidad de algunos de sus prejuicios, podemos comprobar cómo, al mismo tiempo, eran de pequeños dejándose zarandear por la culpa de sus supuestos ataques al prejuicio. Nietzsche, según nos narra Ross (1989), fue, como él lo califica, un águila angustiada, que pagó con creces la factura de querer volar tan alto. Su vida fue un verdadero infierno con atisbos de paraíso. Para él el músico Wagner cumplió el papel de sabio de esta tierra, debatiéndose muchos años entre prejuicios convencionales y juicios culpables. El resto de los mortales no podemos volar tan alto, pero, en nuestra medida, perdemos también nuestro tiempo, sumidos en la culpa que nos crean los sabios de esta tierra. Atreverse contra el prejuicio crea

culpa, porque seguimos siendo prejuicio. Por eso los militares, como Napoleón, se unen a los reyes a que combaten. La razón no es suficiente cuando el prejuicio se apoderó de nosotros. «Ni sirvas a quien sirvió ni pidas a quien pidió», dice un refrán castellano. Si hemos servido siempre, seremos sirvientes por mucho que nos sonría la fortuna. Cuando seamos señores, tendremos que ver a los sirvientes igual que éramos nosotros antes. Para el que vive en el prejuicio todo sigue siendo igual que siempre. En eso consiste su inconsciencia.

Por eso la liberación de los prejuicios no se consigue en ninguna revolución por violenta que sea. Podemos matar a los dioses y a los sabios, pero su palabra seguirá estando allí siempre presente, con la gran culpa de haber devenido deidades o asesinos. Uno no se libera tomando decisiones en el mundo objetivo, si éste permanece siempre siendo el mismo. La venganza no se hará esperar. Esos homosexuales que, luchando por su dignidad, mostraron abiertamente sus inclinaciones, no siempre se liberaron. Una vez que tomaron la decisión de ir contra los prejuicios, se transformaron en lo que los prejuicios tenían previsto para ellos. El prejuicio les decía que es degradante que un hombre, por ejemplo, opte por actuar como mujer, pues en ese momento habrá perdido toda su dignidad. Esto es lo que sentencia el prejuicio y esto es lo que muchos homosexuales se ven impelidos a hacer. Conciben su liberación actuando como mujeres y utilizando su cuerpo como si el de una mujer se tratase. A veces esto los conduce a una insensibilidad al placer; pero no importa, es preciso estar de acuerdo con el prejuicio. Es lo mismo que hacen cuando protagonizan su vida. Sus bromas e ironías están dirigidas a ellos mismos, para poner en evidencia la paradoja de sus vidas, que teniendo cuerpo de hombre son más mujeres que las mujeres. Como dictaminan los prejuicios, hacen mariconadas. Sin darse cuenta, incluso pensando que adoptan actitudes de autenticidad, se han sumido en aquello que los prejuicios tenían previsto para ellos y se convierten en seres risibles. En su noble lucha por la liberación, no se han dado cuenta del malentendido de que han sido objeto. Lejos de preguntarse a sí mismos cómo se manifiestan, juiciosamente, sus propósitos, han emprendido una loca carrera para configurarse como los prejuicios, la palabra del otro, lo habían previsto. Viven en la inconsciencia, después de una estéril lucha por la liberación.

El inconsciente son los otros. Es el prejuicio, la palabra del otro, el que tiene previsto, inconscientemente, el curso de mi vida; incluso cuando emprendo la lucha por la *liberación*. Ellos nos conducen a lo no deseado, con el triste convencimiento de que es lo que queremos. Los otros inventaron el pecado y también inventaron su castigo; más allá de ello lo desconocemos todo, hasta que una experiencia juiciosa no venga a poner orden en el caos. Hemos repetido que al prejuicio no se lo puede combatir directamente; es preciso que exista una experiencia juiciosa que nos haga ver su sinsentido. Pero la dificultad reside en que, sumidos en el prejuicio, no existe experiencia juiciosa posible. Esto es lo que

solemos vivir en el curso de la vida; estamos sometidos, pero no podemos imaginarnos cuál es la vía de la liberación. Sin apoyo de experiencia juiciosa alguna, debemos emprender la lucha desigual de romper con la esclavitud y realizar nuestros propósitos del momento. La culpa nos llevará a situarnos en el lugar que nos ponen los otros. Abandonados a la palabra del otro, ya hemos ocupado, por lo menos, el lugar que la objetividad tiene previsto para nosotros. Una vez allí, es el momento de esperar la experiencia juiciosa. Una vez que el homosexual se decide a serlo abierta y estereotipadamente; puesto que su única referencia es lo que otros dicen que es, está en condiciones de, sin prejuicios, observar juiciosamente cómo son sus relaciones amorosas. Cuando estaba reprimido no podía hacerlo, porque de la homosexualidad sólo hablaban otros. Cuando se libera, la única referencia, inconscientemente, son estas mismas palabras, por lo que, a falta de otro camino, deberá seguir la ruta prevista para él. Pues bien, ya en esta ruta está en condiciones de hacer experiencias juiciosas que, modificando el mundo objetivo, lo acerquen más y más a sus propósitos. Cada experiencia juiciosa anulará el prejuicio correspondiente.

Todos los que tienen que liberarse de la palabra del otro no tienen otro camino que el ser consecuentes con ella, para que alguna vez puedan estar en el uso de la palabra. El dejar de ser creyente pasa por ser pecador. Una vez que el pecador se sume en la palabra del otro, y resiste la culpa de no acudir a la confesión, está en condiciones de hacer las experiencias juiciosas que hacen los pecadores. Ellas serán las que le informarán del sinsentido del pecado. En términos generales, no queremos ser como somos, por no arrostrar el infierno de las habladurías. Pero tanto cuando nos reprimimos, como cuando nos supuestamente liberamos, estamos viviendo en la inconsciencia del prejuicio. Solemos llamar *neuróticos* a los que viven esta situación de inconsciencia y sometimiento. Nuestros psicoterapeutas suelen ser poco hábiles en su manejo, porque tratan de ajustar sus perversiones, inconscientes, al mundo real. Les proponen hacer, absurdamente, lo mismo que ellos han venido haciendo. Cuando hablamos de la inconsciencia del curso de la vida no hemos querido tomar nada de lo que conocemos con el nombre de inconsciente por los psicólogos. Tampoco nuestra pretensión ahora es arrojar luz en estos temas. En la segunda parte veremos los prejuicios que fundamentan su idea de inconsciente.

Nos quedaría otro concepto paralelo de inconsciente que tendríamos que definir como lo no verbalizado. Todo lo que hemos calificado de resentimiento subjetivo, que la conciencia ingenua toma por sentimientos, se manifiesta en el curso de la vida como el compromiso con el mundo objetivo. El hecho de que se viva como lo propio, que no es comunicado, hace que, en principio, carezca de palabras. Cuando el resentimiento se concreta en propósitos concretos, estos ya pueden hablar el lenguaje de la objetividad. Pero ocurre que en muchas ocasiones nos resentimos de una forma que condenan nuestros prejuicios. La envidia,

la satisfacción por el daño del otro o la fría ambición pueden ser otros tantos resentimientos condenados por el prejuicio. Son las pasiones de los creyentes o las contradicciones de los burgueses. Lo que no encaja en los prejuicios no es atendido. Si tenemos en cuenta que estos resentimientos se presentan como siendo azares de mi subjetividad, la posibilidad de ignorarlos, de negarles el don de la palabra, no suele encontrar grandes dificultades. Ésta es la otra dimensión del prejuicio; su capacidad de acallar las evidencias del curso de la vida. Cuando los psicólogos, o incluso los profanos, dicen de alguien que está reprimido, lo que están afirmando es que sus prejuicios le impiden ver lo evidente. Es cierto que unos y otros, en sus prejuicios, suelen referirse a la sexualidad, porque esto es lo que dicen las habladurías. Pero lo que cada uno de nosotros reprimimos, y nos negamos a darle el don de la palabra, es todo aquello que contradice nuestros prejuicios.

El negarse a ser el propio resentimiento supone negarse al curso de la vida mismo, porque es, precisamente, ese resentimiento el que propicia las experiencias evidentes. Solo es posible cambiar el curso de la vida si atendemos lo que negamos. Concedernos el don de la palabra es el comienzo de disolución de la palabra del otro. Esta inconsciencia de negarnos a vernos como somos no es independiente de esa otra inconsciencia de vernos como los otros dicen que somos. El no saber de nosotros mismos es porque el prejuicio nos hace creer que ya sabemos demasiado. En nuestra inconsciencia estamos acallando la voz de la conciencia, de lo fascinados que estamos por las palabras de otros. Se trata, como puede verse, de una misma inconsciencia con su cara objetiva y subjetiva respectivamente. Los psicoterapeutas parecen ocuparse sólo de esta faceta subjetiva de la represión, como ellos la califican, olvidando su correlato objetivo. Están en lo cierto cuando animan a sus pupilos a verbalizar sus resentimientos, pero se equivocan cuando piensan que la sola verbalización modifica en algo la situación. Los directores de almas, contrariamente, tratan de ocultar estos resentimientos, proponiendo nuevos o renovados prejuicios para acallarlos. Ambos actúan unilateralmente y, en el fondo, están de acuerdo en seguir manteniendo los prejuicios causantes de la inconsciencia. Ortega (1911), tan clarividente en ocasiones y tan poco sistemático siempre, se dio cuenta desde el principio, para escándalo de los jóvenes psicoterapeutas, de que el psicoanálisis había venido a sustituir al confesor en la sociedad moderna. A ambos se recurre para descargar la culpa que nos crean los prejuicios. No otra conclusión saca el profano cuando observa cómo se acude asiduamente a uno o a otro sin que nada cambie.

El prejuicio es una absurda fidelidad a la palabra del otro, que oculta la propia palabra. En esto consiste la inconsciencia del curso de la vida. La palabra del otro, las habladurías de tanto como las tenemos por sabidas las hacemos formar parte de nosotros mismos, terminando por ignorarlas en el estado de esclavitud en que nos arrojan. Este mismo delirio o enajenación acalla las evidencias que

podrían conducirnos a la liberación y a la vida juiciosa. Ser inconsciente es estar ajeno al curso de la vida. Alguien que así vive es una persona despersonalizada, en el sentido que otros le han robado, porque él ha querido, el protagonismo del curso de la vida. Ya sin protagonismo, ha devenido un objeto entre los objetos. El hombre juicioso no experimenta inquietud alguna ante estos mecanismos vivientes; si acaso por ser otro que habla su lengua, un prójimo, puede experimentar esa piedad que proviene de la consideración de su propia despersonalización allí caricaturescamente representada. Cuando el otro despersonalizado es constituido como otro inquietante, ésta es la manifestación más evidente de que seguimos sumidos en el prejuicio. Por eso él sigue hablando nuestra lengua, y por eso yo tengo que emprender ante él toda una estrategia para recuperar mi identidad.

Capítulo IV.

LO IMAGINARIO

EL MUNDO SUBJETIVO

Hasta ahora hemos visto que el curso de la vida consiste, esencialmente, en una subjetividad resintiente que se proyecta a una mundaneidad objetiva. Los azares de una subjetividad en una objetividad es lo más evidente del curso de la vida, y es el marco donde adquieren sentido nuestras reflexiones. Pero la subjetividad no se manifiesta sólo en el resentimiento subjetivo y sus propósitos más objetivos, sino que constituye para sí misma un mundo en el que le son permitidas experiencias —en este caso mejor vivencias— que la objetividad impide. Al amado distante lo aproximo yo en mis imaginaciones y puedo actuar con él como si estuviera presente. También puedo imaginar que realizo mis deseos o que mis temores se convierten en terribles realidades. El curso de la vida es, realmente, la experiencia de un ir y venir de la subjetividad a la objetividad y viceversa. Pero esa subjetividad que vive en el tiempo puede imaginar para ella misma los mundos que la aguardan y los que la han precedido. Ella hace *historia* de la temporalidad; pero no se limita a reconstruir su futuro y su pasado, sino que además, en su mismo presente histórico, crea todo un mundo, donde a diferencia del objetivo, se encuentra más acogida. El *mundo imaginario* es el que propicia que no seamos, absolutamente, lo que somos, sino que tengamos siempre una cierta dimensión de algo diferente. Si en el mundo objetivo hacemos *experiencias*, también en este mundo imaginario las hacemos, pero preferimos caracterizarlas de *vivencias* tanto para marcar diferencias como para dejar más claro que la experiencia lo es siempre de lo interpersonal. La vivencia es también una experiencia, pero que aspira a transformarse en ella porque aún no lo es. Por eso, cuando en nuestras imaginaciones proyectamos determinadas acciones en el mundo objetivo, hacemos de las vivencias experiencias. Todas las vivencias, fraguadas en el mundo imaginario, tienen una dimensión experiencial, en tanto que inciden en el curso de la vida mismo. Una vivencia pura, si es que ello existe, sería esa ensoñación que no modifica en absoluto las relaciones subjetivo objetivas.

Lo propio del mundo imaginario, como puse de manifiesto en otro momento (1964), es su originalidad respecto del mundo objetivo. De él soy yo solo protagonista. Aunque lo constituyo también con la palabra, lo hago ocultándolo a la vista del otro. Mientras el mundo objetivo, el mundo de la percepción, se solaza en mostrarnos mil caras y siendo objeto, en el «ahí», de investigación infinita, el mundo imaginario es en cada momento sólo lo que es y se escapa a la investigación. En realidad es un mundo que me solazo en constituir, prescindiendo

de los «ahí» a señalar que serían los que le darían objetividad. No cabe duda de que muchos mundos que se presentan como objetivos e interpersonales son, en realidad, mundos imaginarios. Los sabios de esta tierra, que nos solicitan fe en sus palabras, hablan de mundos imaginarios. Los prejuicios tienen de imaginarios la ausencia del «ahí» que señalar y de objetivo el hecho de que se presentan, corruptamente, como interpersonales. Pero el mundo imaginario no se agota en los prejuicios; es mucho más rico y presenta configuraciones diversas. El mundo imaginario lleva implícito que soy yo quien lo creo. Yo sé que me entrego a mis ensoñaciones inmerso en una objetividad. También tengo la vivencia de una familiaridad que suele estar ausente en mis relaciones con la objetividad. De nuestras fantasías suelen sacarnos, más o menos bruscamente, las solicitudes del mundo objetivo. A los que confunden el mundo imaginario con el objetivo los calificamos de locos, porque habiendo constituido mundos como si fueran ciertos, terminan tomándolos por tales.

Pertenece al mundo imaginario todas las *representaciones* que, como tales, nos hacemos de la objetividad, lo mismo que las modificaciones que deseáramos introducir en ella. Pero también pertenecen a él todas esas *creaciones* personales que tratamos de enviar a la objetividad. La creación artística y literaria supone una elaboración subjetiva, imaginaria, que tiene sus miras en ser acogida por la objetividad. La misma creación científica lo es también. Toda creación personal que se constituye como para ser presentada a los otros, hasta que no llega a ellos hasta que no forma parte de la interpersonalidad, pertenece al mundo imaginario. A ese mundo pertenecen todas las creaciones artísticas, literarias y científicas, generales o no, de las que sólo su creador sabe de ellas.

El concepto de mundo imaginario que estamos delimitando casa bien poco con el que suelen ofrecernos filósofos y científicos. Tanto para unos como para otros la imaginación tiene que ver con la *imagen mental*, y ésta es con restos de percepciones. La conceptualización de la imaginación, como muy bien estudia Sartre (1945), partiendo de la percepción y de las características de los objetos materiales, es la que ha propiciado el desconocimiento que tenemos del mundo imaginario. Los psicólogos conciben la representación, como su propio nombre indica, como una re-presentación; como una vuelta a presentarse de la percepción. Las representaciones serían, por lo tanto, percepciones imperfectas. Ésta es la razón de que la investigación psicológica, análogamente a los estudios de memoria, se haya encaminado a desvelar aquello que resta de la percepción en la representación. La actitud constituyente, que consiste en ese actuar como si el objeto o situación estuvieran presentes, pasó desapercibida. Representarse algo es actuar como si ese algo estuviera presente. Una representación es *erótica*, precisamente, porque la constituyo como estando presente. La aceleración del corazón, el aumento de la respiración, el deseo y, en su caso, la erección no son reacciones a la representación sino que forman parte constituyente de ella

misma. Representarse es, en este caso y en todos, actuar *como si* ello estuviera presente. La conciencia ingenua cree que respondemos a la representación, porque en nuestro interior tenemos una imagen o fotografía que sacamos de nuestra memoria; así reproducimos la percepción correspondiente. Para las otras imaginaciones, que se alejan de la percepción, recurren también a la explicación fiscalista de combinaciones de imágenes. Lo que pasa desapercibido, en este puro mecanicismo, es la actividad constituyente misma.

En el planteamiento que estamos haciendo el mundo imaginario no adquiere su identidad respecto del mundo real. El mismo Sartre (1945) se confunde en este punto, cuando dice que lo imaginario se caracteriza por su radical no ser, en comparación del ser en sí de la realidad. Esta drástica distinción vuelve a ser, de nuevo, el resultado del prejuicio de conceptuar la imaginación a partir de la realidad; precisamente, lo que él trata de combatir al escribir su obra. El mundo imaginario no se caracteriza por su carencia en relación al real, sino por su actitud constituyente. No es cierto que constituyamos nuestras imaginaciones como un puro no ser. La mayoría de ellas son una escenificación de cómo actuaríamos si la objetividad tuviera unas determinadas características que juzgamos deseables o temerosas. En último término de lo que nos están informando nuestras imaginaciones son de los propósitos de la subjetividad, sin tener que esperar a que, objetivamente, la vida con sus alegrías y sus tristezas nos informe de ellos. Por eso es cierto que las fantasías que cada uno hace son la manifestación de sus propósitos, porque los protagonistas de las fantasías son, precisamente, los propósitos subjetivos a cuyo estudio se dedica la psicología.

Imaginaciones son todas esas situaciones que constituyo para mí mismo. Puesto que el mundo objetivo no acoge todos mis propósitos, yo creo para mí una objetividad en la que, provisoriamente, puedo manifestarme más como soy. Los *sueños* han sido objeto de diversas interpretaciones; lo cierto es que pertenecen al mundo imaginario y, como tales, deben ser tratados. En realidad soñamos cuando estamos despiertos, porque los sueños siempre los analizamos en pasado. Mientras soñamos, suponemos, estamos tan cautivados de los sueños, que nos falta la distancia para poder analizar sus procesos constituyentes. Cuando estamos despiertos y los recordamos, que es cuando los sueños adquieren realidad fenomenológica, es cuando la imaginación, como tal objeto de reflexión, existe. Lo que ocurrió antes, si es que ocurrió, no puede ser perseguido ni ser objeto de análisis, como ni puede serlo una experiencia hipotética del pasado que ahora no está presente. Los propósitos que se manifiestan en los sueños, como en otras fantasías, son los que son. Adoptar una actitud reduccionista a la hora de darles una interpretación es a lo que nos tienen acostumbrados los psicólogos. Estas interpretaciones, como siempre, aluden a algo que no está directamente en el sueño y que resulta inverificable; ni siquiera lo es con los planteamientos de las ciencias positivas. Nosotros sabemos que los sueños sueños

son, por ser un tipo de fantasías que no están encuadradas, como el resto, en la objetividad. Son fantasías que no es posible determinar el lugar de la objetividad donde tuvieron lugar y así se hace de ellas su relato. Las demás fantasías se realizan siempre en algún lugar; son como una objetividad dentro de otra objetividad que es el mundo de la naturaleza.

Cuando hablamos de la espera y de los temores, en realidad estábamos hablando de *fantasías*. Al que espera gozosamente o al que teme el mundo objetivo aún no se le ha dado ocasión de señalar el «ahí», el motivo, de su alegría o de su tristeza. Sin embargo, él considera, que tal y como se manifiesta el curso de la vida, sería posible señalar lugares y momentos donde se producirían. Como aún no se han producido, para tener una vivencia de ello, es preciso que se lo imagine, que lo constituya como siendo presente ya. Por eso puede esperar con alegría o con temor. Aunque se trata de imaginaciones que sólo tienen realidad para él, la interpersonalidad está presente en su constitución. La imaginación se constituye con la palabra propia; es decir en el diálogo con el *otro inmanente*, lo que no impide que, a posteriori, puedan ser narradas al otro trascendente. Pero el sujeto de sus imaginaciones sabe muy bien que, aun haciendo referencia a la objetividad, éstas no serán conocidas por el otro hasta que le sean contadas. En ese momento pasan de ser, valga la redundancia, una objetividad subjetiva a una objetividad auténtica que está a la vista de todos. En mis imaginaciones actualizo mis propósitos, ésta es la razón de que no quiera contárselas al otro. En ese mismo momento el otro puede conocer el sentido de la historia de mi vida, y asistir a su realización o su fracaso. Si el otro es *inquietante*, y por eso lo es, juega un papel importante en la realización misma de mi vida. Los prejuicios que el constituye como inquietante lo hacen, al mismo tiempo, árbitro de mi vida. Por eso tengo que, hipócritamente, ocultar mis propósitos ante los sabios de esta tierra. El propósito mismo es ya una imaginación que el otro no debe conocer para no cercenarla de raíz. Por eso el mundo imaginario es un mundo íntimo para mí sólo. Es objetivo, porque lo constituyo en miras a la objetividad que sólo tiene sentido para mí; es mío y a mí me pertenece.

Mi intimidad debo defenderla de la mirada del otro. Los burgueses pretenden ser expertos en esta práctica de la virtuosa *hipocresía*. No sin cierta complacencia dicen que es conveniente andar por la vida con cierta máscara con la finalidad de desorientar al otro respecto de sus intenciones. Es una máscara universal. «Lo que no le contarías a tu enemigo no se lo cuentes a tu amigo» es una frase que la moral burguesa ha repetido en tonos muy diversos. Los otros todos, incluidos los amigos, deben ignorar nuestro mundo imaginario. Mi mundo íntimo lo desconocen; mi dimensión pública pertenece a la objetividad. Nuestras leyes se muestran defensoras a ultranza de la intimidad, porque comprenden que una vida totalmente pública supondría la destrucción del curso de la vida entregados a ese infierno que son los otros.

El análisis del curso de la vida que hemos hecho hasta el momento, se presenta como un tipo de psicología que al mismo tiempo que pone en evidencia las cosas como son, tiende a señalar también lo que debería ser. Esto es lo propio de una reflexión verdaderamente antropológica. Si prejuicios y juicios son constituyentes del curso de la vida, nosotros hemos optado una y otra vez por la actitud juiciosa. Esto, que para no pocos sería una manifestación del más despreciable de los orgullos, se nos ha impuesto por sí mismo. Si el otro, con sus prejuicios, ahoga mis propósitos, yo no tengo otra opción que dejar que las cosas se manifiesten a sí mismas, con la finalidad de ajustar mis propósitos a ellas y no a las habladurías. Es muy posible, naturalmente, que muchas habladurías sean ciertas, pero soy yo mismo el que tiene que considerarlas tales. El tema que nos ocupa ahora, es el de si ocultándonos con la máscara alcanzamos mejor nuestros propósitos o no. Si oculto mi mundo imaginario puedo coger a los otros más desprevenidos. Maquiavelo en política y Ovidio en amor nos dan buenas recetas para ello. Resulta claro que si voy ocultando mis intenciones, es porque los otros pueden cercenarlas. En este caso los estamos constituyendo como árbitros de nuestra vida. Para que esto pueda ser así, tengo que ver en sus propósitos una competencia de los míos. Si ambos queremos lo mismo, es conveniente no mostrar la forma en la que pretendemos alcanzarlo. Ésta es una realidad del curso de la vida en nuestras formas de vida competitivas, en las que todos deseamos lo mismo. Ahora tendríamos que recordar el ideal tantas veces repetido de que la felicidad está en ser y no en tener que es lo que conduce esta forma de constituir la vida.

Parecería que el mundo imaginario es el mundo de la libertad y el objetivo el de la esclavitud. Las cosas no suceden, desde luego, de esta manera. Los creyentes son expertos en controlar sus imaginaciones. Las *tentaciones* de los santos y menos santos solían ser imaginaciones que estaban castigadas con el fuego eterno. Es evidente que para ellos, con muy buen sentido, son algo más que un no ser. Imaginar es manifestar propósitos y son estos, precisamente, los que deben ser reprimidos por los prejuicios. Por eso el que deseó mal a su hermano ya pecó en su corazón. Lo mismo que el que se hizo una representación erótica. Él la constituyó como si fuera real, con lo que está poniendo bien a las claras sus intenciones. Cuando confiesan el pecado, su intimidad quedó ya configurada como objetividad y ya los dioses, y sus prejuicios, tienen control sobre ella. Pero es posible mantener otra actitud sobre nuestras imaginaciones; en vez de pedirles perdón a los sabios de esta tierra, podemos hacernos fuertes en ellas con la finalidad de hacerlas realidad. Ésta es la actitud más frecuente de los hijos de esta tierra. Cuando las ocultan, se condenan a sí mismos, en sus prejuicios, a considerar la vida como acumular cosas; cuando las manifiestan, corren el riesgo de ser abandonados por los otros. Existe un acuerdo bastante generalizado en que la presencia de la frustración en el curso de la vida es tanta que para muchos es mejor no haberla vivido.

Los planteamientos más tradicionales vienen a coincidir en que *la ética*, las actitudes a tomar respecto del curso de la vida, debe ser la consecuencia del adecuado uso de la razón. Lo que ocurre es que este adecuado uso de la razón se ha concretado, según las circunstancias, en posturas radicalmente diversas. El hecho es que nosotros no contamos con una razón que pueda actuar de árbitro. Sabemos que nos mostramos razonables, cuando constituimos un mundo para mí y para el otro donde ambos tengamos cabida. Pero también hemos podido saber que esta constitución, por razonable que pueda parecernos en cada momento, no está exenta de prejuicios. El mismo mundo imaginario no es otra cosa que una enmienda más o menos seria a la objetividad del mundo objetivo. Este mundo subjetivo o íntimo es una actualización de posibles constituciones de la objetividad. Los temores hacen prever las amenazas; y las alegrías, los deseos de liberación. La actitud razonable no sería otra que la ética de promocionar las alegrías conjurando los peligros. En realidad esto es lo que hacemos durante el curso de la vida. La espera de encontrar el «ahí» que señalar al otro, que conlleve la realización de mis propósitos, parece ser el sentido de nuestra historia. Pero encontrar un «ahí» que señalar no supone otra cosa que una modificación de la objetividad en la que, de momento, me limito a imaginar *como si* lo hubiera, pero con el convencimiento de que aún no lo hay. Mi cordura consiste, precisamente, en saber que aún no existe. Por eso sé que mi mundo imaginario es un mundo íntimo. Cuando caigo bajo la mirada del otro inquietante devengo un objeto para él; me observa como soy, pero también corro el riesgo de ser descubierto en mis propósitos e imaginaciones. Mi temor en ese momento es el de ser observado como carente de mi propia identidad, que es como yo me afronto a mí mismo. El ser descubierto objetiva mi carencia y reduce a la nada mis imaginaciones. Conviene insistir en que el temor a ser descubierto parte del prejuicio del tener, ya que lo que el otro inquietante observa es mi estado de carencia.

Para no ser descubiertos no existe otra posibilidad que hacerse el propósito juicioso de ser las propias evidencias, lo que no puede ser destruido por ningún espectador, porque hemos usado de nuestra intimidad para buscar los lugares adecuados donde señalar.

El análisis que estamos haciendo pone en evidencia que entre *mundo objetivo* y *mundo imaginario* existen todas las situaciones intermedias posibles. El prejuicio extendido entre filósofos y profanos de que el mundo real es lo conceptuable como *en sí* y el mundo de la conciencia como el *para sí*, establece entre ellos un abismo infranqueable. Por eso decir de algo que se trata de imaginaciones viene a ser lo mismo que decir que carece de identidad. Lo cierto es que en el curso de la vida, unas constituciones parecen estar más de parte de la realidad o mundo objetivo, y otras lo están de la subjetividad o mundo imaginario, existiendo, como queremos insistir ahora, situaciones intermedias. Precisamente, es su estudio el que más nos puede enseñar ambas. El mundo imaginario, en principio,

carece de «ahí» al que señalar; ésa es la razón de que lo consideremos como subjetivo o íntimo. El mundo objetivo se comunica en el «ahí», y es éste el que, en último término, le confiere objetividad. Si quisiéramos definir el mundo objetivo deberíamos añadir a su interpersonalidad esa alusión al «ahí» fundante. Pero el ahí no es otra cosa que el recurso a la percepción como fundamento. Todo vendría a estar muy claro, como lo ha venido estando para los filósofos y científicos realistas, si la percepción fuera un recurso ajeno a la interpersonalidad misma. Pero como hemos visto sólo hay percepción «real» allí donde la palabra viene a darle su rango interpersonal u objetivo. De una forma metafórica, que incluso es tomada por realidad por algunos lingüistas, el lenguaje vendría a ser el órgano perceptivo de la realidad. Esto no acontece así, pero sí es cierto que la palabra, la comunicación, es la que hace posible que la realidad, la objetividad, pueda ser constituida.

Sabemos que la palabra es el vehículo del *prejuicio*, tanto para aquellas constituciones que atribuimos al mundo objetivo, como para aquellas que atribuimos al mundo imaginario. El prejuicio, obviamente, está presente en nuestras imaginaciones y en nuestra vida real. Esto quiere decir que no podemos sustraernos al prejuicio, lo que es evidente, en ninguna de nuestras constituciones. Aquellas constituciones que participan del prejuicio, que son todas en mayor o menor intensidad, tienen el rango de objetividad; sea cual sea la forma en la que, ingenuamente, sean juzgadas a posteriori. Si en nuestras constituciones del mundo objetivo interpersonal carecemos de percepciones fundantes, eso mismo puede ocurrirnos con nuestras imaginaciones. Pero también puede suceder lo contrario, como cuando nos entregamos a nuestras imaginaciones y descubrimos en ellas, no sin sorpresas, un «ahí» que señalar que había pasado desapercibido para nosotros hasta el momento. Por eso el consultar con la almohada, que tan poco sentido tiene para nuestros realistas, si lo tiene en cuando a la liberación de prejuicios o, también, a su consolidación. Podemos no tener percepciones fundantes en nuestras supuestas relaciones con la objetividad, como tenerlas en la supuesta soledad subjetiva. Los límites entre lo real y lo imaginario, tan consolidados para nuestros filósofos, se derrumban, por lo que no debe sorprendernos que algunos de nuestros dramaturgos clásicos tremulasen, un poco amaneradamente, ante esta situación.

Una reformulación de *lo imaginario*, si es que es precisa, pasaría por concepcuarlo como todas estas objetividades o partes del mundo objetivo que constituyo como siendo yo sólo el que las contempla. Pero, en último término, son tan objetivas como el resto del mundo objetivo. Se han constituido en diálogo con el otro inmanente, por eso tenemos que el otro transcendente, con su mirada escrutadora, pueda descubrir nuestros secretos, que, en realidad como tales objetividades que son, están a la vista de todos. La problemática fundamental del

curso de la vida es, de nuevo, la distinción entre juicios y prejuicios, que viene a desplazar a otros planteamientos más ingenuos. Por eso seguimos siempre, como hemos podido ver, esclavos de la palabra del otro, incluso después de haber emprendido la más arriesgada de las revoluciones personales. De lo que decimos se deduce que lo estratégico en el curso de la vida no es tanto decidir entre realidades o imaginaciones sino entre juicios y prejuicios. Está claro que el prejuicio se resuelve contra la experiencia juiciosa. No pocos pagaron con su vida la persecución del prejuicio. Esto quiere decir que el «ahí», la percepción fundante, aún siendo evidente, nunca lo es tanto como para no poder ser ocultada por los prejuicios. Lo mismo que puede ocurrir a la inversa. Lo mismo que en el cuento que el rey se pasea desnudo todos lo ven vestido de ricos brocados, en el curso de la vida vemos lo que nos dicen nuestras creencias que tenemos que ver. El hombre de juicio se atreve, de vez en cuando, a gritar alguna evidencia que, mientras más lo es, más violentamente es acallada por el tumulto del gallinero.

Los prejuicios nos hacen percibir lo que se acomoda a su creencia. En esta afirmación debemos incluir los prejuicios científicos, que son los que constituyen la segunda parte de este libro. Estamos acostumbrados a considerar la ciencia como el baluarte contra los dioses, de forma que donde ella avanza ellos no dudan en retroceder. Esto es cierto, pero la ciencia psicológica en particular, además de haber ahuyentado a los dioses y, como luego veremos, destruido otras ataduras humanas, ha sido poco efectiva en su faceta más positiva de reconocimiento del curso de la vida. Para no pocos, y es cierto, esto ya resulta sumamente valioso, pero no debemos olvidar los nuevos prejuicios que aporta en sustitución de los anteriores.

Los *sueños* representan el extremo más imaginario del mundo imaginario. Ellos tienen muy pocos «ahí» que señalar; y cuando aparecen lo son con referencia a la objetividad. Por eso es una aspiración perenne e insatisfecha la de su interpretación. Pero interpretar, en este caso, es buscarle su sentido objetivo. Yo dudo mucho que esto pueda ser realizado nunca, por lo que los interpretadores de sueños parecen más bien hacer recurso a sus prejuicios, para darles sentido objetivo. Los seguidores de estos hermeneutas pueden arriesgarse a todo. El sueño, como hemos dicho, tiene lugar en el pasado presente, y el trato que debemos hacer de ellos es el mismo que el de cualquier otra vivencia. Al prescindir del mundo natural, y esto sabemos que es así en el presente que constituimos nuestro sueño supuestamente tenido, no tenemos ningún lugar donde situarlo. El sueño, la fantasía, cambió subjetividad y objetividad, y viene a ser un buen ejemplo de que los cambios más radicales son posibles en el curso de la vida. Lo que ocurre es que, alterado su correlato interpersonal, muy difícilmente puedo ser consciente del balance juicio y prejuicio. Que los prejuicios nos acompañan durante las fantasías oníricas parece evidente. Como también parece serlo el he-

cho de que en estas fantasías puedan aparecer prejuicios que tenemos por superados. Esto podría suponer que la actitud juiciosa lo es por su descubrimiento de «ahí» que señalar y que al estar carente de ellos, los prejuicios condicionan, inconscientemente, el curso de la vida. Contrariamente a lo que se supone, en los sueños reinarían los prejuicios, lo mismo que en otras fantasías. Si se trata de abandonarnos al inconsciente, a lo que nos abandonamos, como hemos visto, es a la palabra del otro. Puede suceder que aquello que más se manifieste pueda ser más fácilmente descubierto.

Estamos cautivos de nuestros sueños, lo mismo que de algunas fantasías, porque no existe «ahí» que señalar. Por eso estamos entregados a ellos, sin otro recurso a la experiencia juiciosa. En un sentido riguroso un sueño es aquello que menos soy yo mismo, pero que, a su vez como creencia, forma parte de lo que soy. El sueño que tengo, siempre en presente, es una fantasía que doy por entendida. Cuando narro un sueño me estoy refiriendo a algo que ya aconteció, y debo reconstruirlo en la forma más parecida a lo que sucedió antes. Esto lo saben muy bien los que se psicoanalizan. Lo que ignoran es que la temporalidad en el curso de la vida no es un haber sido ya, sino algo que ya es; ese es nuestro pasado. Somos nuestro sueño, y lo que hacemos en el presente es partir de él para proyectar nuestros propósitos. No cabe duda de que el sueño que somos representa una parte ignota de nuestro pasado, puesto que, carente de referencia al mundo objetivo, no sabemos dónde ubicarlo. Tomar la decisión de ubicarlo en la objetividad es, de suyo, su *interpretación*, con lo que el sueño sería aniquilado por aquélla. Podemos comprobar que respecto de nuestro sueño, existe también un mundo y unos propósitos subjetivos que se realizan en él. Existe un curso de la vida onírico o fantástico, pero lo único que podemos saber de él, como algo ya sido, poniéndolo en relación con el presente. Como la historia el sueño adquiere su sentido en el presente. Como la historia se escribe en presente, en cuanto curso traspasado de sentido, la historia del sueño adquiere su sentido en el presente. La enseñanza que podríamos sacar de ella no puede ser otra que la de cómo afecta el balance de juicios y prejuicios que configuran mi vida. Pero esto que debemos conocer no puede ser descifrado por ningún hermeneuta, somos nosotros mismos los únicos que la conocemos. Desvelar lo que existe de juicioso o prejuizado en el sueño sólo puede hacerse con referencia a cómo están ellos representados en el curso de la vida, y eso sólo puedo saberlo yo mismo.

El sueño, como cualquier otra vivencia fantástica o experiencia real, nos informa de lo único que hay que es el curso de la vida. Ésta es la razón de que unos, los más, utilicen sus sueños para hacerse fuertes en el prejuicio, y otros, los menos, puedan sacar experiencias juiciosas de ellos. El que el sueño parezca más constituido por los prejuicios que por el juicio, no quiere decir que de su análisis tengamos vernos atrapados por esas constituciones prejuizadas.

LA LOCURA

Para saber de la locura no vamos a recurrir ahora a psicólogos y psiquiatras; en la segunda parte de este libro veremos lo que ellos quieren decirnos. Un loco es alguien que no habla la lengua del otro, no porque sea un extranjero, sino porque no se comunica. El loco no se comunica ni con su palabra, ni con sus expresiones ni con sus gestos. Esta falta de comunicación ha llevado, de una forma un tanto simplista, a conceptuarlos de enajenados o alienados, puesto que dan la impresión de vivir en un mundo diferente al que habitan sus semejantes. La actitud ingenua ante los locos conduce a intentarlos convencer de sus extravíos, con la idea de que deben habitar el único mundo existente. Esta actitud suele fracasar, puesto que no es frecuente lograr, a base de razonamientos, hacerlos volver a la normalidad. En realidad los locos se dejan convencer difícilmente; en eso consiste su locura. Otra actitud, tampoco carente de ingenuidad, es la de intentar comprenderlos, con la idea de que sus locuras deben tener algún sentido en función de cómo ellos viven la vida. Convencerlos y comprenderlos son los extremos que solemos adoptar en su trato. Los psicólogos y profesionales suelen adoptar la actitud de comprenderlos, no faltando tampoco los que no se resignan a dejarlos de convencer. Pero para todos, profesionales o no, el loco es un extraviado que se separa llamativamente de los cuerdos. Antigamente se los veía habitados por los demonios o espíritus malignos, por lo que cuando pasaron a ser objeto de estudio de los médicos, ya transformados en enfermos, pareció mejorar su situación.

Con insistencia oímos la voz de la sabiduría popular que afirma que de locos todos tenemos un poco; a lo que suele añadirse, que ni son todos los que están ni están todos los que son. Lo cierto es que la locura habita en nosotros mismos. Un loco, y todos lo somos un poco, es alguien que confiere rango de *objetividad* a aquello que no lo tiene. Carece de objetividad todo aquello que no es interpersonal. Cuando en el curso de la vida constituimos, unilateralmente, mundos donde habitamos yo y los otros, estamos locos. El loco parece darle rango de objetividad a elementos de su mundo imaginario. Por eso se tacha su locura de «imaginaciones», y tiende a pensarse que un loco se ha curado cuando termina por aceptar que, efectivamente, sus locuras eran imaginaciones morbosas. En ese momento el loco ha vuelto al redil. El concepto de locura estaría perfectamente definido, si en el mundo objetivo que constituimos, siempre contásemos con un «ahí» que señalar. El loco se descubriría fácilmente a sí mismo en el momento que sus afirmaciones careciesen de fundamento. Pero sabemos que en el curso de la vida las cosas no suceden así. Nuestros prejuicios nos llevan a constituir mundos objetivos sin que contemos con sus experiencias fundantes. Están fundados en la experiencia de otros; ellos lo han constituido y a nosotros se nos ha comunicado. En un sentido riguroso, son locos todos los que viven en una objetividad que está montada en los prejuicios. Todos, pues, somos más o menos locos. Pero

ocurre algo sorprendente; que si la única locura parece dimanar del prejuicio, es este mismo el que, como interpersonal, nos asegura que no estamos locos.

Los *creyentes* viven en mundos imaginarios, constituidos en el prejuicio, pero no solemos calificarlos de locos. En determinadas épocas de la historia fueron ellos los que conducían a los locos a la hoguera. Esto sucede así porque los creyentes, aun locos, no lo están, porque pertenecen a una trama interpersonal que da objetividad a sus prejuicios. Comunicándose entre ellos constituyen un mundo objetivo. Mediante su palabra constituyen la interpersonalidad que, por definición, queda constituida como objetividad. Es cierto que están faltos de percepciones fundantes que señalar, pero ya hemos visto que, en ocasiones, el prejuicio es tan seductor que termina, como en el cuento del rey desnudo, por hacernos ver, o creer que vemos, aquello que no existe. En esto consiste la esencia de la fe religiosa. Como en el caso de los locos, es raro que la verdadera experiencia de la vida, el señalamiento de los «ahís», los saque de los errores. Más bien parece suceder todo lo contrario; que cualquier nueva experiencia que hacen sirva, paradójicamente, para fundamentar su fe. Con este planteamiento desarrollan su vida e incluso llegan a ser bien considerados entre sus correligionarios; también entre bastantes de los, supuestamente, no creyentes. Un ejemplo tenemos en la casi general aceptación de nuestros santos y místicos entre los no creyentes, los cuales, sin fundamento alguno, se declaran admiradores de ellos. Cuando el prejuicio no llega a vencer, se manifiesta a muchos como convincente, por razones que nunca llegamos a entender, a no ser la seductora interpersonalidad del prejuicio mismo. Solemos aceptar que los creyentes tengan visiones, experiencias y comunicaciones con sus dioses, aunque no sólo carezcan de percepciones fundantes, sino que las mismas aducidas nos resulten incompatibles con nuestras experiencias juiciosas. Esta familiaridad y aceptación del prejuicio se limita, obviamente, a las creencias propias de nuestro medio; es decir, a las que tenemos asumidas. Otras creencias extrañas son constituidas como «sectarias» y merecen todo nuestro orgulloso desprecio, aunque pueden resultar mucho más razonables que las creencias oficiales. Todo esto que estamos diciendo de tan obvio lo tenemos olvidado, lo que no impide que sigamos viviendo en la familiaridad del prejuicio.

Los creyentes no son locos, a pesar de sus prejuicios, porque han logrado hacer de ellos un diálogo interpersonal. Es, precisamente, esta comunicación lo que transforma su locura en aparente normalidad. Por eso somos capaces de observar, sin sorpresas, cómo estos creyentes, que tan insólitas experiencias hacen, van de un lado a otro del mundo objetivo, sin que de sus movimientos se deduzca nada especial. El problema de la locura se plantea cuando soy yo sólo el que hace afirmaciones sin fundamento. También se plantea cuando soy yo sólo el que hace afirmaciones que desbancan prejuicios establecidos, por muchos lugares que yo tenga donde señalar para fundamentarlas. El loco, por

utilizar un término conocido, vive en el *autismo*; tiene como locura fundamental el no comunicarse con el otro. También a los creyentes de esas sectas extranjeras solemos calificarlos de locos, aunque se encuentren agrupados. No nos comunicamos con sus prejuicios; o por lo menos lo vivimos como tales. Si en un momento determinado estos sectarios lograsen ocupar el lugar de los creyentes oficiales, se habrían cambiado las tornas y sus creencias gozarían de la aceptación y familiaridad que protagonizaron sus predecesores. También cuando estos sectarios, pensemos en el nazismo, llevaron a tales extremos su irracionalidad —y perdieron una guerra además— que la comunicación fue imposible con ellos, se transformaron en locos. Devinieron locos a pesar de ser millones los inflamados por las mismas creencias.

El loco lo es por el hecho de estar solo. Por eso la palabra autismo encarna bastante bien el sentido de la locura. Esto quiere decir que no son tanto locas sus afirmaciones, como el hecho que no haya nadie que las comparta. Por eso los supuestos cuerdos podemos dormir tranquilos, cuando sabemos compartir nuestras locuras.

La locura es un *escándalo de la razón*, puesto que no se comprende cómo, estando los locos dotados de ella, pueden caer en errores tan sumamente groseros. Para los psicólogos el loco sigue manteniendo su inteligencia; no se trata de un retrasado mental o un demente. Es un absoluto contrasentido que alguien, que cuenta con ese instrumento tan extraordinario por el que definimos la humanidad, llegue a estos extremos de desvarío. Se dirá que es humano errar, pero la cuestión que se plantea es cómo se puede errar estando, al mismo tiempo, dotado de razón. Para los psiquiatras el problema no es difícil de resolver, puesto que ellos definen el delirio, la locura, como juicios «patológicamente» falseados. El hacer de los locos enfermos resuelve poco o nada el problema. El hacerlos endemoniados, como propugnaban los creyentes, parece no defenderlo ya nadie. Los psicólogos tienden a verlos como entregados loca o inconscientemente a sus pulsiones, en una versión más moderna de lo mismo. En fin, no se entiende la sinrazón y, mucho menos, la razón de la sinrazón.

Volviendo a nuestra reflexión, sabemos que alguien es loco por dos motivos fundamentales. De una parte dice locuras o juicios groseramente falsos y de otra no encuentra interlocutores. Tienen que darse juntas estas dos actitudes en el curso de la vida para que pueda ser considerado loco. Yo sé que ese otro que se me presenta está loco porque hace afirmaciones que tienen poca cabida en el mundo por mí constituido y, además, es incapaz de mostrarme *el ahí* que las fundamenta. También sé que existen otros muchos, como los creyentes, entregados a análogos prejuicios, pero tengo buen cuidado en no considerarlos locos, porque forman grupos que ejercen presión en mi vida. En el fondo me limito a decir que no comulgo con sus ideas, que no señalan a ningún sitio, mientras me

pongo al abrigo de sus prejuicios. El loco dice lo mismo pero, en su autismo, se limita a predicar en el desierto. Ésa es la razón de que yo lo tome tan poco en serio. También es cierto, cosa que no queremos ver, que los que hemos estado con locos hemos tenido una y otra vez la experiencia que estos otros, aparentemente enajenados, nos sorprenden una y otra vez con sus afirmaciones sobre la vida y sus interlocutores de una extremada fineza. Yo diría que *la mirada* del loco ve más que la de los reputados sanos, y las observaciones que sobre mí hace son, aparentemente, más radicales y exactas que las de la mayoría de los psicólogos. Sucede que, como está loco, yo me permito el lujo de dejar de lado sus palabras inquietantes. Como no participa de mi mundo sus palabras se las lleva el viento.

Ni que decir tiene que no pocas personas razonables pueden ser tomadas por locos. Algunos que lean estas páginas puede que me juzguen a mí de esa manera. Cuando en el oscurantismo de tiempos pasados alguien se permitió algún juicio razonable, pudo ver cómo la objetividad vigente se derrumbaba sobre él. El tema fundamental que nos planteamos ante los locos, o ante nuestra propia locura, es la de si hablamos palabras de verdad o de falsedad, lo que traducido a nuestros términos es si son juiciosas o prejuizadas. Se puede aparentar ser loco hablando palabras de juicio o de prejuicio, lo que da la clave de la llamada locura es la comunicación con los otros. Si me entrego a las *habladurías*, puedo estar seguro de que todos me verán normal; tanto si éstas son asumidas, inconscientemente, como creencias como si me limito a manifestarme, hipócritamente, como ellas esperan de mí. Vivir en la *habladuría*, sabiendo al mismo tiempo que es *habladuría*, para promocionar mi individualidad, es algo que los burgueses, como hemos visto, dicen manejar muy bien. Pero ocurre que la *habladuría* representada requiere tanta dedicación que oculta las experiencias juiciosas. Son todos esos locos cuerdos que arrastran su vida dominados por el prejuicio. Los que no comulgan con el prejuicio, sólo tienen la posibilidad de señalar, en su comunicación con los otros, los lugares donde sus afirmaciones juiciosas se hacen evidentes. Corren el riesgo de que los prejuicios hagan ciegos a los otros y luchen contra él. Estos verdaderos sabios, tenidos por locos, terminarán por ver admitidos sus juicios, cuando la ceguera de los otros disminuya. Muchos habrán muerto, pero sus palabras marcarán la dirección a donde debe mirarse en el futuro.

Pero el loco es alguien que hace afirmaciones sin tener lugar alguno que señalar, y sin contar con nadie que colabore con él. Es un pobre hijo de esta tierra que se cree un dios, pero que carece de seguidores. Cuando se dan estas circunstancias podemos estar seguros de que somos o estamos ante un loco. Él habla mi lengua, pero lo que me dice del mundo no coincide con lo que yo sé de él. Cuando le pido explicaciones, por mucho que se esfuerce, no tiene ningún lugar que señalar. ¿Qué ha ocurrido? Pues lo que ha ocurrido es que ha decidido constituir la objetividad por su cuenta. En eso consiste su locura; en quitarle a

la objetividad su necesaria dimensión interpersonal. Los creyentes, actuando de mala fe, se han puesto de acuerdo entre ellos en crear una objetividad olvidando sus fundamentos. Actúan *como si* estuvieran en la interpersonalidad. El loco hace lo mismo, pero él ignora que está solo. El lenguaje es constitutivo y constituyente de la interpersonalidad y el mundo objetivo. El loco hace uso de la comunicación, y atribuye a su palabra toda la capacidad constituyente; pero ocurre que, cuando recibimos su mensaje que nos habla del mundo, giramos nuestra mirada allí donde él señala y resulta que no encontramos nada. Él insiste en que creamos en sus palabras, pero nosotros volvemos a mirar al lugar que él señala y no encontramos nada. No dudamos, como lo demás, en calificarlo de loco. Sus juicios son groseramente falsos porque no aluden a ninguna objetividad constituida. Siempre es posible que ese loco sea un verdadero sabio, y que nuestros prejuicios nos hagan ciegos al «ahí» que señalan. En ese caso estaremos nosotros más locos que él.

Los filósofos, tan orgullosos de su *razón*, despreciaban a los locos. Seguramente, no querían verse reflejados en el triste uso que de ella hacían. Los creyentes, además de atizar sus hogueras, adoptaron con frecuencia hacia ellos actitudes de protección. Estaban cumpliendo la obra de misericordia de enterrar a los muertos. Durante siglos, por ejemplo, los hermanos de San Juan de Dios se han ocupado de atender humanitariamente a los locos, sin que de su actividad caritativa hayamos recibido información válida alguna sobre ellos. De tanto mirar a sus dioses no les quedaron ojos para sus hermanos. Cuando los médicos se hacen cargo de los locos y, como se repite, estos entran en el ámbito de la ciencia, ya hay alguien, por lo menos, que se ocupe de ellos. En la segunda parte de este libro analizaremos lo que su ciencia nos dice. Lo que ahora nos interesa es la forma en que puede ser analizada la locura y los prejuicios que nos hacen ciegos ante ella. Si el loco enloquece, cosa que suele ocurrir en algún momento de su vida, es porque algo ha acontecido que rompe su comunicación con el otro. Si dejamos el descubrimiento genial, que terminará por arrastrar a los demás, propio de los auténticos sabios, que luego estudiaremos, lo que nos estamos cuestionando es el *origen de sus locuras*. Esto mismo se lo preguntaban los médicos psiquiatras, los cuales, ingenuamente, pensaron que habían hecho experiencias tan insólitas que terminaron por turbar su razón. En eso reaccionaron igual que el hombre de la calle, que supone que las locuras de los locos son la manifestación de algo que ha vivido. Para todos ellos los locos son creyentes que recibieron sus revelaciones. Lo importante es ir allí al origen de la locura, a la experiencia loca, que da razón de todo. Por eso la actitud natural que manifestamos ante un loco, es la de intentar averiguar en qué se funda para decir las locuras que dice. Lo que encontramos no se diferencia, esencialmente, de lo que nos cuentan los creyentes como fundamento de sus creencias. En un momento dado tuvieron una revelación, algo se apareció, su mente captó una verdad importante, hizo una deducción con toda certeza, etc., etc. Cada una de estas alteraciones,

supuestos fundamentos de la locura, recibió de los profesionales su calificación correspondiente en función de las creencias psicológicas de su época.

Las *experiencias* en las que los locos dicen fundamentar su locura son, de hecho, la locura misma. Lo que ocurre es que, como hijos de esta tierra que son, tienen que expresarlas con sus prejuicios. Ellos, como muchos de nosotros, saben que sus conocimientos provienen de los sentidos o de razonamientos consecuentes. La conciencia ingenua es groseramente realista. Los locos también lo son. Yo diría que, en su locura, creen más que nadie en la realidad transcendente. Por eso nos remiten a esa realidad en sus juicios disparatados. Su locura se manifiesta, como en los sueños, en que están tan fascinados por sus fantasías que han terminado por perder la conexión con el otro. Siguen hablando su lengua y hacen uso de ella para constituir la objetividad, pero se han cerrado al diálogo con el otro. Queda el *diálogo inmanente*, pero se niega al diálogo con el otro transcendente. Ésta es la esencia misma de la locura y la que la emparenta con el mundo imaginario. El loco es como los dioses, que sólo hablan consigo mismos. Han olvidado que el diálogo es, esencialmente, comunicación con referencia al mundo. La comunicación y la referencia han dejado de existir para él en el diálogo con el otro transcendente. En este *solipsismo* o autismo nada podemos hacer para entrar en contacto con él. Inmerso en su solipsismo se pone a desarrollarlo prescindiendo del otro. Pero cuando la comunicación no comunica, tiende a desaparecer. Por eso, mientras avanza en su locura, su mismo lenguaje va perdiendo progresivamente valor de comunicación. Puede emitir palabras para nosotros desconocidas, alterar el orden de las palabras, manifestar un discurso disgregado, etc. Se ha repetido que este discurso trastornado, que es lo que muchas veces primero observamos en los locos, manifiesta lo igualmente trastornado de su mundo. Pero no hay un mundo del loco; sólo existe el mundo de la vida, que es el de que él habla.

El loco, con sus juicios y prejuicios, nos habla del curso de la vida. Lo que ocurre es que en sus palabras locas no cuenta con un «ahí» que señalar. Él, como los creyentes, sí señala esos lugares vacíos que se interpretan como el origen de su locura. Pero estos lugares vacíos no son los primeros síntomas de su enfermedad, como quieren los médicos, sino la locura misma. Si queremos hablar así, en esos momentos decisivos tomó la decisión de constituir el mundo objetivo en el solipsismo. Por eso su lenguaje mismo tiende a desaparecer hasta sumirlo en el mutismo absoluto. Si se negó a la comunicación, ya no hace falta la palabra. Ya no está en el curso de la vida. Muchos psicólogos, de los que hacen profesión de científicos, han estudiados las palabras de los locos sin sacar conclusión alguna de sus investigaciones, a pesar de lo caricaturesco de sus alteraciones. Ellos ignoran que las palabras son medios de comunicación y no cosas, por lo que sus investigaciones se desenvuelven en lo irrelevante. Como yo acostumbro a decir a mis alumnos, los locos no parecen siempre estar locos, aunque hayan

optado, en general, por la locura. Cuando hablamos con un loco lo habitual es que no percibamos nada especial. Es más, si anteriormente se nos dijo que estaba loco, puede que lo encontremos bastante razonable. Podemos debatir con él temas cotidianos o intelectuales sin experimentar nada especial. Si somos de natural más fenomenológicos y hemos practicado estos propósitos, se nos hará evidente que más allá de sus razonables palabras existe una distancia, incluso abismo, que me separa de él. Ésa es la locura; la *incomunicación*. Se podrá objetar que en ese caso todos estamos locos más o menos, puesto que experimentamos ese abismo con la mayoría de las personas. Ésa es la locura de la que todos tenemos un poco, que se manifiesta en el diálogo concordante con el otro aún a sabiendas de que estamos hablando de otra cosa. Sabemos, con precisión que hablamos de otra cosa, a pesar del acuerdo dialéctico, porque estamos convencidos de que el otro señala a otra cosa. Cuando estamos señalando lo mismo eso es tan evidente que nadie puede engañarnos. Por eso el loco puede, como la gran mayoría de nuestros interlocutores, parecernos normal. Pero llegará un momento que esta ilusión de normalidad se romperá cuando aparezca el juicio groseramente falso. Cuando nos diga que es Cristo, Napoleón, el presidente de Estados Unidos, que el destino del mundo depende de su mano, que ha hecho un descubrimiento revolucionario, que las policías de todo el mundo lo acosan, que está en relación con extraterrestres, etc.

Sabemos del loco por sus locuras; esas que los hombres de ciencia califican de *ideas delirantes*. Los comportamientos más absurdos no justifican calificar a nadie de loco, si no manifiesta creencias absurdas. Por eso cuando leemos en la prensa las terribles e irracionales acciones que pueden emprender los seres humanos, que justificarían mil veces apelativos para los que casi carecemos de palabras, sabemos por experiencia, que en la mayoría de los casos no se trata de locos. Lo serán, si tienen ideas locas; entonces se los considera irresponsables. Debemos concentrarnos, pues, en esas ideas locas, para seguir avanzando en el conocimiento de la locura. La idea loca resulta extraña y absurda. Esto no es así en todos los casos, pues a veces pueden resultar razonables, lo que ocurre con estos locos razonantes es que llega un momento en que la totalidad de su razonamiento nos evidencia su absurdo, si nos tomamos el trabajo de compararlos con la idea que tenemos de la objetividad. Pero todos los locos, razonantes o no, no cuentan con ningún *ahí* que señalar para fundamentar sus locuras. Si tiene alucinaciones, yo no las comparto. Si hacen descubrimientos asombrosos, yo no encuentro nada en los lugares que señalan. Si razonan implacablemente, yo no sigo sus razonamientos, porque la objetividad me muestra lo contrario. Pero el loco no parece asombrarse mucho de que yo no pueda compartir sus percepciones ni sus razonamientos. Es constitutivo de lo que calificamos de interpersonal, el que sea accesible a todos; por eso lo calificamos de objetividad. Al cualquiera de nosotros le bastaría que los demás no compartieran sus percepciones para que tuviese serias dudas sobre su realidad. Eso es así, porque vivimos en la inter-

personalidad. El loco la ha abandonado y constituye, lo que es una contradicción, el mundo interpersonal por su cuenta. Cuenta con el lenguaje, con la comunicación que ya no tiene, para emprender esta tarea.

Sabemos que el loco está siempre loco aunque sólo manifieste de tiempo en tiempo sus ideas locas. Está siempre loco porque ha decidido emprender por su cuenta la constitución de la objetividad. Cuando habla razonablemente, parece compartir nuestro mundo, pero cuando aparecen sus ideas delirantes parece haberse trasladado a otro. En realidad todo sigue igual para él, porque son, precisamente, esas ideas locas las que serán imposibles erradicar en él. Antes pensará, como de hecho hace, que son todos los demás los que están locos y sólo él está en lo cierto. Prefiere aceptar, mejor, la falsedad de esas otras percepciones interpersonales que pueden señalar su «ahí». Los reputados de sanos no dudan en recluirlo en un manicomio o mandarlo a un médico. Si convencemos a un loco de la falsedad de sus locuras, lo que es posible, es que en ese momento ya no está loco. Los psiquiatras hablan de *doble orientación* para referirse a esta doble forma de vida, que supone dirigirse tanto al mundo real como al imaginario que podemos observar en el loco. En realidad sólo están dirigidos al mundo imaginario de su locura, que siempre tratan de defender a ultranza. Prueba de ello es ese abismo que siempre sentimos que nos separa de él en todo momento.

Las ideas locas *comunican* algo, además de presentar esas sorprendentes características. Lo que comunican es ese sensacional descubrimiento que ha hecho, en que él, extraña casualidad, es el centro del universo. Eso se concreta la mayoría de las veces en ser un personaje importante en las dimensiones más conocidas de la objetividad. Un santo, un dios, un político, un sabio, etcétera pueden concretar esta fantasía. También muchas otras veces se ven sumidos en la mezquindad más absoluta, pero siempre con una referencia a toda la objetividad, aunque su manifestación pueda concretarse, modestamente, en el aparato que tiene ese vecino para controlarle sus pensamientos y acciones. En su locura se ha hecho el centro de referencia del mundo objetivo. Esto es lo que los psiquiatras califican de *autorreferencia*. Nos podría caer la duda de que estos locos estén haciendo, como defienden ellos, descubrimientos tan revolucionarios que nosotros, dominados por los prejuicios, no tengamos más remedio que negarlos. Desgraciadamente, como he puesto de manifiesto en otro lugar (1996), por su boca habla la voz del prejuicio en el sentido más pobre, o incluso cutre, que podamos atribuir a esta palabra. No comprendemos qué sentido tiene el que una ramplona mujer sea la Virgen María o que un primitivo camionero se descubra como la reina de Inglaterra. Es evidente que los locos se buscan un lugar señalado en el mundo del prejuicio. Cuando nos relacionamos con ellos no podemos evitar pensar en el absurdo de su vida, que han tenido que optar por determinadas fantasías para que adquiriera sentido. El delirio no respeta nada, porque es

un intento de redención de la propia vida. Es un intento grotesco, pues, sensatamente, no podemos imaginarnos cómo estos locos piensan realizarse en esas imposturas. Sartre (1945), exagerando quizá un poco las cosas, dice que si los locos ponen especial énfasis en mostrarnos la realidad de sus locuras, es porque ellos mismos no creen en ellas. «Lo vi como lo estoy viendo a usted», «Lo oí como lo estoy oyendo a usted», son maneras habituales de expresar y reafirmar la objetividad de sus fantasías.

Los locos creen tanto en los *prejuicios* que se han entregado a ellos por completo. El prejuicio que se propaga en las habladurías tiene una visión acabada de las jerarquías que pueblan el mundo. Él es el que está continuamente juzgándonos y poniéndonos en nuestro lugar prejuzgado. Por eso huimos la mirada del otro. El loco ya no puede por más tiempo sufrir el lugar alienante que los prejuicios reservan para él. Entonces se revela y ocupa por la fuerza un lugar preferente en el mundo del prejuicio. Por eso la locura es tan lastimosa. Cualquier persona de juicio abominaría ser la encarnación de esos supuestos personajes tan importantes. Existe una idea muy extendida entre intelectuales, artistas y psiquiatras de que los locos en sus vivencias extremas pueden enseñarnos más que nadie de la vida. Ello es muy parcialmente cierto. Cuando yo era un psiquiatra joven escuchaba a los locos con la misma religiosidad que otros escuchan a sus dioses. El resultado fue un aburrimiento de muerte, porque lejos de conocer más y más del curso de la vida, me veía implicado en el estéril sinsentido. Era cierto, como han observado otros muchos, que estos locos me sorprendían una y otra vez con sus observaciones sagaces. Pero su sagacidad no era otra que la capacidad de utilizar el prejuicio para juzgar de todo lo divino y lo humano, incluido yo mismo que trataba de hacerlo más razonable. Esto lo hacían muy bien, porque se habían entregado al prejuicio sin condiciones. Por eso él captaba con toda precisión el lugar que para nosotros tenía reservado el prejuicio. Eran como esa *mirada* penetrante y sagaz del desconocido, que saca fuera todo lo que tratamos de ocultar. Una vez que el loco, con sus prejuicios, nos juzga, tenemos la posibilidad de huir o quedar atrapados en ello. Nuestro D. Quijote recorrió el mundo deshaciendo entuertos, con la única arma que le ofrecían sus prejuicios. Por eso su mirada era tan afilada. Ocurre también que el creador del prejuicio tiene más distancia de él que sus seguidores. Por eso los directores de los creyentes, que están construyendo la creencia, suelen creer en ella menos que sus seguidores. Los locos, al haberse alzado con el papel de los dioses, están sujetos al prejuicio, pero al mismo tiempo, tienen una cierta distancia de él. Por eso juzgan utilizando el prejuicio, al mismo tiempo que entienden sus limitaciones. Hacen lo mismo que el juez que aplica, con inteligente distancia, una ley, que muy bien podría ser de otra manera. Pero igual que el juez, nuestro loco utilizará sus prejuicios, en último término, como mejor le convenga, y lo que le conviene, la mayoría de las veces, es conservar su locura.

Por su entrega incondicional al prejuicio hace que pocas cosas juiciosas podamos encontrar en los locos. De todo lo que decimos, lo más importante es distinguir los prejuicios del loco, de aquellos otros que como normales asumimos en las creencias. A modo de resumen podemos decir que lo esencial de la locura es la incomunicación, y que ella se nos hace más evidente en aquellos juicios absurdos que no tienen dónde señalar. Es esto último lo que comparte la locura con el prejuicio; pero las habladurías del prejuicio suelen ser compartidas, mientras que el loco es él, y solamente él, el garante de sus prejuicios. Para el hombre juicioso todos los prejuicios tienen el mismo rango, por el hecho de ser la experiencia de otros, lo que ocurre es que los del loco, sus delirios, resultan mucho más inofensivos, que esos otros que se le imponen como siendo interpersonales y formando parte del curso de la vida mismo.

El loco ha llegado a serlo por sus *conflictos*. La subjetividad ya no pudo soportar por más tiempo las presiones de la objetividad, y tomó, locamente, la vía del prejuicio para resolver su penosa situación. Todos los humanos, desde luego, vivimos en el conflicto, pero pocos llegamos a la locura tal y como la hemos caracterizado. Todos vivimos bajo la presión de los prejuicios e, inconscientemente, intentamos realizarnos en ellos; deseamos tener lo que los prejuicios sentencian que debemos de tener. Sufrimos por ello. En realidad no existe otra patología psíquica como no sea el sufrimiento. Para esos seres sufrientes bajo las presiones de las habladurías casa bien el concepto de neurótico que solemos utilizar en la vida cotidiana. Antes, cuando se pensaba que la naturaleza lo daba todo, se hablaba de individuos «raros». Lo raro era no conformarse a lo que las habladurías esperaran de nosotros. Como yo he escrito en otro lugar (1996), lo que debe ser el equilibrio psíquico no está en una adaptación incondicional a los prejuicios, que es más bien el camino de la locura, sino en ejercer el derecho a ser diferente. El hombre juicioso es diferente a todos los demás, y sus precisas palabras son una manifestación de su diferencia. Pero en la búsqueda de la propia diferencia los prejuicios se muestran como uniformantes y causa de sufrimiento. Sufrimos porque no somos como debemos ser. Seguramente, ésta es la causa mayor de sufrimiento humano. Califiquemos de neuróticos a esos sufrientes por los prejuicios.

En la forma que lo estamos describiendo, el neurótico es alguien, como todos nosotros, que sufre al comprobar que no puede abrir su intimidad al otro y al mundo, también sufre por soportarla él mismo. Pero los hijos de esta tierra no suelen optar por la vía de la locura, sino por el sufrimiento callado. Sufrimos por no ser como deseábamos ser y ese desequilibrio da sentido a la mayoría de nuestros propósitos. Ya hemos hablado de este sufrimiento, lo que nos interesa ahora es poner de manifiesto lo cerca que estamos de los locos. Igual que ellos sufrimos por las habladurías, pero a diferencia de ellos optamos por seguir sufriendo. Ese es el curso de la vida en la que el prejuicio vence a toda actitud jui-

ciosa. Preferimos el engaño y la máscara, a la actitud juiciosa de estar en el uso de la palabra. La lucha del neurótico no está en la búsqueda de la propia identidad, sino en el esfuerzo agotador de mostrarse, hipócritamente, como no es. El miedo a ser descubierto tiñe todo el curso de su vida. Lo mismo que el loco, respeta tanto las habladurías que no quiere traicionarlas. Contrariamente a él, es una persona adaptada que aparenta comunicarse. Por eso los otros lo aceptan. Habla su misma lengua y se refiere a las mismas cosas. Que éstas puedan ser señaladas es algo que la habladuría no solicita de él. Es suficiente que actúe como se espera de él para que todo tenga su fundamento. Pero ocurre que el neurótico, ese ser sufriente sin sentido, por más camaleónico que quiera mostrarse, encuentra un límite a su adaptación. Entonces, para su terror, los otros consideran que algo no va bien con él. Como los raros de antes, ahora, con todas sus máscaras, va publicando a las claras su conflictividad. Mientras siga colaborando con los prejuicios, no tendrá problema alguno. Incluso los otros lo compadecerán y lo animarán a que lleve una vida como los demás. Cuando rompa con el prejuicio y actúe de una forma disparatada, sufrirá todas las consecuencias.

La persona que vive en intenso conflicto con los prejuicios y no ha estado nunca en el uso de la palabra es alguien del que es posible esperar todo. Una salida, aparentemente airosa para él, es la locura. Otra salida es llevar a cabo todos esos propósitos subjetivos que la objetividad niega. Pero ocurre que cuando se dispone a realizar su perversión, no encuentra, como hemos visto, otra salida que practicarla con la palabra del otro. Sumido en la inconsciencia del prejuicio, comete el error de considerar su identidad aquello que, precisamente, los otros rechazaban y había optado por reprimir. Los prejuicios lo dominaron antes en el sufrimiento angustioso de la depresión, y lo dominan luego en su aparente liberación. Ellos son todas esas personas tenidas por normales que sorprenden a sus semejantes saltándose todas las prohibiciones. Los psicólogos hablan de *acting out*.

LAS LETRAS

En la escritura el lenguaje se hace objeto. Esa palabra, constitutiva y constituyente de la interpersonalidad, deviene una cosa más de la naturaleza. Cuando hablamos, a pesar de que percibimos las palabras, estamos atentos al hecho de la comunicación misma, que ellas son continuamente trascendidas. La *palabra* hace acto de presencia en el momento que tiene lugar el tropiezo en la actividad constituyente. Cuando estamos de acuerdo, por ejemplo, sobre la realidad de lo discutido, volvemos una y otra vez al sentido de las palabras para que el acuerdo sea posible. Algo parecido les ocurre a los hombres de ciencia, que con bastante frecuencia acuden al diccionario o a la etimología de la palabra para saber lo que deben estudiar. En esta línea de reflexión repetimos que filosofía es amor a la sabiduría y que psicología es la ciencia de la psique o del alma. Lo cierto es que

la mayoría de las veces estas precisiones filológicas nos desvían más que aproximan a lo que pretendemos dilucidar. Pero, en cualquier caso, en todas ellas hacemos recurso a la palabra, cuando encontramos dificultades en nuestros procesos constituyentes. Esa palabra que, como tal objeto, investigamos viene a ser como el cuerpo. La corporalidad es la protagonista en el curso de la vida, que deviene cuerpo en la percepción o señalamiento del «ahí». La diferencia entre corporalidad y cuerpo reside en que la primera adquiere su sentido en la actividad constituyente que emprendemos en el curso de la vida, y el segundo al ubicarme como un objeto entre los objetos. La palabra en su dimensión constituyente, siempre transcendida, deviene objeto, como el cuerpo, en el mundo de la naturaleza. Lo mismo que no debemos buscar en el cuerpo los azares de la corporalidad, tampoco debemos buscar en la palabra objeto los azares de la constitución de la interpersonalidad. No son pocos, incluidos los psicólogos, los que ignoran esta evidencia, por lo que se ven inmersos en investigaciones carentes de sentido.

La *palabra escrita* es un objeto más de los que pueblan el mundo; no obstante conserva en su objetivación su capacidad constituyente. Por eso cuando leemos estamos entregados a lo leído, sin ocuparnos de las palabras allí escritas como tales objetos. Si leemos en una lengua extranjera, tropezaremos con las palabras mismas una y otra vez: estamos más pendientes de la palabra escrita. Incluso en nuestra propia lengua podemos tropezar, cuando desconocemos el sentido de una palabra, que nos invita a recurrir al diccionario. Que el habla devenga escritura no se hace sin dificultades, no en vano en la larga historia de la humanidad esto sólo se ha conseguido recientemente. Los historiadores marcan la separación de prehistoria e historia por la presencia o no de datos escritos. Hablar es realizar una actividad espontánea en la que uno es totalmente desconocedor de los procesos que subyacen a la lengua. De la misma forma vivimos sin conocer los entresijos de nuestro cuerpo. La transformación en objeto de análisis del habla espontánea no se hace sin esfuerzo, y su consecución es una manifestación más de cómo el espontáneo curso de la vida se ve obligado a colaborar con el mundo objetivo.

Cuando leemos o escribimos un relato no estamos tratando con palabras sino con hechos. Si leemos, son hechos que nos relata otro; y si escribimos, son hechos relatados por mí. El relato queda formando parte del mundo objetivo, hasta que llega alguien que lo retoma para ponerse en contacto, supuestamente, con estos mismos hechos. Los filósofos se han preocupado mucho de cómo puedo llegar a los hechos a través de las palabras, puesto que las lecturas, hermenéuticas o interpretaciones, parecen ser múltiples. El planteamiento mismo de esta problemática supone ya la existencia de una objetividad estable y permanente, donde los mensajes utilizan de cosas, en este caso de palabras, para ser transmitidos. Nosotros hemos renunciado a este planteamiento ingenuo para captar más el sentido del curso de la vida, por lo que no se trata ahora de nuestra pro-

blemática. También la palabra escrita es constitutiva y constituyente del mundo objetivo, por lo que las habladurías no van sólo errantes de un lugar a otro, sino que también quedan fijadas como tales palabras escritas. Seguramente, las habladurías más importantes dejan su constancia escrita. De esta forma los *sabios de esta tierra* nos adoctrinan en lo que no podemos comprobar, quedando constancia de su palabra escrita, que en no pocas ocasiones se presenta como eterna. Las palabras de los dioses suelen estar escritas en palabras eternas. De todas formas, los sabios de esta tierra que las redactaron se reservan su interpretación, con lo que la autonomía del prejuicio, como palabra y experiencia de otro, queda asegurada. Las palabras escritas no se las lleva el viento, porque siempre están allí presentes para poder dar testimonio. El papel jugado por estas palabras escritas en el curso de la vida es extraordinario; es en ella donde los prejuicios adquieren sus aristas más duras, unas veces condicionando nuestra forma de vivir, y otras, la mayoría, constituyendo un mundo que se nos ofrece como el lugar común donde realizar nuestra vida.

El *prejuicio* se extiende en la escritura y, a su vez, trata de controlar la expresión escrita. Los libros prohibidos son una constante de todos los tiempos. Ya estamos más habituados a reconocer la libertad de expresión, pero este reconocimiento externo no puede evitar la ceguera que provoca el prejuicio a la hora de reconocer las palabras de otro. De todas formas, ya es un progreso que, aunque las palabras juiciosas no sean atendidas, sus propagadores no vean peligrar sus vidas. Estar en el uso de la palabra, que hemos tomado como manifestación máxima de la vida juiciosa incluye, en su caso, la palabra escrita. Desde este punto de vista también la ciencia es lo escrito en los libros. Las bibliotecas conservan lo escrito para que los interesados en la ciencia puedan tener recurso a ella. También, como veremos, en lo que calificamos de ciencia se enseorea el prejuicio, a pesar que lo esencial de la ciencia es aquello que se puede mostrar. Es en lo escrito, en general, donde el prejuicio encuentra su versión más objetiva y beligerante. Las escrituras, los escritos, las leyes, cada uno a su manera, aluden a realidades condicionantes de la vida.

No pocos utilizan la escritura para hacer *literatura*, lo que introduce una nueva dimensión de la escritura en el curso de la vida. Dentro de ella podemos distinguir esas formas, que como la novela y el teatro, tratan de relatarnos algo, y esas otras, como la poesía, que hacen uso de la palabra para crear belleza. Está claro que estos extremos participan siempre el uno del otro, y que si los presentamos así, es con la única finalidad de facilitar su análisis. En el relato literario alguien hace la exposición de seres humanos que se ven implicados en una trama. Es lo que llamamos argumento. El que narra nos cuenta el argumento, pero no se limita a ello. Lo que hace que su relato pueda ser apasionante es, precisamente, que en él se están desvelando seres humanos como nosotros. La novela es, pues, un relato más o menos imaginario, que encuentra su sentido en

lo que tiene de información del curso de la vida. Por eso un novelista es un buen psicólogo o conocedor de los seres humanos. La posibilidad de la existencia de una novela carente de argumento es, como hemos dicho, la misma psicología. El que el relato nos conmueva no está sólo en función de que haga una exposición juiciosa de los hechos. El novelista que refleja el curso mismo de la vida lo hace con sus *prejuicios y juicios*. Su mérito está en la forma penetrante y precisa de su exposición, de forma que su relato imaginario sirva al lector para que el curso de la vida se le haga más evidente. Historias de santos, libros de caballería, cuentos infantiles, aventuras, biografías, etcétera exponen con sus juicios y prejuicios la vida humana. Si los prejuicios, como ocurre con frecuencia, condicionan en exceso el relato, entonces se nos presenta como una novela de tesis, en la que el relato se pone a disposición de lo que se desea demostrar. En ese caso no pocos lectores experimentarán un rechazo de la obra, porque lo que deseaban era tomar contacto con la vida y no con ideas previas o prejuicios ajenos al relato.

En un buen relato sus *personajes* no se limitan a representar ciegamente su papel. Presentan el curso de la vida con sus observaciones de la vida misma. Shakespeare es un maestro de ello. Implica a sus personajes en una acción de la que ellos toman distancia una y otra vez para enjuiciarla. Esto es lo mismo que nosotros protagonizamos en la vida; vivimos su anécdota y la actitud que adoptamos respecto de ella. Aunque la anécdota se desenvuelva en la locura, como es el caso de D. Quijote, la postura que adoptaba respecto de ella, es lo que hace del relato una obra eterna. Gran parte de nuestros clásicos, en mi opinión, se vieron ahogados en la anécdota de su relato, por lo que su toma de distancia resultaba totalmente insuficiente. Los hijos de esta tierra aspiran a ser dueños de su propio destino; el relato literario le presenta el curso de la vida de una forma mucho más precisa de cómo se manifiesta en la vida cotidiana. Lo mismo que en nuestras imaginaciones creemos controlar mejor el curso de la vida, en la lectura del relato literario, que es una imaginación, creemos ver las cosas más claras. La satisfacción del lector lo es, porque nuevos conocimientos parecen añadirse a los ya existentes, de forma que se ve más y más dueño de su propio destino. Su aspiración no es tanto conocer más de la vida, como conociéndola más, la realización de sus propósitos estará más y más asegurada.

Ni que decir tiene que creer que se sabe más y más de la vida no tiene por qué coincidir con progresos en la vida juiciosa. Muchos de nuestros esfuerzos son como los de Sísifo, porque los prejuicios inalterados nos conducen una y otra vez al mismo punto de partida. Ni siquiera cuando el relato hace un canto a la originalidad de la experiencia juiciosa y libre, ello es asimilado por los lectores. La gran mayoría de los espectadores en el teatro se limitan a observar personajes en situaciones extremas, donde con frecuencia se desvelan experiencias auténticas. El espectador suele conformarse, en sus imaginaciones, con que las

110

experiencias las haga otro, mientras que él cree aumentar en sabiduría de la vida. Eso es lo que hacen los burgueses cuando presencian el desenmascaramiento en el teatro de sus mismas hipocresías. El efecto catártico se consigue viendo cómo el otro, en sus imaginaciones, afronta lo que ellos no son capaces de afrontar. En vez de aplicarse a ellos mismos la historia, se limitan a conocer un poco más de lo que, hipócritamente, deben consultar. También ellos se crearán, por esta vía, más dueños de su propio destino. La única experiencia juiciosa es aquella que desactualiza los prejuicios correspondientes. El saber por el saber, sin hacer uso de la palabra, nos sume más y más en el prejuicio.

El gran prestigio de que goza la literatura entre nosotros se justifica por la labor de desenmascaramiento que potencialmente tiene. Solemos estar tan ciegos que cualquier claridad es bienvenida. Es habitual que los literatos se dediquen al desenmascaramiento. Hijos que matan a sus padres, hermanos que se odian, creyentes blasfemos, políticos corrompidos, amantes traidores, etcétera. El relato se solaza muchas veces en escenificar lo que no estamos acostumbrados a encontrar unido. Pero esto sólo no vale para propiciar la experiencia juiciosa, si el que lo sigue en su imaginación no está dispuesto a ella. El tema del *amor* se repite una y otra vez, como una constante de la vida del hombre. Son tantas las formas de amor de que nos han hablado los literatos que ya hemos terminado por no conocer ninguna. Lo que cada uno busca en el amor es una cuestión que sólo puede responder él mismo. Para lo más que puede servirle la literatura es para que tenga ocasión de representarse sus manifestaciones.

En la *poesía* la manipulación de la palabra resulta más evidente. En sus formas más tradicionales las expresiones poéticas quedaban bastante estrictamente formalizadas, en las que se jugaba con los sonidos y el ritmo que las palabras propiciaban. Las formas cultas, como el soneto, parecían concretar la cima poética. Los romances populares eran menos exigentes en su formalización. En las expresiones poéticas más libres se deja al arbitrio de su autor el juego de palabras que configura la creación poética. Las formas en las que el poeta debe expresarse suponen un uso poético del lenguaje que, como las palabras mismas, tiene valor de comunicación. La *metáfora* es una forma poética de las más habituales. «Como lirio entre cardos es mi amada entre las doncellas», podemos leer en el *Cantar de los cantares*. La mujer amada se constituye como poseyendo toda suerte de perfecciones; pero decir, simplemente, que la amada posee toda suerte de perfecciones, no supone lenguaje poético alguno. La metáfora, sí. En nuestro caso concreto se señala un «ahí» en la imaginación, que es la relación de un lirio rodeado de cardos. La belleza del lirio, su suavidad y su convencional falta de arrogancia contrastan con la hiriente angulosidad espinosa del cardo, su dureza y arrogancia. Sólo así presentada la situación, el lirio, por comparación al cardo, realza aún más todas sus perfecciones. De esta comparación que pode-

mos constituir como si estuviera presente, pues se trata de un hecho imaginario que las palabras propician, nos trasladamos, metafóricamente, a la relación entre la amada y el resto de las doncellas. Pero la fuerza poética que adquiere la relación amada-doncellas, la toma de la relación representada lirio-cardos. Es obvio que en esta metáfora la amada, que en realidad es bastante análoga al resto de las doncellas, queda constituida como sede de tales perfecciones, que la simple palabra no lograría expresar; ahora es el otro inquietante por excelencia. Las doncellas, como colectividad del mundo objetivo, destacan una de ellas en unas condiciones que nos arrastran. En la objetividad todas las doncellas, amada incluida, son conceptuadas análogamente. El amante recurre a la metáfora para expresar lo diferente que, realmente, es la amada respecto de todas las demás, que se ven obligadas a ocupar la posición de cardos. Con el recurso poético el amante puede expresar la excelencia de la amada. En realidad no está expresando otra cosa que la peculiar forma en la que él emprende la constitución de la amada, porque estamos seguros de que nosotros, espectadores neutrales, tendríamos dificultades para jerarquizarla respecto del resto de las doncellas.

El poeta, con su metáfora, ha sabido expresar la excelencia irreplicable con la que el amante constituye a su amada. Pero ocurre que el que lee la poesía, incluso el mismo que la escribe, hace su propia representación de ella. No se refiera a la amada del poeta sino a la suya propia. Si no la tiene en ese momento, que es lo más probable, constituye con estas palabras la amada que desearía tener. Puede decirse que en esta situación se están si no realizando, por lo menos experimentando, vivamente los propósitos subjetivos. Por eso no debe extrañarnos, que hayan sido tantos los poetas amantes que hayan optado por estas formas de amor como Dante y Petrarca. Se dice que se trata de amores idealizados. Yo diría más bien que son amores inmanentes. Lo mismo que contamos con otro inmanente, parece que contamos también con un amado inmanente. Si nos disponemos a amarlo, ignorando a los posibles amantes trascendentes, podemos estar seguros de que ni la decepción ni el engaño podrán arrebatárnoslo. A él lo tendremos siempre. Así pueden amar también los creyentes a sus dioses sin temor a ser defraudados. Por eso cuando muchos poetas dicen que han vivido para la poesía, debemos entender que, viviendo para captar toda la dimensión de sus propósitos, han conseguido que sus semejantes, a través de él, hayan hecho lo mismo con los suyos.

El poeta traslada al mundo objetivo la realidad de sus propósitos, y esto puede hacerlo mediante la palabra. Utiliza su dimensión interpersonal, y se produce el milagro de que es capaz de comunicar lo más personal, que a su vez es interpersonal. En otro caso no entenderíamos a los poetas. La expresión popular, que también suele ser cantada, puede recurrir a imágenes sencillas, que adquieren su sentido en función del curso de la vida que propicia su constitución. Una seguidilla gitana antigua recogida por Machado y Álvarez (1893), dice así:

«Cuando *biene er día*

tengo *argún* consuelo;

pero *en yegando* a la *nochesita*

siego yo y no veo».

Esta poesía se limita a describir una situación en la vida. Está escrita para ser cantada, de forma que todo adquiera su máximo dramatismo. La contraposición del día y la noche, del consuelo y el caótico abandono de la oscuridad son su tema. Es una expresión abierta, de forma que el oyente puede concretar el relato en las circunstancias que se dan cita en su vida. A diferencia de la novela, la poesía no se atiende tanto al argumento del relato. Lo que caracteriza a la poesía es el uso, incluso juego, que se hace de las palabras, de forma que contrapuestas unas veces las que deben unirse, y unidas otras que deberían permanecer separadas, logran comunicar lo que sería imposible en otras condiciones. De todo este juego surge esa sublime belleza que la consagra como uno de las más grandes consecuciones humanas. Es bello reconocerse uno en sus verdaderos propósitos, lo que no implica, desde luego, que por ello tengamos que ser más juiciosos. Los poetas son poco revolucionarios, porque pocas veces, como tales poetas, salen de sus fantasías para correr la aventura juiciosa. Pero la poesía, como la novela, es capaz de señalar cosas que los prejuicios ocultan y que pueden ser tomadas como fundamento de una vida juiciosa. La mayoría se conforma con la satisfacción que la poesía propicia.

Lo que, en términos generales, entendemos por letras nos reenvía al papel de la palabra en la constitución del mundo imaginario; un mundo imaginario que participa en gran manera de la objetividad interpersonal. Mientras que mis fantasías solitarias son constituidas como mías, las letras propician formas de fantasías colectivas, que participando ya de la interpersonalidad con todo derecho, cumplen funciones de evasión de la objetividad, y, al mismo tiempo, propician un mejor conocimiento de la objetividad y de los propósitos humanos. El tema de las letras lo que nos plantea, en último término, es el de la función constituyente que juega el lenguaje, la comunicación, en el curso de la vida. La literatura crea un mundo imaginario, que termina por transformar su «como si» en objetividad. De otra parte, y ello resulta obvio, este mundo de las letras permite dar realidad a todo lo que aún no es real.

El proceso de creación literaria ha sido descrito la mayoría de las veces como un estado de trance o *inspiración* en el que uno se dejar arrastrar. No se trata de un proyecto meditado que se lleva a la práctica, sino de algo que busca expresarse. Como no existe ninguna musa, lo que nos arrastra tiene el carácter de

dar cumplimiento a algo en el curso de la vida. Eso que nos pone en trance no puede ser otra cosa que los propósitos subjetivos. Los psicólogos han tendido a interpretarlo como una manifestación que, en último término, proviene de las fuerzas biológicas. Los más idealistas consideraban que en estos trances nos dejábamos arrastrar por las verdades más supremas. Si nos volvemos al curso de la vida, en el que una subjetividad se resiente respecto de una objetividad, nos encontramos con una subjetividad ahogada por el mismo mundo por ella constituido. Esta subjetividad esclava de sus prejuicios parece estallar de tiempo en tiempo, caer en trance, para crear algo que no existía hasta el momento. Su acto de creación es una entrega a sus propósitos irrealizados. Son ellos los que nos dirigen utilizando, en nuestro caso, la palabra. La creación configura un mundo imaginario con los mismos elementos que utilizamos para constituir la objetividad. Por eso la obra creativa se diferencia de los sueños, con quien no pocos la identifican, es que está hecha para la interpersonalidad, la creación literaria habla de los propósitos de la subjetividad como totalidad. Por eso todos podemos reconocernos en ella. Su ubicación en la objetividad supone dar cabida en ella a los propósitos personales. Parecería que las letras forman parte del alma de la objetividad. Quiere decir que ese mundo objetivo prosaico donde realizo mi vida con los otros tiene un alma o subjetividad que han constituido los hombres de letras. El tema que tenemos que plantearnos es el de si esa subjetividad, que habita la objetividad, responde a la mía auténticamente. Porque esa subjetividad social está constituida por juicios y prejuicios. El hombre juicioso debe también romper con ese alma colectiva alienante.

La literatura, pues, esa embajada que la subjetividad, en forma de trance, es capaz de poner en la interpersonalidad. Ya dijimos que el propósito subjetivo tiene por finalidad abarcar más y más la objetividad; la literatura es una manifestación más de ese propósito subjetivo. El trance o la inspiración es la eclosión misma de propósito, cuando es capaz de dar con los medios interpersonales para su expresión. Esto supone que sólo raramente somos capaces de estar inspirados, porque sólo raramente encontramos los medios de invadir esta forma de objetividad. En el caso de la poesía, el juego de palabras que implica supone un juego análogo con la objetividad, que da lugar a la realización de los correspondientes propósitos subjetivos.

La exposición que estamos haciendo sobre la palabra escrita no se diferencia en lo esencial de la palabra hablada. El hecho de que lo escrito ocupe un lugar determinado del «ahí» y lo transforme en una cosa —grafismos— es algo irrelevante. Lo que identifica la palabra, hablada o escrita, es su dimensión interpersonal constituyente. Por eso muchas de las inquietudes de la conciencia ingenua, que funcionan como prejuicios, no han deformado nuestro análisis, que ha estado más dirigido a determinar cómo incide esta palabra en el curso de la vida, dejando en suspenso el prejuicio de que la palabra del otro incluye

136

un mensaje que yo debo descifrar. Este planteamiento parte del prejuicio de que vivimos en un mundo poblado de seres humanos que se comunican mediante la palabra, y que lo adecuado sería que cada uno de ellos hiciese de forma que fueran capaces de interpretar el verdadero sentido de las palabras de los otros. Un acabado análisis de los textos, se supondría, vendría a ayudarnos en esta tarea. Ésa sería la única forma de que filósofos, humanistas, hombres de ciencia, etcétera podrían difundir sus ideas. No ha sido nuestra intención seguir en esta línea de reflexión, que ya ha mostrado bien a las claras su insuficiencia. En realidad lo que se nos manifiesta como evidente es que la palabra del otro, lo mismo que la mía propia, adquiere todo su sentido en la forma que incide en el curso de la vida, en el que se delimitan una objetividad y una subjetividad resintiente. Éste es todo su sentido. La cuestión de captar el auténtico sentido del mensaje está en si nos encontramos ante prejuicios o habladorías, o ante palabras juiciosas. Los prejuicios pueden ser escuchados juiciosamente, lo mismo que las palabras juiciosas pueden ser escuchadas prejuzgadamente.

Los prejuicios son, indudablemente, lo ya dicho y sabido, por lo que se concretan en formas verbales estereotipadas fáciles de reconocer. Aún carentes de sentido, pues no tienen ningún «ahí» que señalar, mantienen su capacidad constituyente. Cuando los prejuicios son oídos por una persona de juicio son fácilmente reconocidos, puesto que no concuerdan con sus experiencias juiciosas. Si se trata, verdaderamente, de una persona de juicio podrá con sus experiencias juiciosas, constituyentes ellas mismas, reducirlos a meras palabras vacías. Lo que el hombre de juicio constata es que los prejuicios son palabras que no cuentan con ningún «ahí» que señalar. Se trata de supuestas experiencias de otro que no cuentan con realidad alguna. Cuando las palabras que oigo o que leo son palabras juiciosas allí estoy yo, si soy juicioso, viendo con toda exactitud el lugar al que señalan. Están señalando a lo que, realmente, yo percibo en el curso de la vida, de forma que sirven para hacerlo más y más juicioso o auténtico. El tema tan traído y llevado de dar auténtico sentido a las palabras del otro no consiste en otra cosa que poner en relación lo acaecido con el curso de la vida. En realidad muy difícilmente podrían ser las cosas de otra manera, puesto que toda experiencia, cualquiera que sea, lo que hace es constituir un mundo objetivo y resentirme de él en el curso de la vida. Lo mismo que estudiando exhaustivamente el cuerpo no llegamos a saber mucho más de la corporalidad, tampoco tras múltiples análisis lingüísticos y hermenéuticos sabemos mucho más de cómo determinadas palabras inciden en el curso de mi vida. Es posible que ignore muchos aspectos del texto, pero esto ocurrirá también, y mucho más, cuando leo algo en una lengua que conozco poco. También puede ocurrir cuando leo complicados textos filosóficos o científicos. Pero los análisis no debemos hacerlos en estas situaciones, porque las más paradigmáticas son las palabras de aquellos que hablan mi lengua. El otro es más otro, es más inquietante, en la medida que más habla mi lengua, porque es en esta medida en que sus palabras son más constituyentes.

LAS ARTES

También las artes son un medio de comunicación, pero que no tienen el recurso de la palabra. Mientras las letras señalan el «ahí» como si existiera, las artes parecen ser ellas mismas ese «ahí». En un lugar de la naturaleza contemplo la obra de arte y mantengo con ella relaciones de reciprocidad, como si de cualquier objeto se tratase. El cuadro que contemplo es un objeto real, pero lo que contiene de artístico es algo que, como en la palabra escrita, reenvía a otra cosa. Es, precisamente, esa otra cosa a la que reenvía, la que me proporciona la satisfacción o gozo estético. Un cuadro realizado siguiendo los cánones clásicos realistas reproduce las peculiaridades del mundo objetivo, como si de una percepción se tratase. Tampoco ha sido fácil para los pintores descubrir el código de perspectiva que reproduzca correctamente la realidad objetiva. El cuadro es una objetividad que permite señalar, en este caso, directamente el «ahí», pero sabemos muy bien que no es la realidad, sino algo creado con intención estética. La contemplación estética no se reduce a las creaciones humanas; una piedra o cualquier otro objeto de la naturaleza puede ser contemplado estéticamente. Lo que hace que la contemplación estética sea tal, es la manifestación a través del objeto en cuestión del curso de la vida.

La *contemplación estética* nos habla del curso de la vida, y cuando somos sus creadores experimentamos las mismas vivencias de trance o inspiración a las que nos hemos referido.

El objeto estético habla mi lengua. Ello no quiere decir que haga recurso al lenguaje, sino que supone un código de comunicación como el lenguaje. Lo que ocurre es que se trata de un código visual, que reproduce las características del mundo del «ahí». Lo mismo que sólo comprendemos nuestra lengua, también sólo podemos comprender nuestro lenguaje estético. Nuestra reacción ante artes extrañas es la de perplejidad. Observamos el objeto como un habitante más de la naturaleza, pero sin poder captar su intención constituyente; estamos ajenos a ella. Quiere decir que en la contemplación estética existe alguien que realizó la obra y que, como el que habla, tiene algo que decirnos. Captar este mensaje es constituyente de la contemplación estética. El artista, como el hombre de letras, nos habla de la vida. Por eso cuando contemplamos una *maternidad*, divina o humana, estamos poniéndonos delante de un hecho fundamental del curso de la vida. Lo que contemplamos suele ser una madre que se ocupa amorosamente de su hijo, y a éste como entretenido en otras cosas, a sabiendas de la seguridad en que se encuentra. Existen otras muchas variaciones, pero todas y cada una de ellas lo que tratan de captar y expresar es lo que consideran más fundamental de la relación de la madre con su hijo pequeño. Cuando los que protagonizan la escena son dioses, todo parece adquirir especial relevancia. Pero la contemplación sólo es posible si estamos al tanto de los modos de comunicación del artista.

Lo mismo que tenemos que entender las palabras para podernos comunicar, debemos entender de los modos estéticos para realizar la contemplación. En la pintura clásica, académica o realista se intenta reproducir la realidad del «ahí», no obstante la facilidad de su percepción como reproducción, la contemplación estética debe llevar aparejada una determinada constitución de la objetividad. Una *natividad*, de las que tantas versiones nos ofrecen los creyentes, sólo podrá ser contemplada en su profundidad estética, si estamos al tanto de que lo que se representa es el nacimiento de dios. Ojos ajenos a este hecho sólo podrán juzgar de otros valores estéticos; lo verán como un nacimiento humano y, en este contexto, captarán valores estéticos. Esto quiere decir que el mensaje que se comunica en la contemplación estética no está tan definido como el que recibimos en palabras. Puede incluso, como en el caso de contemplación de la piedra, existir contemplación estética aun a sabiendas de que nadie tuvo nada que comunicar.

Lo que se manifiesta en la contemplación estética es el curso de la vida, acentuando la relevancia de determinadas constituciones. Por eso los dioses protagonizaban con frecuencia las pinturas hasta épocas relativamente recientes. Pero, en realidad, yo no contemplo a los dioses, porque cuando ellos desaparecen de la pintura, yo sigo experimentando vivencias estéticas. También las sigo experimentando cuando los artistas y las modas cambian, y lo figurativo va siendo sustituido por lo no figurativo o abstracto. No han sido pocos los psicólogos que han pensado que la pintura más clásica reproduciría lo consciente, mientras que la más abstracta expresaría instancias psicológicas profundas más inconscientes. Esta simplificación, de asociar lo académico a lo organizado consciente y lo abstracto a lo desestructurado inconsciente, es un prejuicio que trata de aplicar al curso de la vida categorías que sólo tienen realidad en relación a la objetividad. La experiencia estética, cualesquiera que sean las modas estéticas, adquiere su sentido como reveladora del curso de la vida.

La satisfacción y realización personal que el arte propicia sólo puede serlo de los propósitos subjetivos. En el caso de la alegría estos propósitos estaban claramente en función de la liberación de la objetividad, y tenía lugar una auténtica conmoción. Los psicólogos hablaban de *emoción*. La experiencia estética no conlleva un cambio de objetividad claramente. La satisfacción estética no se manifiesta como alegría, pues la objetividad sigue, en lo esencial, siendo la misma. La realización del propósito subjetivo está más relacionada con el sentido de la objetividad que con la objetividad misma. En este caso los psicólogos hablan de sentimiento, pues, al parecer, se trata de un afecto más matizado y «espiritual». Cuando contemplamos estéticamente el mundo sigue siendo el mismo, pero lo valoramos de otra manera. Este insuflar sentido, allí donde sólo una fría objetividad existe, no consiste en otra cosa que en percibir con sentido aquello que antes no lo tenía.

La contemplación estética es un acto constituyente. Constituyo como bello en el momento que la pura objetividad es afrontada como positividad. Es el mismo mundo objetivo, antes extraño, el que ahora se manifiesta positivo en la contemplación estética. Todo sigue igual, pero yo, contemplando estéticamente, me dirijo a una objetividad positiva, que parece estar más de acuerdo con mis propósitos. Para los filósofos realistas esta belleza sería una dimensión de los objetos mismos. Es decir, los contemplamos como bellos porque, de hecho, lo son. Es obvio que no captamos pasivamente la belleza de algo, sino que más bien lo constituimos como bello. Esta constitución supone actuar ante él *como si* fuera digno de ser querido o deseado. Por eso tenemos siempre la posibilidad de contemplar estéticamente algo, como la naturaleza, que no ha sido realizado por nadie. El artista crea su obra de forma que pueda ser constituida como bella, con más facilidad que la que nos dan esos otros objetos, que forman parte de nuestra vida cotidiana. Lo que nos ofrece el artista es amar lo que tenemos delante, presentándolo de forma que sea amable. Para ello, lo mismo que el literato, tiene que estar al tanto de la objetividad y de los propósitos que se corresponden con esa objetividad en el curso de la vida. El hombre de letras es capaz, con palabras, de crear un curso de la vida imaginario que da realce al anterior. El artista, que prescinde de la palabra, tiene que tomar elementos del «ahí», para que se haga evidente lo oculto.

El tema que se nos plantea es cómo el artista es capaz de reproducir el mundo del «ahí», de forma que resulte más deseable o, dicho con más exactitud, que propicie su constitución estética. En lo que solemos llamar arte *clásico* o académico, el medio de comunicación que utiliza —el lenguaje— es la reproducción de la naturaleza. Esa naturaleza en la que en cada percepción nos ubicamos como cuerpo, y mantiene toda ella una relación de reciprocidad con él. La obra de arte está allí presente, y nosotros nos reconocemos ante ella como cuerpo, en un mundo imaginario que se solapa con el objetivo. Ese «ahí» que nos ofrece tiene las características del mundo imaginario. Ante un cuadro que constituimos como bello, estoy yo, allí delante, experimentando la positividad que ese mundo me ofrece. Pero resulta que ese mismo cuerpo, que está allí presente ante la obra de arte, pertenece, al mismo tiempo, al mundo objetivo. Esto no ocurre en el sueño ni en las fantasías, en que la objetividad es mucho más desplazada por la constitución imaginaria. Mi cuerpo está allí, percibiendo la obra de arte, extasiado en su contemplación, pero ese mismo cuerpo también está en la naturaleza puesto que la obra de arte pertenece a ella. Esto supone que la obra de arte ocupa un lugar en la naturaleza —es un «ahí» que puede ser señalado—, donde se manifiesta la positividad que la vida cotidiana nos niega. Puesto que el curso de la vida consiste en una subjetividad que se resiente en una objetividad, la obra de arte es un «ahí» positivo que señalar que, por el hecho de serlo, tiñe de positividad toda mundaneidad.

El arte, lo mismo que las letras, forma parte del curso de la vida. La función que cumple es la de ofrecer una objetividad más acogedora. Por eso no son pocos los que afirman que una vida sin arte sería triste o, incluso, imposible. Debemos agradecer al arte que colabore en que nuestra vida no se reduzca a un ir y venir sin sentido, de los propósitos subjetivos a los azares de la objetividad. Es el mundo imaginario, en último término, el que tiene encomendada esta misión. Desde el momento que el arte, nos referimos al clásico, reproduce la vida, podemos encontrar en él esa amalgama de juicios y prejuicios, que protagonizan todos los procesos constituyentes. Por eso contemplamos santos, reyes y nobles como temas habituales artísticos. Son sus personajes lo mismo que los del teatro. Ellos están allí, protagonizando la vida, y ofreciéndonos una realización estética —imaginaria— de nuestros propósitos en ese mundo que protagonizan. Si somos creyentes, contemplaremos esto mismo en los sabios de esta tierra. Los esclavos no serán eliminados, porque forman parte de ella, y pueden manifestarnos, estéticamente, lo que hay de esclavitud en el curso de la vida. El lenguaje de la obra de arte, como las palabras, está formado por aquello que podemos entender. Los llamados estilos artísticos son otras tantas formas de comunicación. Puesto que pertenecen a la interpersonalidad, ellos son constituyentes del mundo objetivo. Lo compartido en el arte es tan objetivo como la objetividad. Esa estética compartida entra por esta vía a formar parte de la objetividad y supone una valoración de la objetividad análoga a la que de ella hacen los creyentes.

Cómo da sentido el arte al curso de la vida es introduciendo *positividad*. El que experimenta una alegría ve el mundo positivo, porque, realmente, se ha liberado de parte de sus ataduras. El que experimenta una vivencia estética no se ha liberado de nada; sólo el acto de constituir lo bello es lo que introduce en su vida la positividad. Podríamos decir que, por esta vía, da sentido a su vida. Conferir sentido se identifica con realización del propósito subjetivo. Cuando no realizamos nuestros propósitos, siempre podemos, por la vía de la constitución estética, vivir en un mundo más acogedor. El amado se constituye como poseyendo todas las bellezas imaginables. Cuando el amado no está allí, el mundo se torna una cárcel. El protagonista, haciendo uso de su libertad, puede modificar este mundo acudiendo a su contemplación estética. No tenemos al amante que amamos, pero si tenemos el objeto del que gozamos estéticamente. El mundo hostil ha sido transformado en un mundo con sentido, como si el amado habitase en él.

Cuando el arte se separa de las normas clásicas, de forma que ya no trata de reproducir la naturaleza, lo único que ha tenido lugar es un cambio en el lenguaje estético. Si podemos contemplar la belleza de una tosca piedra del campo, también podemos contemplar la belleza de una abstracción. Aunque los objetos del mundo no presentan ninguno de sus caracteres, la contemplación estética se constituye en la contemplación de sus formas y colores; también estos pertenecen a la objetividad. En este caso ella está representada en algunos elementos

que resultan significativos en nuestra relación con ella. Por no concretar ningún «ahí» de la naturaleza, el «ahí» de la obra de arte ante el que se ubica mi cuerpo, se extiende a toda la objetividad. El arte clásico crea sentido partiendo de la anécdota, el arte abstracto hace esto mismo dirigiéndose a toda la humanidad, de la que «abstrae» formas y colores, que es lo que tienen en común todos los objetos que pueblan la naturaleza; y también la naturaleza misma. Por eso el arte abstracto representa todo el mundo del «ahí», sin señalar ningún «ahí» determinado. Su contemplación estética, su positividad, radica en la positividad de toda la naturaleza. A eso mismo es a lo que llega el arte clásico, partiendo de un «ahí» determinado. Por eso yo no diría que lo abstracto en el arte es más profundo que lo figurativo. Se trata de dos formas o lenguajes que tiene un mensaje común.

Sobre si en la contemplación de la obra de arte existe una auténtica comunicación entre el artista y el que contempla la obra, debemos decir lo mismo que en relación al texto. Lo verdaderamente importante es la constitución de algo como estético. Cuando constituimos a un cuerpo como ser sexuado, lo hacemos, más allá de sus características propias, por la forma en la que lo implicamos en nuestra vida. Al constituirlo como bello lo estamos implicando en el curso de la vida de forma que ésta adquiere un mayor sentido. Si existe comunicación o no, entendida en su sentido ingenuo, no es nuestro tema ahora, que hemos optado por lo esencial y evidente.

Segunda parte

LA PSICOLOGÍA EMPÍRICA

Capítulo V.

LA EXPERIENCIA DE LA VIDA

EL CURSO DE LA VIDA Y LA PSICOLOGÍA

Las descripciones que hemos hecho del curso de la vida se corresponden, qué duda cabe, con lo que el ser humano vive. Por lo menos eso es lo que nos hemos propuesto, intentando liberarnos de todos los prejuicios que trataban de desfigurarlo. Esa subjetividad que se resiente en el curso de la vida, que es lo que vimos, es lo último que podemos conocer de nosotros mismos y por lo tanto es en su auténtico sentido, una verdadera *psicología*. El estudio del mundo en el que la subjetividad realiza su vida se correspondería con la *ontología*, si queremos seguir empleando los términos ya acuñados. Tal y como se nos han planteado las cosas, ni la subjetividad ni la objetividad, ni la psicología ni la ontología, se nos presentan como realidades estables sino en un continuo devenir. Para el pensamiento tradicional el mundo, la ontología, era estable y permanente, mientras que la subjetividad, que veía reflejarse en ella el mundo, debía supeditarse a la objetividad. Este supeditarse se manifiesta en que comprenderla a partir de las categorías de la objetividad, y también en solicitar de ella una actuación o comportamiento dependiendo de estas mismas categorías. Este era el modelo de hombre razonable, sin darse cuenta de que el curso de la vida, el hombre mismo, es el origen de todo conocimiento posible.

Aunque el término psicología es relativamente reciente, podemos ubicar dentro de su sentido todas aquellas afirmaciones que los seres humanos han hecho sobre ellos mismos, pretendiendo dar respuesta a las cuestiones fundamentales que parecían estar comprometidas en la vida humana. Estas cuestiones antropológicas han aludido durante siglos al alma y más tarde, a partir de la modernidad, a los hechos de conciencia. El *alma* o entelequia que animaba al hombre se concibió de formas diversas, pero, repetidamente, vino a identificarse con una especie de habitante de *cuerpo*, que en contacto con los dioses, participaba también de su eternidad. Los cuerpos morían, pero sus almas sobrevivían. Ni que decir tiene que existen pocas evidencias de que estemos habitados por tales entelequias, lo que no ha impedido que la humanidad durante siglos estuviese convencida de su existencia. Se trataba de un prejuicio en su auténtico sentido, puesto que lo que se decía era tan asumido por todos, que muy difícilmente se podía adoptar la distancia necesaria para contrastarlo con las experiencias juiciosas. Aún hoy día no son pocos los que aceptan la existencia de este alma, sin pertenecer a las filosofías y religiones que han venido defendiendo su existencia. Los *espiritistas* del siglo pasado y muchos de nuestros llamados *parapsicólogos*

toman a estas almas como objeto de sus inquietudes. Así y todo seguimos sin tener evidencia de ellas, a no ser que hagamos un acto de fe en sus palabras, lo que constituye, por definición, la esencia del prejuicio.

Todas las psicologías que se han presentado como ciencia o estudio del alma, que no son pocas, carecen del más mínimo apoyo en la experiencia. No han sido pocas, especialmente los religiosos, los que han acudido a la psicología empírica con la pretensión de fundamentar sus creencias sobre el alma. Yo mismo, hace un par de décadas, contaba con ellos entre mis alumnos. Su papel fue importante en el desarrollo de la llamada psicología científica. La pretensión de estos espiritualistas no era otra que la de conocer mejor el alma en sus manifestaciones concretas, con la pretensión de conocer también mejor su naturaleza. Pretendían que las razones científicas sirvieran de apoyo a su fe. En nuestro país, por sus peculiaridades tradicionales, este planteamiento se ha mantenido hasta hace pocos años, pudiendo afirmarse que la reactivación de la psicología empírica tras nuestra guerra civil se mantuvo muchos años en esta tesitura. Lo cierto es que poco averiguaron los religiosos del alma con los presupuestos de la naciente psicología empírica, a no ser llegar al convencimiento de que sus manifestaciones no se encontraban en ninguna parte o, por lo menos, la ciencia no estaba en condiciones de detectarla con sus métodos de investigación. Ya desde el renacimiento los médicos, diseccionando cadáveres primero y estudiando el cerebro después, no descubrieron con su escalpelo, como ellos mismos decían, esta maravillosa entelequia, lo que no debía sorprenderlos porque se trataba de entes espirituales.

Desde las descripciones que hemos hecho del curso de la vida, el prejuicio del alma es la consecuencia natural del gran prejuicio de ubicar al ser humano en un mundo estable y permanente. Desde tiempos antiguos hasta la modernidad se consideraba al hombre un observador privilegiado del cosmos, de forma que, formando parte de él, contaba con su *razón* para conocerlo. Tenía en su interior, en el interior del cuerpo, una luminaria que reproducía el mundo que le había tocado vivir. Por eso no debe sorprendernos la definición que de él hacían como animal racional. La grandeza del hombre consistía en conocer el mundo. Como él mismo decía era parte integrante del mundo conocido, se le aplicaban los mismos principios vigentes en él. Sólo la razón, la luminaria, parecía ser un extraño habitante del mundo natural, que participaba de muchas de las características atribuidas a los dioses. El considerarlos como alma, a veces inmortal, era una manera de dar sentido a esta anómala situación. El prejuicio del mundo estable y permanente conduce al prejuicio del alma espiritual. No debe extrañarnos que un prejuicio tan sólidamente establecido provocase la suficiente ceguera o inconsciencia, que resistiese durante siglos cualquier crítica juiciosa. Todos creían en el alma, y parecían identificarla perfectamente respecto de cuerpo terrenal, por lo que hablaba de ella con la mayor naturalidad. Muchos de estos planteamientos

siguen vigentes y, desde luego, van a condicionar el concepto de conciencia, que luego se toma como objeto de estudio de la psicología, y, por último, el de conducta.

El *pensamiento cristiano* no modificó, en lo esencial, los prejuicios clásicos. La diferencia residía en la comunicación que proponía del alma con sus dioses, con los que parecía estar en continuo diálogo. A los prejuicios anteriores se añadía la palabra de los dioses, que voceaban las de los sabios de esta tierra, lo que añadía nuevos prejuicios al curso de la vida. La psicología se ocupaba del ambivalente alma espiritual, que encontraba su dignidad y esclavitud en igualarse y someterse a sus supuestos dioses. Este planteamiento, que hoy día parece a la mayoría absurdo y oscurantista, se consolida como un gran prejuicio en el curso de la vida con la pretensión de darle sentido. Ello no debe sorprendernos, pues los hijos de esta tierra, entregados a las azarosas alegrías y tristezas, parecen abocados al sufrimiento y la muerte. Los dioses funcionan como consoladores de los afligidos, y nos entregamos a ellos para que den sentido a un curso de la vida que parece carecer de él. Pero los dioses cristianos, que lo son del alma y no del cuerpo, exigen terribles sacrificios, que arruinan más y más la vida de aquellos que acudieron buscando remedio a su aflicción. Por darle un sentido al sufrimiento, otros sufrimientos mayores vinieron a minimizar los primeros. No deja de ser sorprendente que estos dioses exijan sacrificios para conseguir su favor. Si se les pide algo, es preciso acompañar la petición con promesas de acciones dolorosas, como no comer, andar descalzo, disciplinarse, etc. No se comprende cómo estos seres tan extraordinarios necesitan de nuestros sufrimientos para sacarnos de otros sufrimientos mayores. Pero los dioses callan y el sufrimiento se perpetúa. Todo este sinsentido deja de serlo, si tenemos en cuenta que por los dioses habla la voz del prejuicio, que supedita el curso de mi vida a los designios de los sabios de esta tierra.

La *modernidad* se inaugura en antropología en la conceptualización del hombre como subjetividad. El pensamiento cartesiano parte de la subjetividad para afirmar la objetividad. Es obvio que no se han superado los prejuicios anteriores, pero supone un intento de dar carta de realidad al hombre nacido del renacimiento. La razón y el pensamiento, como hechos subjetivos, disputan el alma de los dioses, que van perdiendo más y más terreno. Los grandes avances de la física empiezan a presentar el mundo como regido por unas leyes muy precisas, que encuentran en la matemática su expresión perfecta. Allí donde los físicos explican callan las palabras de los dioses. El cuerpo mismo del hombre parece una máquina entre las máquinas, y como tal debe ser estudiado. La subjetividad va haciéndose cada vez, y valga la redundancia, más subjetiva desde el momento que parece escapar al mecanismo que campea en la naturaleza. Se la sigue caracterizando por su razón y mantiene su función de luminaria de la objetividad. Su diálogo con los dioses, aún distorsionado, no se interrumpe. El hombre moderno

se ve inmerso en un mundo que funciona según unas leyes precisas, que la ciencia se ocupa en desvelar, y poseyendo una capacidad de conocimiento. Es un ser consciente y su dimensión más inteligente o razonable se manifiesta en lo que alcanza su capacidad de conocer. Los filósofos tratan de encontrar en la conciencia aquello que observan en la naturaleza. Pensemos en el empirismo inglés que nos presenta la subjetividad plagada de pequeños simulacros que son como restos dejados por las impresiones del mundo. Cada vez se consolida más la idea de que aquello que existe en el interior del hombre son restos de las impresiones que le llegan del exterior por medio de los sentidos. De todas formas la razón sigue estando allí para orientarlo en el caos. La razón es el prejuicio necesario para que la palabra humana tenga sentido. Por eso todos los pensadores siguen considerando al hombre animal racional hasta nuestros días, a pesar de que el pensamiento kantiano concluya en que sólo conocemos los fenómenos y no sabemos nada de las realidades. El mandato socrático de conocerse a sí mismo ha venido a transformarse en la única forma de conocimiento posible.

Pero una cosa es lo que lo filósofos piensan y otra muy diferente cómo evolucionan los hechos en el curso de la vida. La voz de los creyentes y filósofos va siendo sustituida por la de los científicos, a pesar de que cada uno de ellos suele reunir todas esas características. Lo que se impone es la palabra de la *ciencia*, en el sentido de lo que puede ser comprobado y demostrado. El destino de la subjetividad es verse ahogada en este mundo mecanicista. Éste es el planteamiento, o las creencias cosmológicas, que rodea a la naciente psicología empírica, que es la que más nos interesa a nosotros. Hasta finales del siglo XIX son los filósofos los que se ocupan de la subjetividad. La gran mayoría de ellos siguen anclados en los prejuicios tradicionales, mientras que algunos, que los psicólogos empíricos toman por sus pioneros, tratan de aplicar los mismos métodos de investigación de la física al conocimiento del hombre. Pero dentro de la misma tradición filosófica que deviene más y más conocimiento del hombre, aparecen pensadores que, como quiere Landgreve (1961), podíamos agrupar bajo el concepto de filósofos de la vida. Marx, analizando los procesos de producción y alienación de la clase trabajadora; Freud, proponiendo la existencia de procesos inconscientes; Nietzsche, desenmascarando los prejuicios y revolucionando la moral; Schopenhauer, siguiendo las peripecias del deseo; Bergson, defendiendo lo cualitativo de los hechos de conciencia en contra de lo cuantitativo de la naturaleza; Dilthey, distinguiendo las ciencias de la naturaleza de las del espíritu, y otros muchos; todos, llamándonos la atención sobre la originalidad del hecho mismo de vivir. Yo diría que son los primeros auténticos psicólogos, si bien la psicología que se afianza y se hace independiente de la filosofía viene a ser aquella que se propone utilizar los mismos métodos de la investigación de la naturaleza para el conocimiento humano. De todos los citados sólo le cabe el honor a Freud de ocupar amplios capítulos en las historias de la psicología; seguramente, por los presupuestos de que parte su doctrina.

A finales del siglo XIX todo confluye en que la psicología, la filosofía también, se convierta en el estudio de los hechos de conciencia. Lo mismo que antes todos parecían saber lo que era el alma, ahora nadie duda de lo que debe entenderse por conciencia. La antigua luminaria, que arrojaba luz en la mundaneidad, se arroga ahora el lugar del alma. No son pocos los que estudiando los hechos de conciencia creen estar estudiando el alma. La entelequia trascendente se ha transformado en algo perfectamente accesible. Si queremos saber del alma no tenemos más que mirar a nuestro interior para observarla. Lo que se observa no tiene nada que ver, desde luego, con las excelencias que venían atribuyéndose al alma, ésta es la razón de que se preconice la existencia de un espíritu que usurpe sus funciones. Cuerpo que observamos, alma que introspeccionamos y espíritu que preconizamos viene a ser la nueva fórmula antropológica. El *cuerpo* funciona con el resto de los objetos que pueblan la naturaleza. El *alma* es todo aquello que podemos poner en evidencia en la introspección, y tiene como característica esencial la de ser consciente. El espíritu viene a ser la sede de la razón y de la transcendencia.

No es preciso insistir mucho en que la mayoría de los prejuicios tradicionales siguen vigentes en estas psicologías de la vida. Se sigue considerando que la subjetividad habita una objetividad estable y permanente, donde existe una razón que es capaz de conocerla. Lo psicológico es ese campo de la subjetividad, entendida como interioridad, que requiere un tratamiento diverso al del mundo natural. Unos, como el marxismo y el psicoanálisis, se aproximan más a la naturaleza, pero la gran mayoría de los psicólogos de la vida consideran el alma o el espíritu como algo consciente que puede investigarse directamente por observación interna. Todos vienen a concluir, de alguna manera, que el campo de lo psicológico puede ser objeto de comprensión, mientras que el comportamiento de la naturaleza se explica por las leyes que, progresivamente, van descubriendo los científicos. Comprender, como he estudiado en otro lugar (1970a), es dar un sentido unitario a los procesos que observamos en la intimidad. Los instintos o, en su lugar, las motivaciones humanas parecían ofrecer ese hilo conductor que hacía posible la comprensión de los procesos psíquicos. *Comprender* no era otra cosa, se dieran cuenta o no estos psicólogos de la vida, que interpretan aquello que observábamos en nuestra interioridad como dirigido por unas intenciones, que en la mayoría de los casos pasaban desapercibidas en el curso de la vida. Así nace el hombre económico, el hombre sexual, el deseo de poder, el amor, etcétera como interpretaciones unilaterales para comprender lo que acontece en la psique humana. Estas interpretaciones, más o menos unilaterales, se presentaron en muchos casos, y se siguen presentando aún, como análisis científicos de la subjetividad. Si entendemos por ciencia las de la naturaleza como la física y la química, no cabe duda de que no se trata de análisis científicos, pero si ampliamos el concepto de ciencia para incluir estas interpretaciones de lo psíquico, es posible que el concepto de ciencia se torne ya tan amplio que signifique poco.

Las filosofías o psicologías de la vida se vieron obligadas a hacer de la *comprensión* su método de investigación, porque a ella la relegaban las dominantes ciencias de la naturaleza, que se ocupaban de lo estable y permanente. En el análisis que hemos hecho del curso de la vida, se hace evidente que ésta es una subjetividad resiente. Este resentirse se configura como propósito dirigido a la objetividad, y es de cara a esta objetividad que es enjuiciado, prejujudadamente, por las psicologías de la vida. En cualquiera caso, no cabe duda de que estos psicólogos, ya más próximos de la subjetividad a pesar de sus prejuicios, nos desvelaron un ser humano desconocido hasta entonces. Nietzsche (1883) pudo enseñarnos en una sola obra, quizá, mucho más que todos los psicólogos anteriores. Lo mismo podemos decir de Freud, del que vamos a ocuparnos más adelante con más detenimiento. Aunque se estaba ya muy cerca del curso de la vida, la presencia impertérrita del mundo real terminaba por matar sus mismos descubrimientos. Schopenhauer (1818), que descubrió el querer y la voluntad, se vio preso en las estructuras de la supuesta realidad aún con el nombre de representación. A pesar de sus grandiosos destellos, las filosofías de la vida fueron ahogadas por la objetividad reinante, que con el nombre de razón terminaba por destruir el curso de la vida mismo. A mí no me cabe duda de que estos fueron los primeros verdaderos psicólogos de la historia, aunque sólo alguno de ellos figure ocupando un lugar importante en la historia de la psicología. Ellos fueron los primeros en alejar a los dioses para que pudiera manifestarse el curso de la vida, pero no lograron liberarse de otros muchos prejuicios, entre los que su idea de la naturaleza y el mundo material fueron los más importantes.

En este mismo planteamiento surge la figura de Husserl (1913), que opta de una vez por todas por la vida renunciando a todos los prejuicios. De su reducción fenomenológica parten nuestras descripciones del curso de la vida, sin que ello nos haya impedido seguir un camino propio. Husserl, como señala Sanmartín (1987), fue un utópico de la razón. Sólo en contadas ocasiones se dio cuenta de que, como ya había insistido Pascal (1662), el hombre es también corazón. En esto siguió la tradición de los filósofos germánicos. Pero como hemos podido ver, es imposible comprender la razón sin el corazón; la subjetividad sólo tiene sentido en función de la objetividad, puesto que ambas forman una unidad indisoluble. Pienso que éste es el mensaje original de esta obra, y el que, a su vez, permite la constitución de una psicología, que no es otra que la descripción del curso de la vida.

LA PSICOLOGÍA EMPÍRICA

Ésta es, verdaderamente, la otra psicología a la que queremos referirnos; la primera es la descripción del curso de la vida y la segunda está formada por esa psicología que se separa del tronco de la filosofía, con la intención clara de constituirse en ciencia independiente, y haciendo uso de unos métodos de

investigación análogos a los de las demás ciencias, tomando la física como la más representativa. Cuando nuestros primeros psicólogos hicieron profesión de científicos, no por eso se vieron libres de los prejuicios filosóficos; conservaron, sin darse cuenta, muchos de ellos y, desde luego, asumieron todos los existentes en las ciencias positivas, con el agravante de proponerse el estudio de los hechos de conciencia, que es lo que venía a considerarse a finales del siglo XIX como objeto de la psicología.

Científica o no, cosa bastante discutible, lo cierto es que la naciente psicología se propone hacer uso de la *observación* para el conocimiento de los hechos de conciencia. El que una ciencia parta de la observación nos parece hoy día obvio, pero no lo era tanto en ese momento cuando se trataba de estudiar al ser humano mismo. Los prejuicios antropológicos ocultaban la observación misma, por eso debemos valorar en su justa medida la actitud revolucionaria de nuestros pioneros, que se propusieron hacer una observación rigurosa de lo que siempre había estado a la vista de todos. También es cierto que las ciencias de la naturaleza habían progresado lo suficiente, que esta observación ya parecía posible utilizando sus métodos. Pero junto con sus métodos asumieron también sus creencias. En cualquier caso nuestros pioneros tenían el propósito claro de partir de la experiencia, ésa es la razón de que yo califique, en general, a estas psicologías como empíricas. Parten de la experiencia, de la observación, para conseguir el material que constituye su disciplina, lo que no los liberó, naturalmente, de sucumbir a los prejuicios. Los psicólogos americanos, como veremos, han emprendido una ciega carrera para que la psicología cumpla con todos los requisitos del llamado método científico. Su entusiasmo ha sido premiado con la irrelevancia de los resultados de sus investigaciones.

Husserl (1954) asistió al nacimiento de esta psicología empírica, a la que se dedicaron algunos de sus seguidores. Él consideraba que la fenomenología o psicología trascendental debía de servir a priori, guía o fundamento de la *psicología empírica*. Él puso especial interés en diferenciar una de otra. La psicología empírica se dedicaría al estudio del «yo» empírico; pero podría siempre elevarse a su dimensión trascendental. Este «yo» objetivo debería estudiarse, por supuesto, con procedimientos objetivos. Los descubrimientos trascendentales, de vuelta a la actitud natural, enriquecerían los conocimientos empíricos. Desde luego no quedaba claro cómo puede ayudar la fenomenología al psicólogo, ya que el fenomenólogo ha abandonado el mundo del que el psicólogo parte. En cualquier caso, él estaba convencido que no ha existido ni existirá una doctrina objetiva del alma, en el sentido de atribuir a las almas, a las comunidades personales, una existencia en las formas de la espacio-temporalidad. Esto, de lo que él está convencido de su imposibilidad, es lo que creen a pie juntillas la mayoría de los autodenominados psicólogos científicos. Lo cierto es que Husserl ha influido poco en la psicología empírica, creyendo la mayoría de sus psicólogos, como Pinillos

(1975), que poca ayuda cabe esperar de él para los problemas que tiene planteados la psicología actual. Su influencia en el pensamiento filosófico posterior es decisiva. Scheller (1913), Heidegger (1927) y Sartre (1943) son, por ejemplo, sus directos deudores, y una gran mayoría de intelectuales y pensadores contemporáneos están convencidos de que nos enseñan más del ser humano que todas las aportaciones de la psicología empírica, que para ellos se desenvuelve en el terreno de lo irrelevante. La excepción, si queremos incluirlo en ella, sería Freud.

No es éste el momento de pormenorizar las ideas psicológicas de Husserl, sólo quiero dejar bien patente mi deuda con él, sin el cual estas páginas no habrían sido escritas. Pero situarme en la tradición husserliana no me hace un repetidor de sus ideas, ni manifestarle un tipo de fidelidad poco acorde con la libertad que el fenomenólogo se atribuye. Ha pasado el tiempo suficiente para que su reducción fenomenológica haya conducido a elaboraciones como la que hemos hecho del curso de la vida, y como para replantearnos, personalmente, qué relación tiene esta psicología primera con la psicología empírica, que en mi caso los azares de la vida me han llevado a cultivar en sus aspectos teóricos y prácticos. Es esa teoría y práctica de la psicología empírica, la que quiero poner ahora en relación con lo que sabemos del curso de la vida.

Qué campos abarca la psicología empírica es un tema ambiguo. Los textos disponibles de *historia de la psicología* suelen presentárnosla, como corresponde a la historia, ordenada cronológicamente y distinguiendo escuelas, en las que se tratan sus principales autores. Como yo no soy un especial seguidor ciego de la psicología empírica, voy a limitarme a considerar tal, lo que los historiadores de la psicología ubican en ella. Como la historia se escribe en presente, cada cronista hace su crónica en función de lo que considera la esencia de la psicología. Los americanos, como Leahey (1992), suelen estar convencidos de que la psicología actual, para bien o para mal, es algo específicamente americano. Cualquier consideración antropológica puede parecerles teología, filosofía o prejuicios medievales. Simplemente, el creer que el ser humano tenga conciencia de sus actos, suele recibir estos juicios; incluso que llegue a tener alguna forma de conciencia, para los más extremistas. La consideración del hombre máquina parece satisfacer al máximo sus aspiraciones científicas, por lo que este ideal reformula y crea toda una historia de nuestra disciplina. Esto no le impide considerarse un ecléctico. Otros americanos, como Sahakian (1975), pueden dar una versión más personalista y, según creo, ecléctica. Los historiadores europeos suelen ser más humanistas. Pero yo no tengo intención de teorizar sobre la historia y me limitaré, simplemente, a hacerme eco de los autores y las escuelas más frecuente y extensamente citados. Y como historiador frustrado, aunque interesado, lo que me propongo es agrupar las escuelas y los autores, atendiendo a las creencias subyacentes. En esto va a consistir mi originalidad, que está también condicio-

nada por la primera parte de esta obra. Cuando describimos el curso de la vida tratamos de poner entre paréntesis todos nuestros condicionamientos, con la finalidad de hacer una descripción sin prejuicios. Los prejuicios son eso: juicios previos. Lo cual no quiere decir que sean necesariamente falsos. Pues bien, por sus prejuicios crearemos grupos.

Los capítulos siguientes serán dedicados a los diversos grupos que delimito, poniendo especial atención en aquello que conozco mejor en sus teorías y su práctica. Quiero hablar de lo que conozco mejor, aunque, en ocasiones, tenga que hacerlo de lo que no conozco tan bien. Es muy frecuente que filósofos, críticos o pensadores lleven a cabo exposiciones sobre determinados psicólogos y escuelas psicológicas, que sólo conocen de oídas o, en el mejor de los casos, por la lectura de libros. Como no están metidos en el diálogo interpersonal científico, lo habitual es que se fijen en lo más secundario; que traten lo más importante como si no lo fuera, y se pierdan en consideraciones carentes de interés. Esto ocurre así porque ignoran lo que, verdaderamente, ocupa las mentes de los hombres que pertenecen a una determinada escuela psicológica. Estas inquietudes cambian con el tiempo, y hablar de su escuela sólo puede hacerse hablando de ellas. También esta historia se escribe en presente. Lo que se escribe del psicoanálisis por los no psicoanalistas es un buen ejemplo de ello. La mayoría de las personas cultas tienen sus propias opiniones sobre el tema, y algunos de ellos emprenden la tarea de hacer toda una amplia y documentada exposición crítica, partiendo de lo que puede leerse en los libros. Lo cierto es que los estudios de los no introducidos en la práctica realidad del asunto suelen ser ignorados por los profesionales, lo que no significa que carezcan de sentido, como demuestran sus éxitos editoriales, sino que están en el diálogo que los psicoanalistas establecen entre ellos. Esto no quiere decir que los profesionales se muestren mucho mejor dispuestos a admitir la crítica de otros profesionales como ellos, pero, por lo menos, no tendrá más remedio que aceptar que hablan su propia lengua. Las críticas de una religión que se realizan desde dentro, lo cual no quiere decir que los creyentes se muestren, en cualquier caso, dispuestos a cambiar. Quien critica es criticado; en este asunto estoy metido. «No hay peor cuña que la de la misma madera», dice el refrán.

Algo que ha desaparecido en la psicología empírica son *los dioses*. La ciencia, en general, es una reflexión sobre la naturaleza, que investiga las causas naturales de los fenómenos que observa. Este planteamiento, que mantiene todos los hombres de ciencia, elimina las explicaciones sobrenaturales. Ser hombre de ciencia es poner entre paréntesis las creencias religiosas; se trata de una reducción a los fenómenos que se dan en la naturaleza. Esto no quiere decir, como veremos, que los hombres de ciencia no confronten sus descubrimientos con sus creencias, pero lo harán juzgando éstas a partir de aquéllas. No pocos se empeñarán que entre sus creencias religiosas y sus descubrimientos científicos,

como tales verdades, debe existir armonía. Cuando ésta no existe, es siempre la ciencia la que sale triunfante. Esto no quiere decir que existe una jerarquía en los prejuicios, de forma que en situación de conflicto son siempre los mismos los que salen victoriosos. Las *ciencias empíricas* toman como objeto de observación y experimentación ese mundo del «ahí» que se constituye en cada percepción. Percibir es ubicar mi cuerpo en la naturaleza, de forma que mantenga relaciones de reciprocidad con los otros cuerpos. El hombre de ciencia señala lugares de la naturaleza donde pueden comprobarse sus afirmaciones. Por eso los dioses no están nunca presentes en sus afirmaciones, porque ellos son, esencialmente, lo que no puede mostrarse y lo que se resiste a evidenciarse. También los psicólogos empíricos, en principio, sólo señalan lo que puede observarse. Al erradicar los prejuicios trascendentes mutilan, en cierto sentido, el curso de la vida, puesto que forman parte de él. Se trata de una mutilación relativa, porque, como hemos visto, por boca de los dioses hablan los sabios de esta tierra. Pero los creyentes, si lo son verdaderamente, ignoran esta realidad. También la ciencia la hacen esos mismos sabios, pero con la diferencia de que sólo mantendrán su autoridad científica, cuando encuentren el lugar adecuado que señalar. Si no lo encuentran, a pesar de sus protestas científicas, pretenden ocupar el lugar de los dioses.

Los psicólogos empíricos o con pretensiones científicas tienden a descalificar como prejuicios religiosos o filosóficos todo aquello que les parece poco compatible con la rigurosidad de sus disciplinas. La libertad y la responsabilidad humanas, por ejemplo, casan poco con sus presupuestos mecanicistas, por lo que son negadas o ignoradas olímpicamente. Niegan lo que el resto de los humanos suele aceptar y constituye el fundamento de nuestras estructuras sociales. Por negar, niegan la mayoría de los conductistas el papel de los hechos de conciencia en la vida humana; los más radicales hasta niegan su existencia, afirmando, seriamente, que pensar que el ser humano tiene mente —mentalismo— es el más abominable de los errores. Con sus prejuicios insólitos la gran mayoría de los psicólogos empíricos se van apartando progresivamente del resto de la comunidad pensante, y poniendo su disciplina en una posición muy poco airosa dentro del marco de las ciencias. Los prejuicios y creencias de los psicólogos empíricos se refieren tanto a lo que niegan vehementemente, como a lo que tienen asumido como evidente. Esto ocurre, en cierto sentido, en todas las disciplinas, pero es en la psicología en la que los prejuicios dan más al traste con su objeto de estudio. Su convencimiento, por ejemplo, de que la psicología debe utilizar el *método científico* en una forma análoga a como lo emplean el resto de las ciencias de la naturaleza, les impide hacer psicología. Ya Ortega (1915) sentenciaba que estos psicólogos, defensores a ultranza de la psicología científica, arriesgaban por amor al adjetivo perder el sustantivo.

Cuando hablamos de los *prejuicios y creencias de los psicólogos empíricos*, nos estamos refiriendo, ciertamente, a procesos explicativos de diversa categoría. Algunos nos resultan totalmente irracionales e incompatibles con lo que pode-

mos observar. Por mucho que nieguen la importancia o, incluso, la existencia de la mente, muy pocos de los no psicólogos los oirán con seriedad. Si, por el contrario, creen que el ser humano es el resultado de un proceso de evolución de la vida sobre la tierra durante miles de millones de años, con la finalidad de mantener la vida, es muy posible que casi todos los crean. La aportación de Darwin al nacimiento de la psicología empírica nunca dejará de ser acentuada. Claro que esto no es psicología sino biología, pero resulta mucho más razonable considerar que el hombre salió de la tierra, que creer que cayó del cielo como la mayoría de las psicologías tradicionales. Ya dijimos que los prejuicios, incluidos los científicos, no tienen por fuerza que ser falsos. Lo que ocurre es que aun siendo verdaderos, como suponemos el darwinismo, se transforman en una creencia que oculta lo que acontece en el curso de la vida. Para una gran mayoría de psicólogos lo que los seres humanos viven como amor es sólo una treta de la naturaleza para la conservación de la especie. Olvidan lo que ellos viven cuando aman o están enamorados, porque la explicación biológica se ha adelantado a la consideración del hecho de conciencia mismo. Sus conocimientos de biología, seguramente ciertos, han ocultado el curso de la vida. Han explicado sus experiencias amorosas por lo que saben de la biología. En esto consiste la esencia del prejuicio, en que al dar razón del curso de la vida, de una forma aparentemente razonable, éste queda oculto por la explicación. Por eso ha sido necesario que hayamos hecho una descripción del curso de la vida, con el propósito de no dejarnos llevar de todo lo que sabemos ya de la vida; tanto si lo consideramos científico como si no. El amor es, desde luego, lo que vivimos cuando amamos, si bien una vez que ya lo conocemos podemos hacerlo objeto de las explicaciones más diversas. Pero lo que tratamos de explicar es lo que vivimos y no ocultarlo, como hacen muchos psicólogos con sus explicaciones. Los prejuicios funcionan ocultando aquello que tratan de explicar. Pero, precisamente, porque son prejuicios, el que los tiene ignora que está explicando algo antes de conocerlo, por lo que está convencido de captar los hechos en toda su realidad.

Los psicólogos empíricos actuales son muy dados a hablar de *modelos*. No hay libro de psicología académica que no se pierda en tediosas explicaciones de los modelos de la personalidad, la memoria, el aprendizaje, la percepción, etc. La justificación que ellos se dan para desenvolverse en este laberinto de modelos es que tratan con objetos de investigación extremadamente complicados y necesitan formas auxiliares para poder representárselos. La realidad es que los modelos mismos funcionan como explicaciones que ocultan aquello que tratan de investigar; funcionan como prejuicios. Al final ocurre que reflexionan más sobre modelos que sobre realidades, apelando a una combinatoria de los hechos que lo único que hace es verbalizar las características del modelo mismo.

El modelo es una analogía que pretende organizar hechos psicológicos desconocidos, aplicando el mismo sistema que se mostró eficaz en la explicación de

170

otros hechos que ya se consideran adecuadamente conocidos. Si las enfermedades desde tiempos de Hipócrates tienden a ser consideradas desequilibrios que deben ser restaurados, no resulta sorprendente que los mismos médicos consideren las llamadas alteraciones o desequilibrios mentales como síntomas de alteraciones somáticas. Así surge el *modelo médico* en psicopatología al que más adelante nos referiremos. Es decir, los psicopatólogos dan razón de sus observaciones en una forma análoga a como hacen los médicos con las suyas. La medicina hipocrática es la que termina imponiéndose en contra de las interpretaciones religiosas y morales de las enfermedades, lo que le ha valido la calificación de medicina científica, a la que todos admiramos por su eficacia en la cura de la enfermedad y, en general, por haber mejorado en gran medida las condiciones de vida de los hijos de esta tierra. Su gran prestigio hizo que los psicopatólogos del siglo XIX, médicos al fin, considerasen que las alteraciones mentales eran verdaderas enfermedades. En este momento se considera que nace la psicopatología científica; incluso se concreta su nacimiento en el gesto de Pinel (1801), en 1793, liberando a los enfermos mentales de las cadenas que los sujetaban a los muros del hospital de Bicêtre. El modelo médico, que en psicopatología es una analogía de cómo organizan los datos los médicos, sigue siendo admitido por la mayoría de los psiquiatras y de hombres de ciencia, a pesar de que, en mi opinión, oculta más de lo que explica. Lo cierto es que resulta mucho mejor para los hijos de esta tierra el ser considerados enfermos que endemoniados o perversos, como ocurría en épocas anteriores. Pero esta mejoría no debe hacernos olvidar que los psicopatólogos utilizan un modelo, una analogía, para organizar sus teorías y su práctica, que, como denuncian bastantes, supone una nueva camisa de fuerza más sutil. Como se trata de enfermos, nadie escucha sus palabras; los mismos psicopatólogos están mucho más atentos, según exige el modelo, en llegar a un diagnóstico correcto, que en atender las quejas de sus pacientes.

El llamado *modelo orgánico* en psicología, que abarca mucho más que lo psicopatológico, es una forma de explicar los hechos psicológicos mirando a sus correlatos somáticos. Es una variación del llamado modelo médico, pero mucho más amplio. No son pocos los psicólogos que están convencidos de que lo que dará, por fin, rango científico a su disciplina es averiguar los procesos somáticos que subyacen, según su perspectiva, a los procesos psicológicos o la conducta. Su modelo orgánico los lleva a plantear su tarea de psicólogos como el arte de descubrir la causa o el correlato somático de los hechos psicológicos que observan. Este modelo, lo mismo que el médico, funciona como un prejuicio que oculta los mismos hechos que observa. Ante una persona angustiada, que está expresando el drama del curso de la vida, sólo será capaz de percibir, como dicta algún submodelo orgánico, una situación de estrés que debe ser estabilizada. Lo que se estabiliza es, desde luego, el cuerpo. A su manera estos psicólogos, lo mismo que los psiquiatras, sólo perciben el cuerpo, y están ciegos para todo lo demás.

Ocurre que los modelos orgánicos pueden dividirse en múltiples *submodelos*, que funcionan autónomamente y que sumen al psicólogo en el prejuicio de referir al cuerpo todo lo psicológico que observan. Es esa imagen que no pocos tienen del psicólogo que actúa o quiere ser como el médico, que no deja de ser pintoresca. En medicina los que suelen hacer los descubrimientos importantes son los médicos, los químicos y los biólogos. Los psicólogos suelen estar viéndolos venir, y aprovechándose de lo que, en su opinión, les resulta útil para su disciplina. En los múltiples laboratorios psicofisiológicos que existen desde el comienzo de nuestra disciplina, se han realizado multitud de estudios e investigaciones, que juzgo irrelevantes, que no parecen haber hecho progresar la medicina o la biología de un modo perceptible. Cuando una disciplina hace gravitar el progreso de su investigación en otra, lo que está queriendo decir es que ha dejado de existir. Si se piensa que los problemas de la psicología del aprendizaje, del conductismo, de la psicología cognitiva o del lenguaje, serán resueltos por los progresos de las neurociencias, la pregunta que tienen que hacerse estos psicólogos es la de a qué están dedicándose. Los problemas fundamentales de una disciplina deben ser resueltos por ella misma; si no es así, es que resulta superflua. Lo cierto es, como puedo comprobar continuamente, que los psicólogos que ponen sus esperanzas en el organismo, como desfacedor de todos los entuertos, no son ni químicos, ni biólogos, ni médicos. Es más, se muestran muy celosos de ellos. En la facultad de psicología en que trabajo, ya sólo queda un médico entre su numerosísimo profesorado. Han logrado alejar a los enemigos, pero no han podido vencer la fascinación que les provoca todo lo relacionado con el cuerpo. Pero siempre es peligroso, por envidia o ambición, matar a la gallina de los huevos de oro.

El modelo orgánico es el reto necesario que tiene que afrontar la psicología empírica o llamada científica. Con los métodos de la ciencia positiva los psicólogos se han obligado a estudiar el cuerpo, sin que su formación sea la misma que hacen los biólogos. Por eso cuando hablan de lo somático, lo hacen de una forma lejana, y estando ajenos a las problemáticas y procesos de intercambio entre los biólogos y médicos. Lo que se sabe sólo de los libros no responde al diálogo interprofesional. A mí me ha sorprendido siempre la forma tan ignorante e irresponsable que una parte importante de reconocidos psicólogos adoptan respecto de los temas somáticos. En algún prologo mío ya denuncié esta especie de vergüenza ajena. Con bastante frecuencia hablan de lo que ignoran, dan por ciertas cosas en las que nadie ya cree y remiten a unas fuentes de información peregrinas. En realidad esto no debería de sorprendernos, pues cuando alguien se sale de su oficio y profesión para sentar cátedra en otros, eso es lo que ocurre. En el caso de los psicólogos lo que ocurre es que, por ignorar el curso de la vida, que constituye la única psicología, ya se han hecho ciegos para todo lo demás; especialmente, para los asuntos humanos que son los específicamente suyos.

172

Los modelos orgánicos pueden diversificarse hasta el infinito, pues en el organismo humano existen multitud de funciones y estructuras que, cada una de ellas, es capaz de dar razón de los aspectos psicológicos a investigar. Los afectos suelen verse desde la perspectiva psicofisiológica, identificándolos por las variables somáticas que pueden medirse. La tensión arterial, el reflejo psicogalvánico, el electroencefalograma, el electromiograma, y otras muchísimas medidas somáticas parecería que podrían objetivar esos escurridizos afectos subjetivos. Este tipo de registros se ha repetido y reiterado en los laboratorios de psicología sin llegar a nada concluyente, lo que no es óbice para que estas investigaciones se sigan realizando. Otras veces se toma como referencia los procesos de neurotransmisión cerebral. Aunque muchos creen estar en la misma entraña de lo psicológico, los resultados son bastante decepcionantes. La reflexología soviética fue un buen modelo para los psicólogos del aprendizaje, lo mismo que los estudios hormonales lo fueron para los estudios de la afectividad. Cualquier estructura o función corporal puede funcionar como modelo o análogo de los procesos psicológicos que se trata de investigar. El prejuicio de remitir al cuerpo lo esencial que acontece en la vida humana no ha profundizado en nuestros conocimientos sobre ella, sino que ha tratado de reducirla a un mecanismo incompatible con lo que nos muestra el curso de la vida. No obstante la gran mayoría de los psicólogos sigue estando a la espera de que ello sucederá algún día, lo que los hace ciegos para lo más evidente que es el curso de la vida.

Los *modelos psicológicos* son todos aquellos que toman determinados aspectos de la psicología, que se han mostrado fecundos, para aplicarlos a hechos psicológicos más problemáticos. Así, por ejemplo, si las manifestaciones psicopatológicas eran concebidas antes como alteraciones afectivas, hoy día, con la moda cognitiva, se consideran más por su fórmula cognitiva. Cualquier escuela o disciplina psicológica puede ser tomada como modelo para dar razón de toda la psicología. Un conductista, como Skinner (1957), siguiendo su modelo de aprendizaje instrumental, define que el lenguaje se aprende bajo el imperio del refuerzo, de forma que, como el resto de las conductas humanas, tienden a hacerse más frecuentes aquellas conductas verbales que van seguidas de refuerzo. Los reflexólogos lo explicarán por la asociación de palabras a estímulos incondicionados, otros considerarán que se aprenden más bien reglas que ya están pergeñadas en el cerebro, etc. Cada teoría del aprendizaje, diseñada con el estudio de perros, ratas o palomas, puede ser bienvenida a la hora de dar razón de algo tan distante como el lenguaje humano. Kelly (1955), con su teoría de los constructos personales, no encuentra dificultad alguna en dar razón de las más diversas psicologías normales o anormales. Lo mismo hacen los psicólogos de la personalidad, los evolutivos, los diferenciales, los pedagogos o los clínicos. En realidad lo que subyace a todo este caos es la generalización de lo observado. Ya hemos dicho que el modelo supone una analogía con algo bien conocido. Los

hijos de esta tierra, psicólogos o no, estamos muy predispuestos al razonamiento analógico. Por eso no nos sorprendemos de que alguien que trabaja con palomas y con ratas, se proponga, por analogía y sin realizar experimento alguno, a dar razón de cómo aprendemos los humanos a hablar. Los pobres perros que Seligman (1975) pone en situaciones imposibles son para no pocos psicólogos una buena analogía de la depresión humana. Cualquier psicólogo que observa y experimenta algo en animales no duda de que explica a la perfección lo que podemos observar en las personas. Ésta es la gran miseria de la psicología llamada empírica.

La generalización de las observaciones, implícita en todo modelo, es llevada a su extremo por los psicólogos empíricos. Ellos pueden generalizar de esta forma tan temeraria, porque, en realidad, desconocen al ser humano. Si a todos sus prejuicios suman los infinitos modelos que extraen de su psicología, llegan a estar completamente ciegos para el curso de la vida. Pueden generalizar todo lo que quieran, porque desconocen aquello que tratan de entender, que es el curso de la vida. Desde luego no saben tanto del amor como los poetas y literatos, pero sus prejuicios, en forma de modelos, hacen que ignoren por completo qué es el amor. Como el resto de los humanos se enamorarán, pero a la hora de dar razón de su amor, vendrán todos los prejuicios a ocultar lo que tratan de explicar. Lo desconocido se explica muy bien; mucho más difícil es dar razón de aquello que conocemos con toda exactitud. Ante la incredulidad de mis alumnos, yo les digo que los estudios que realizan de psicología académica los incapacitan para cualquier conocimiento humano. No se comprende cómo una disciplina se empeña en alejarse de sí misma.

Cuando los psicólogos creían que las características psicológicas eran básicamente heredadas, se limitaban a ver en ellas los implacables designios de la naturaleza; cuando, con los más modernos planteamientos conductistas, cayeron en la cuenta de los procesos de aprendizaje, no dudaron en considerar las características psicológicas, contrariamente, como resultado de las influencias ambientales. En las últimas décadas, con la revolución cognitiva, todo parece ser para ellos resultado de pretendidas fórmulas cognitivas. Cuando vemos a alguien dando bandazos, decimos que no tiene clara las ideas; esto mismo es lo que le ocurre a los psicólogos.

Los modelos son, en último término, una *metáfora* en la que unas relaciones sustituyen a las otras. En los últimos años la gran metáfora es la del *ordenador*. Es preciso, según sus defensores, considerarnos como tales aparatos y, pertrecharnos de sus enseñanzas, ver qué tipo de programas son los que utilizamos los humanos. Aunque los resultados, como siempre, siguen siendo decepcionantes, unos y otros se animan a perseverar en esta vía de la metáfora. Un error o ce-

guera muy extendido entre los psicólogos empíricos es el de considerar que la psicología es una ciencia aún joven, que no ha llegado a su madurez, pero que ésta no tardará en llegar. Esta creencia no tiene fundamento alguno, pues una vez que una ciencia asienta sus cimientos, sus resultados son siempre bastante inmediatos. En psicología se progresa poco; casi podemos decir que todo su progreso consiste en dejar de creer en temas que se tenían por establecidos. No sé si hay algo de lo que sepamos más que antes, si bien está claro que la mayoría las tareas que emprenden los psicólogos empíricos carecían de fundamento. Ésta es una de las razones por la que los modelos se suceden con vertiginosa rapidez.

Los modelos lo invaden todo; la teoría y la práctica. Cuando un psicólogo se dispone a emprender alguna *intervención* en la industria, la clínica o la pedagogía, no duda en hacerse un modelo del trabajo a realizar. No se trata de un plan de trabajo, sino de un modelo perfectamente representado por palabras, flechas y signos del tipo más diverso. Con ello quieren dar muestras de lo científico de su actitud. Así nos pasamos la vida de modelo en modelo, que sólo tienen la vigencia de ese día, y que fue realizado la noche anterior por nuestro interlocutor. Los que han perdido el hábito de tratar con personas, sólo pueden relacionarse ya con modelos.

Un tercer grupo de modelos serían los modelos sociales. Estos modelos toman de la sociedad —de la sociología— las directrices a seguir en el estudio de los individuos. De esta manera se considera que la conducta viene a ser un aprendizaje social, lo mismo que la adquisición del lenguaje o de los roles sociales. Es obvio que tenemos un cuerpo y vivimos en sociedad, por eso ambos resultan buenas metáforas para el estudio de lo psicológico. Nadie se atrevería a negarlo. Los organizadores de la política científica de nuestro país insisten en colocar la psicología entre las ciencias sociales; algo razonable, pero que no agrada a nuestros psicólogos académicos que aspiran a ser incluidos entre las ciencias experimentales. Están, como siempre, más interesados en el método que en lo que estudian.

Los modelos sociales han hecho a los enfermos mentales menos enfermos, y amenazan con hacer desaparecer los hospitales psiquiátricos. Algo tan importante como los roles sexuales, en los que gran parte de nuestra población ubica su identidad, como antes su honra, tienden a desaparecer. Nuestra psicología no parece mirar tanto al cuerpo como a la sociedad. Es cierto que los conductistas ya hicieron gravitar toda su reflexión sobre el medio, pero como se prejuizaban tan científicos, este medio más que la sociedad quedaba reducido a una serie de estímulos anónimos. El prurito del método, como siempre, ocultó lo que debían investigar. Lo cierto es que las investigaciones psicológicas en clínica o pedagogía ya no se consideran en su aspecto estrictamente individual, sino desde su perspectiva social.

Estaríamos tentados de decir que las ciencias sociales han restaurado la dimensión social de la psicología, que deberíamos poner en relación con la interpersonalidad, que se encuentra en la entidad misma del curso de la vida.

Los modelos psicológicos, dentro de su infinita multiplicidad, remiten a tres entidades perfectamente definidas: lo *biológico*, lo *psicológico* y lo *social*. Para una consideración ingenua, lo psicológico parecería encontrarse a caballo entre lo social y lo biológico, como una concreción de ambos. Por lo que hemos podido ver, estos conceptos resultan tan heterogéneos, que difícilmente pueden considerarse sus relaciones. El problema no se resuelve hablando de factores biológicos psicológicos y sociales presentes en toda acción humana. De todas formas, una consideración biopsicosocial de los hechos es un latiguillo al que estamos ya habituados. Aunque el que hace esta confesión de sincretismo suele estar orgulloso de ella, ignora la dificultad misma de lo que propone. Ésta es la misma actitud frívola de los que tratan de fundir diversos modelos en un sólo *modelo integrador*, que se supone reúne en sí mismo los rasgos más destacados de los demás. En principio parecería que no existe dificultad para contemplar la dimensión biológica, psicológica individual y social de cada hecho psicológico para dar de él una visión unitaria. La aspiración es loable, pero se olvida que cada modelo es una analogía con algo bien conocido en determinadas situaciones. Si nos dedicamos a sumar analogías con referencia a los propios hechos concretos que las soportan, como es el caso, muy difícilmente podemos aspirar a la integración.

La gran inquietud de los psicólogos académicos, voceada por los psicólogos americanos, es la de ajustar los estudios de psicología al *método científico*, tomando como modelo nada menos que la física. Esto trae por consecuencia que nuestros hombres de ciencia se vean inmersos en consideraciones epistemológicas de todo tipo. Cuando leemos sus inquietudes sobre el sentido último de la ciencia, es cuando nos damos cuenta de que la gran mayoría de estos psicólogos aún no se han separado de la filosofía; lo que ocurre es que no se dan cuenta. Las ciencias empíricas se han desarrollado fuera o en contra de la filosofía. Ocurre que el pretendido psicólogo científico se ve obligado a filosofar sobre la ciencia, porque el método científico, en general, se adecúa poco a lo que estudia. El psicólogo, impertérrito en su cientificismo, especula y especula con la finalidad de ser más y más científico, sin darse cuenta de que mientras más lo es, más irrelevantes son los resultados de su investigación. Ésta es la razón de que consideremos inútiles todas esas consideraciones epistemológicas, que encontramos en las memorias de los aspirantes a catedráticos de psicología. En la mayoría de los casos se trata de especulaciones altamente sofisticadas, que contrastan con la poca originalidad y hasta vulgaridad de sus mentes. En realidad los candidatos se las copian unos a otros y son el producto de una reflexión colectiva.

Nadie duda de que la medicina es científica, pero cuando nuestros estudiantes de medicina se están formando como médicos, no son obligados a especular sobre la ciencia y cómo ellos la aplican. No es necesario, porque lo que estudian está allí presente y todos pueden comprobarlo. En el caso de los psiquiatras, que son más psicólogos, veremos que no es así. En nuestras facultades de psicología se habla sólo de que la psicología es una ciencia y se procura demostrarlo por todos los médicos. Es triste que sólo se pierda el tiempo en ello, olvidando que la psicología tiene por objeto el estudio de la experiencia de la vida; del curso de la vida.

Los prejuicios que difunden los psicólogos son tantos que Degen (2000) se ha tomado el trabajo de hacer un diccionario de los errores psicológicos que tiene el hombre de la calle y suelen compartir los que practican esta disciplina. Si ahora nos preguntamos qué relación hay entre la psicología primera, que se ocupa de describir el curso de la vida, y la psicología empírica, debemos contestar que la primera debe ser el fundamento de la segunda. Antes de investigar debemos saber lo que vamos a investigar. La descripción del curso de la vida precede a su investigación. Describamos primero para, por este orden, explicar después. Nuestros psicólogos empíricos ignoran la descripción, por lo que nunca saben lo que están investigando. Los cognitivistas se pierden en investigaciones que toman como fundamento lo que dicen las palabras que usamos, y se sorprenden que la inteligencia pueda tener que ver con los afectos o que las emociones no se diferencien de los sentimientos. Están dando por supuesto que lo que sentencia el lenguaje se corresponde con una realidad, olvidando, como hemos podido ver, que las palabras sólo hablan de lo que acordamos con los demás. Así pueden estar especulando en sus múltiples estudios empíricos que no nos conducen a nada.

PRESUPUESTOS DE LA PSICOLOGÍA EMPÍRICA

La psicología empírica nace a finales del siglo XIX. No es que los anteriores psicólogos se hubiesen dedicado a especular, exclusivamente, sin tener en cuenta datos de la experiencia, pero es en esta época en que son más conscientes de la autonomía de su disciplina y de su propósito de aplicar al conocimiento humano los mismos métodos del resto de las ciencias. Es una tradición concretar su nacimiento en 1879 con la fundación del laboratorio de psicofisiología de Wundt. Leahey (1992) considera que, además de este acto fundacional, es preciso tener en cuenta otras dos fundaciones; las protagonizadas por la psicología del inconsciente de Freud y la de la adaptación de James. Estas tres direcciones de la nascente psicología nos están indicando ya que poco unitario es lo que debemos esperar de esta nueva disciplina. En mi opinión, los trabajos psicofisiológicos de Wundt (1873) encarnan mucho mejor que las otras dos direcciones las aspiraciones científicas y experimentales, que se mantendrán como meta de esta disciplina.

Esta psicología, que nace a finales de siglo pasado, parte de los presupuestos de las ciencias en general y de las biológicas en particular. Estamos en el momento de los grandes progresos científicos, y en que el prestigio de la ciencia amenaza seriamente a las creencias y a las filosofías. A partir de la revolución cartesiana, el cuerpo empieza a considerarse una máquina más entre las máquinas. Y no debemos olvidar que Descartes (1649) ubicaba en el cuerpo muchos de los aspectos que venían estudiando, y aún siguen estudiando, los psicólogos. Stuart Mill (1806-1873) considera que el confucionismo que reina en las ciencias morales puede evitarse con la utilización de los mismos métodos de la física convenientemente modificados. Por ello piensa Leahey (1992) que su impulso de origen a la fundación de una psicología autónoma, mediante la aplicación de los métodos de laboratorio a la mente humana. Nos encontramos en el momento de una concepción newtoniana de la naturaleza, en que los acontecimientos físicos responden a unas causas perfectamente precisas, que encuentran su verbalización exacta en leyes universales. Esto mismo es lo que se espera del cuerpo humano y de las funciones psíquicas o mentales que se asientan en él. Ya no es sólo la máquina corporal cartesiana la que cumple con las leyes de la naturaleza, sino también lo que acontece en la mente debe someterse a su imperio. Fechner (1860) con su famosa ley que pone en relación, matemáticamente, la intensidad del estímulo con la intensidad de la sensación resultante, parece haber superado las dificultades de cuantificar los hechos mentales. Preguntando a los sujetos de experimentación cuando, por ejemplo, un sonido lo oían con más o menos intensidad, pudo establecer una relación matemática entre la intensidad del estímulo y la intensidad de la sensación correspondiente. Los historiadores de la psicología suelen darle una gran importancia a este hecho. De una parte se logra medir la sensación como hecho mental, y de otra, ello está en una relación evidente con el estímulo. La expresión matemática de la relación cumple esa función de ley general a la que se someten los acontecimientos particulares, que es lo que nos muestran los físicos.

La famosa ley de Fechner nos resulta hoy día, como muchas de las investigaciones de los psicólogos, irrelevante. Pero la importancia que tuvo en su momento fue la de presentar lo físico y lo mental, las tradicionales relaciones entre la mente y el cuerpo, sometidos a una ley inexorable. El camino que se abre es el de estudiar lo psicológico con los mismos medios de las ciencias naturales. Los progresos en la concepción mecanicista humana parecen abrirse para el futuro. Lo irrelevante del asunto no parece preocupar a los psicólogos, si se lo compara con el camino abierto. De otra parte los psicólogos, como ocurre en la naturaleza, no tratan de dar razón científica de todo el ser humano desde el comienzo, sino, en primer lugar, de aquellos aspectos más elementales o sencillos, sobre los que se fundamenta el resto del aparato mental. Por eso la irrelevancia del reflejo psicogalvánico, de la medida del tiempo de reacción, o de la memorización de

pares de sílabas sin sentido asociadas, no es tenida en cuenta. Lo importante es la significación que tiene para, a la larga, poder dar una explicación científica de toda la mente. Por eso se muestran tan sumamente interesados en estudiar cómo pululan las ratas por los laberintos. Son ellas las que pueden mostrarnos y darnos la clave del complicadísimo comportamiento humano. Lo que ha venido a ocurrir, como veremos, es que lo irrelevante descubierto no ha sido capaz de desvelar lo relevante de la psicología o comportamiento. Dicho en otros términos: los intentos de generalización han fracasado, y lo único que resta es la preocupación de los psicólogos por lo irrelevante, que constituye, en mi opinión, el rasgo más característico de la psicología llamada científica.

Lo que fracasa desde el principio es la capacidad de la ciencia positiva, tal y como se practica, de dar razón de los hechos psicológicos. Esto no impide que los teóricos del aprendizaje, a partir de sus irrelevantes estudios con perros, ratas o palomas, se crean en condiciones de explicar toda la conducta humana. Wundt (1873), dentro de esta línea de reflexión, pretende dar razón de las relaciones entre la fisiología y la psicología; la primera considera al hombre desde fuera —extrospección— y la segunda desde dentro —introspección—. Así nace la psicología científica con la pretensión de dar una visión unitaria del ser humano. Una visión científica y experimental. También él se preocupa de que los datos introspectivos puedan ser recogidos de la forma más precisa posible. Para él se trata de una autoobservación experimental en situaciones normalizadas y con respuestas cuantificables. La aspiración fisiopsicológica es la lógica consecuencia de considerar al hombre como una unidad psicosomática que puede ser investigada por ambas vertientes. En aquellos momentos las neurociencias, como en la actualidad, no estaban lo suficientemente desarrolladas. Hoy día, con este mismo planteamiento, pensamos en la unidad cerebro psique. La neuropsicología sería su ciencia correspondiente. Estos procesos psicológicos simples, que estudia la *psicología fisiológica*, serían el fundamento de los complejos, que según Wundt, no serían accesibles con las investigaciones experimentales de laboratorio, sino con ayuda de las ciencias sociales.

Las investigaciones de los primeros psicofisiólogos son complejas y variadas, y no tienen inconveniente en recurrir a conceptos de la psicología anterior para exponer su marco teórico. Pero lo que nos interesa en este momento, que tratamos los presupuestos de la psicología empírica, es que la aplicación del método de las ciencias al estudio del hombre nos lo presenta básicamente como teniendo un cuerpo que está habitado por una mente. Ambos son, igualmente, objeto de estudio científico, por lo que aquello que está en el cuerpo tiene que estar, igualmente, en la mente, y viceversa. La unidad del hombre y el *paralelismo psicofísico* es una constante en la psicología empírica. Cuando los psicólogos de la forma rechazan los análisis atomistas y elementaristas, para enfatizar las totalidades, se ven obligados a aceptar un isomorfismo correspondiente en el sistema nervioso.

La ciencia no admite discrepancias entre lo psíquico y lo somático. Esto no es el resultado de investigación o evidencia alguna, sino del prejuicio de que allí donde hay algo unitario, como el cuerpo humano, todo debe responder a esta unidad. El hombre de la calle piensa lo mismo, a no ser que recurra a la teológica hipótesis del alma. Durante siglos y milenios los hombres se han preocupado de cómo se relaciona la mente con el cuerpo, dando respuestas de lo más diversas, pero en las que el paralelismo, de una forma o de otra, estaba siempre presente. Los neuropsicólogos actuales siguen en el mismo paralelismo, que no ponen en cuestión en sus investigaciones. Es muy probable que si les preguntamos sobre el hecho de que estas correspondencias parecen no estar claras, la respuesta que recibamos sea del tipo que aún no contamos con los modelos adecuados para poner en relación lo psíquico con lo somático. Cuando algo no se comprende con los métodos de la ciencia, eso lo saben muy bien los psicólogos, la solución debemos esperarla no de los hechos, sino de los modelos.

El primer presupuesto de la psicología empírica, con sus pretensiones científicas, es *la ciencia* misma; pero considerando tal ciencia las de la naturaleza, que se concretan en leyes. No es abusivo decir que considera su objeto de investigación, como totalidad, como un objeto más de la naturaleza; es lo que pretende. En sus casos más extremos, los más frecuentes, estudia al hombre como máquina. Independientemente de las ciencias que la psicología empírica toma como modelo dan una visión cierta de lo que ocurre en la naturaleza, lo que podemos constatar es que funcionan, en tanto que explicaciones de lo psíquico, como *prejuicios* que nos impiden su conocimiento. Su inquietud por lo irrelevante, hace que no tengamos ojos para lo relevante, como pueda ser la alegría, tristeza, el amor y la muerte. Los sentimientos, en general, han sido sus grandes víctimas. Placer, displacer, tensión, temor, etc. han venido a ser presentados como afectos fundamentales, de los que se derivarían todos los demás. Esto lo hizo ya Wundt (1873) y más tarde Watson y Morgan (1917). La ceguera para los afectos, que parecería ser el campo específico de conocimiento de los psicólogos, según piensan los profanos, es el resultado de sus pretensiones científicas. Si el hombre tiene inteligencia, también tiene que tener cosas en su interior como los diversos afectos, los cuales deben remitir a los instintos biológicos. Lo que sabemos del mundo nos impide profundizar en la razón; lo mismo que lo que creemos saber de él también nos impide conocer los sentimientos.

El motor de la máquina que estudian los psicólogos empíricos no puede ser otra cosa que los *instintos*. Este es el segundo gran presupuesto de la psicología empírica. Los estudios de los biólogos van poniendo, progresivamente, en evidencia que las especies vivientes, el hombre incluido, son el producto de una evolución. En Darwin (1859) se encarna ya esta nueva actitud, a la que añade la lucha por la vida como motor de la evolución. Ni que decir tiene que lo mismo que la ciencia naciente fue perseguida por creyentes y filósofos de todo tipo, la

concepción evolucionista de la vida fue duramente combatida. Eran muchos los prejuicios seculares que nos hacía ver el hombre como caído del cielo. El hombre, en realidad, ha salido de la tierra, y es el producto final de una determinada evolución de las especies. Esta aportación de los *biólogos* resulta esencial para la naciente psicología empírica, siendo, además, perfectamente compatible con sus pretensiones científicas. A los avances de la física se suman los de la biología, sin que tenga que haber conflicto entre ellas. Pero por muy ciertas que puedan ser las afirmaciones de los biólogos, la realidad es que presentarnos al hombre como, esencialmente, entregado a la lucha por la vida y a la conservación de la especie, funciona como un prejuicio que puede ocultar lo que ocurre en la conciencia. Por mucho que los biólogos y psicólogos se empeñen en presentarnos los hechos psíquicos como una metamorfosis de los instintos para defender la vida, ello no nos aclarará lo que vivimos en el amor y que los poetas han expresado en una forma tan excelsa.

Dentro de la perspectiva evolucionista, la finalidad de la psique no es otra que adaptación al medio. James (1890) considera que la función de la mente es básicamente adaptativa, utilizando los medios disponibles para el fin deseado. Seguramente, él influyó en el sentido pragmático de la psicología americana. En Europa también Piaget (1936) consideraba que la psicología tenía su origen en los procesos adaptativos biológicos primeros, y su final en los adaptativos lógico formales. Es la adaptación al medio, como finalidad de la vida, la que da razón de lo que podemos observar en la mente humana. Las ciencias físicas y biológicas hermanadas para dar una visión unitaria del ser humano. No cabe duda de que cualquier persona sensata no dudaría en admitir, consecuente con los progresos científicos, que estos son los presupuestos de la psicología empírica. Pero sin dudarlo, sumida en el prejuicio, todo lo que le enseñan estas ciencias de la naturaleza le ocultarán, más que le aclararán, aquello que acontece en el curso de la vida. Puede que alegue, que sin estas ciencias muy difícilmente podríamos tener conocimiento serio alguno del hecho humano; sin ellas caeríamos en todos los prejuicios religiosos, morales y filosóficos anteriores. Lo cierto es que nosotros hemos podido hacerlo, no sólo sin apoyarnos en ellos, como es lo habitual, sino poniendo todo nuestro esfuerzo en no dejarnos influir por estos prejuicios.

Si reflexionamos sobre los presupuestos de la psicología empírica, no es difícil concluir que esta disciplina toma su *método* de las ciencias y su *objeto* de la biología. Pero ocurre que para los científicos el psicólogo no lo parece, y para el biólogo tampoco le parece que practique su disciplina. Este estar en el campo de nadie, que es lo que más caracteriza la imagen del psicólogo en el concierto de las ciencias, es el resultado de que no ha concretado o ha perdido aquello que debe estudiar. No podemos seguir sin saber lo que estudiamos. La iniciativa americana de hacer de la conducta el objeto de la psicología no resuelve nada, porque no da razón de lo que dice superar, que es el prejuicio de la mente o de

lo psíquico. Cuando en ciencia algo queda superado, es porque las nuevas teorías dan razón de los hechos anteriores con más claridad, y además son capaces de seguir por nuevos caminos. La conducta no da razón de la mente, sino que la ignora. El hacer de lo consciente una propiedad de la conducta, como quiere Pinillos (1975), es seguir conservando como molesto acompañante lo que desconocemos y que las nuevas teorías son incapaces de explicar.

En este contexto la figura de Freud (1856-1939) ocupa un lugar privilegiado. Como no utiliza el método experimental ni estudia la conducta, los psicólogos académicos, especialmente los americanos, lo rechazan repetidamente de su seno. Esto no ha impedido que el *psicoanálisis* ocupe, inevitablemente, un lugar importante en los textos sobre historia de la psicología y, lo que es más importante, que el hombre de la calle, culto o no, de por supuesto que la mayoría de los psicólogos son seguidores de Freud. En nuestro país el rechazo de la obra de Freud por los psicólogos académicos ha sido especialmente violento. Nuestra tradición escolástica y la rápida conversión de estos filósofos en pretendidos psicólogos empíricos explica esta actitud. Lo cierto es que Freud, a pesar de los pesares, está en la historia de la psicología empírica, porque participa de sus presupuestos fundamentales. Su formación de fisiólogo y neurólogo lo ubicaba en los presupuestos mecanicistas y biológicos citados. Su aparato psíquico reproducía punto por punto lo aprendido en el laboratorio de Brucke, en un indiscutido paralelismo psicofísico. Este aparato estaba movido, como cabía esperar, por las pulsiones biológicas que buscaban, ciegame, su realización. Algo, desde luego, no encajaba; y es su tendencia a interpretar lo psicológico como si de una entidad independiente se tratase. La investigación fue sustituida por la *interpretación*, pero en ello Freud, más intelectual que el resto de los psicólogos empíricos, se dejó llevar por todas esas filosofías de la vida que estaban en el ambiente centro europeo. Traicionó el método científico, para tomar, a su manera, el de las filosofías de la vida.

La gran transcendencia e importancia de la obra freudiana deja bien a las claras lo que podría haber sido una psicología que hubiera sido fiel a la tradición humanista occidental, sin caer en el vacío mecanicismo y cientifismo de la psicología pretendidamente científica. Freud, como Marx, ocupa un lugar en el pensamiento humano que hace palidecer a los máximos pioneros de nuestra disciplina. Ha influido en las ciencias sociales de nuestro tiempo, en la filosofía, en la moral en el arte, la literatura, en la medicina y en la política. Gran parte de su mensaje ha sido asumido por la sociedad como lo han sido las tesis marxistas, y cualquier hombre de cultura, a no ser que estudie en una de nuestras facultades de psicología, lo incluye entre sus conocimientos necesarios. El rechazo de los psicólogos empíricos, especialmente los americanos, se basa en que no es científico. La realidad es que ellos han tomado la decisión, consciente o no, de no ser psicólogos. Esto no quiere decir que la obra de Freud no esté inmersa en

muchos de los prejuicios citados, puesto que parte de sus mismos presupuestos. Lo que de original nos plantea, y que tiene en común con todas las filosofías de la vida, es el recuso a la interpretación para dar sentido a los hechos humanos. Una original equivocación.

Freud fue de los primeros en escuchar a sus semejantes, que sus prejuicios le impidieron conocer. Su gran equivocación fue la interpretación. Todo lo interpretaba más o menos de la misma forma. Interpretar es decir a otro que lo que él está diciendo tiene un sentido diferente al que él piensa. Estas interpretaciones podrían, en teoría, sacarnos de los prejuicios, pero en la práctica nos llevan a considerar las cosas como afirma el maestro. Ya nos acuparemos de los prejuicios freudianos; ahora no quiero insistir en ello.

LA IDENTIDAD DE LA PSICOLOGÍA Y DEL PSICÓLOGO

De lo que estamos viendo se deduce que tanto la psicología como los psicólogos carecen de una identidad definida. No son físicos, no son biólogos, ni están conformes con dedicarse al estudio de los hechos de conciencia. Lo único que les resta es hacer profesión de hombres de ciencia y buscar un objeto de estudio que parezca propicio para desarrollar estas inquietudes científicas. Por influencia de la psicología americana este objeto se ha concretado en la *conducta*, que parece más accesible a su manipulación experimental. Por eso ya estamos acostumbrados a oír que la psicología es el estudio científico de la conducta, con lo que la solapa, peligrosamente, con las ciencias sociales. Sin embargo, los psicólogos deben diferenciarse de los sociólogos por su penetración en el estudio de los comportamientos individuales. Pero ocurre que los psicólogos parten de unos presupuestos físicos, biológicos y científicos que forman cuerpo mismo con lo que califican de conducta. Es un hecho que los psicólogos no se dedican a la física, ni tienen especiales conocimientos de ella. Tampoco son especialmente expertos en biología, aunque se refieran una y otra vez a ella. Yo he denunciado públicamente en diversas ocasiones la frivolidad con que se apela a los conocimientos biológicos en nuestras facultades de psicología. Tampoco podemos decir que sean expertos en comportamiento animal, aunque utilicen perros, ratas o palomas para generalizar sus análisis al comportamiento humano. Los etólogos, que son verdaderos especialistas en comportamiento animal, conciben la conducta como una adecuación al medio, que se ha ido configurando a lo largo de millones de años. Ellos son los verdaderos herederos del darwinismo. Los estudios de laboratorio realizados con animales por los psicólogos empíricos no nos han hecho progresar sobre el conocimiento de la conducta animal, si los comparamos con los sorprendentes de los etólogos. Aunque no conviene albergar mucha esperanza, estos estudios etológicos sí podrían enseñarnos algo sobre la conducta humana, como defienden los etólogos. El psicólogo empírico no vio nada donde los etólogos vieron mucho.

Lo que le queda a la *psicología científica* es su adjetivo: que sea científica. Por eso los psicólogos hacen una y otra vez profesión de científicos, ante la sorpresa de muchos que ignoran a qué aplican su ciencia. Un método científico sin objeto arriesga a ser una reflexión metodológica o epistemológica. Pues eso es lo que hacen; se ocupan una y otra vez de que se cumplan todos los requisitos que la ciencia, así en general, exige. Los más hábiles son auténticos filósofos de la ciencia, encontrando en el positivismo lógico, como cabe esperar, una buena dirección. Por esta vía, sin darse cuenta, vuelven al seno de la filosofía de la que huyeron. En realidad sus ínfulas científicas, aplicadas al conocimiento humano, funcionan como un conjunto de prejuicios o creencias asumidas, que les impiden hacer cualquier tipo de observación razonable. Una faceta de este científicismo, especialmente en nuestro país, es recurrir a la matemática y la estadística para presentar sus resultados. Por eso encontramos tantos números en sus trabajos. Pero ellos, que no son ni físicos ni biólogos, tampoco son matemáticos. Se limitan a presentar, escolarmente, sus trabajos mediante números.

Puede que nuestro lector esté un poco asombrado de lo que decimos de la psicología. Culto o no, ignoraba que la psicología se ocupe de la conducta, y queda totalmente estupefacto cuando lee que la máxima pretensión del psicólogo es la de ser un hombre de ciencia. Lo cierto es que lo que acabamos de decir se refiere a lo que yo llamo *psicología académica*, que es la que se practica en las universidades. Son los psicólogos de los Estados Unidos los que han impuesto este estilo de razonar. En nuestro país, que matamos toda tradición científica y estamos acostumbrados a apostar a ganador, ésta es la línea que impera en nuestras universidades. Por eso si tomamos cualquiera de los manuales que se utilizan en ellas, la referencia a autores americanos es, prácticamente, exclusiva. Todos parecen estar muy orgullosos de ello y no manifiestan tener otras inquietudes. En nuestros trabajos de laboratorio reproducimos, mucho más modestamente, lo que ya hicieron los psicólogos americanos décadas antes. Esta situación de colonización puede también encontrarse en otros países, pero, quizá, no con la devoción que en el nuestro. Si en sus trabajos de investigación nuestros psicólogos no encuentran los resultados apetecidos, están convencidos, siguiendo el supuesto razonamiento científico, de que el experimento no estaba bien diseñado o las variables extrañas no estaban lo suficientemente controladas. Éste es un ejemplo admirable de creencia en la omnipotencia de la ciencia que, en el caso de la psicología, resulta un tanto grotesco. Lo cierto es que mientras más afinan sus pretendidos métodos científicos para estudiar la conducta, menos resultados obtienen en sus investigaciones. Ya es un lugar común que en los tribunales de tesis doctorales, que es donde se debaten las armas de la ciencia en la universidad, los pobres resultados aportados son siempre discutidos por el tribunal y la audiencia, llegándose al convencimiento de que se cuenta sólo con esos pobres resultados, precisamente, porque la investigación estaba defectuosamente diseñada. Todos los presentes están convencidos de que un mejor diseño nos

hubiera hecho otras aportaciones más valiosas, ignorando que mientras mejor lo hagan menos resultados obtendrán. Pocos caen en la cuenta de que el método empleado se adecua poco o nada a lo que tratan de estudiar. Para marchar más sobre seguro, los psicólogos académicos se ocupan de temas tan puntuales que, como el consabido reflejo psicogalvánico, resultan irrelevantes respecto de las inquietudes científicas del momento. Ocuparse de temas irrelevantes y sacar conclusiones irrelevantes de temas relevantes es, como he repetido, lo propio de esta psicología académica.

Junto a esta psicología de universidad —americana— el hombre de la calle, culto o no, sigue considerando que la psicología se ocupa de los problemas y asuntos humanos, de los que el curso de la vida, de alguna manera, es su escenario. Los psicólogos académicos, por las razones citadas, abominan de esta psicología, que en muchas ocasiones, como reproche, recibe el nombre de humanista. Acusación que en boca de algunos la remite a trasnochadas ideas religiosas y filosóficas. Pero dentro de esta psicología se encuentra un movimiento muy representativo de la psicología misma que es el psicoanálisis, auténtica bestia negra de los psicólogos académicos.

Los hijos de esta tierra creemos que vivimos la vida; es casi la única certeza que tenemos. Pero también sabemos que el sentido de la vida que vivimos se nos oculta una y otra vez. Ésta es la razón de que acudamos a los psicólogos en demanda de ayuda y consejo. El psicoanálisis ofreció lo que el hombre demandaba, y con él todas las escuelas de psicología que intentaban aproximarse a la vida del hombre. Los *profesionales* de la psicología suelen moverse en este terreno. Son personas que ponen sus conocimientos al servicio de sus semejantes, con el convencimiento de que deben ocuparse, básicamente, de lo que albergan en su interior. El psicoanálisis ha penetrado, de alguna manera, en todos estos profesionales, puesto que muchas de sus tesis han sido asumidas por la sociedad y mucho más por los profesionales de la psicología.

Los profesionales de la psicología suelen ser psicólogos de la vida. Ellos no están entre los animales de laboratorio, sino que están en los problemas de la vida. *Psicología de la vida* me parece una buena calificación para aunar todas estas psicologías. Ellos admiten, obviamente, la existencia de los hechos de conciencia, a los que conceptualizan siguiendo unas determinadas creencias. Todos utilizan la interpretación para dar sentido a su psique y a la de los demás. Su originaria vocación de psicólogos, que se sintetizaba en conocerse mejor a sí mismo y a los demás, se ha concretado en un estilo interpretativo. La mayoría de estos psicólogos de la vida se han formado siguiendo los presupuestos de la psicología académica, pero bien pronto comprendieron que la vida iba por otro lado y se aprestaron a integrarse en ella. En sus tiempos de facultad ya vieron los tabloncillos de cursillos que aludían a esta psicología. En un principio pen-

saron que era lo mismo que estaban estudiando, pero pronto comprendieron que estos cursillos privados, por los que debían pagar, representaban la única formación posible para la psicología de la vida. No pocos también, confiaron en esa psicología académica que parecía ofrecerles ciertas perspectivas profesionales de las que más adelante nos ocuparemos.

Psicólogos académicos y psicólogos de la vida, la mayoría de estos profesionales han tenido siempre difíciles relaciones. En los Estados Unidos, que se supone la sede de la auténtica psicología, las relaciones entre ellos siempre han sido difíciles, incluso en el seno de la APA. Los científicos, en su torre de marfil, desdeñaban a los profesionales y viceversa. Esto mismo ocurre en nuestro país; pero también ocurre que los profesionales, como psicólogos de la vida que son, cumplen una función social, de forma que cuando alguien piensa en acudir a un psicólogo siempre piensa en ellos. Los psicólogos académicos viven ajenos a la dinámica social, pero con el convencimiento de la supuesta superioridad que le confiere su rango científico. Unos en la sociedad y otros en su torre de marfil parecen estar satisfechos de su situación; por lo menos eso es lo que dicen. Por muy diversas causas la *identidad* de los psicólogos —científica y profesional— queda poco definida. Yo pienso que esta indefinición proviene en primer lugar de lo impreciso de sus fundamentos disciplinares. Los psicólogos académicos no logran, por las razones citadas, hacerse hueco en el campo para ellos dorado de la ciencia. Los psicólogos de la vida, más respetados e integrados en la sociedad, se pierden en interpretaciones, que en la mayoría de los casos sólo prosperan basadas en la autoridad que la sociedad les confiere a las eminencias de este tipo de psicología. Pero la interpretación, como luego veremos, viene a ser una peculiar manera de dar sentido al curso de la vida, de forma que podamos observar en él aquello que desconocíamos. Los usuarios de estas psicologías de la vida se relacionan con ellas como si de una religión se tratase. Están convencidos de cosas no demasiado evidentes, por lo que deben suplir con su fe la falta de evidencia. Ésta es la razón de que se organicen en escuelas, que, como las religiones, predicen sus excelencias comparadas con las de los demás. Los creyentes, los escépticos y los apostatas se reparten de la misma forma que en las religiones. De cara a los profanos estas diversas escuelas interpretativas gozan de mayor o menor prestigio, más que por la solidez de sus conocimientos, por su grado de aceptación social. No son pocas las personas que manifiestan, con toda razón, su desconfianza ante estos hermeneutas, por la posibilidad de verse sumidos en el caos. Los que más confían en ellos suelen ser aquellos que están convencidos de que, como auténticos profesionales, están poniendo en práctica conocimientos bien fundamentados.

La lucha de los psicólogos por su identidad está marcada por su falta misma de identidad disciplinaria. El intento de buscarla en la ciencia positiva está llamado al fracaso, si no es que ha fracasado ya. El buscarla en las psicologías

de la vida los pierde en el laberinto interpretativo. De esta situación, de los que la mayor parte no son conscientes, sólo puede salirse buscando una nueva forma de hacer psicología, que es lo que yo apunto, y analizándose ellos mismos como hombres de ciencia y profesionales. Los psicólogos aconsejan a sus clientes que sean conscientes de sus problemas y circunstancias, con la confianza de que lo que parece irresoluble encontrará una vía de solución. Sin saberlo, siguen fieles al mandamiento socrático, deben ser conscientes de cómo ésta es vivida por ellos. Falta de identidad y *despersonalización* están muy unidas. Cuando alguien ignora quién es o cree ser lo que no es, ha perdido las riendas de su vida. Esto es lo que observamos en los neuróticos y de una forma dramática en los psicóticos. Sabemos muy bien que esta despersonalización o falta de reconocimiento de sí mismos podrá evolucionar a un verdadero cambio de personalidad. Unas veces este cambio, en el mejor de los casos, los conducirá a tener unas relaciones más personalizadas con el medio, y en otros puede que termine conduciéndolos a la locura y la enajenación. Una nueva personalidad loca ha sido el resultado de no conocerse a sí mismos. Estar despersonalizado, en cualquier caso, es una forma de tomar conciencia de algo real. Porque reconocerse en lo que no se es puede representar la locura.

Los psicólogos deben sumirse en su despersonalización o falta de identidad, con la finalidad de que, reconociéndola, puedan estar en condiciones de organizar una nueva forma de vida. Tienen que reconocer que no han logrado, ni presumiblemente lograrán, ser hombres de ciencia, en la forma como ellos la entienden. También tienen que admitir que sus filosofías de la vida, por mucho énfasis que pongan en defenderlas, se pierden en el relativismo y el prejuicio. Admitir esto es estar en la vía de resolver su defectuosa identidad, a costa de pasar por un período de despersonalización en el que se sientan extraños de sí mismos. No aceptarlo, que es lo que me parece que hacen, es vivir una identidad falsa, que, como tal falsedad, debe siempre ser protegida. Se deben proteger de la mirada del otro, lo mismo que nosotros nos protegemos de la mirada del desconocido. Él puede descubrir lo que nosotros tratamos, hipócritamente, de ocultar. Por eso el psicólogo se protege de la mirada del científico. Sus protestas de científicos nos los han hecho hombres de ciencia. Este sentimiento de inferioridad es negado, de forma que le niegan su dimensión científica a los verdaderos científicos. La *envidia* tiende a destruir aquello que tienen otros y que deseo para mí. Médicos y biólogos son los envidiados. En vez de buscar la colaboración con ellos, emprenden una lucha estéril con los que tienen una identidad científica y social perfectamente establecida. En nuestro país, tan dado a las envidias de todo tipo, esto ha adquirido sus tintes más extremos. Nuestros psicólogos académicos, procedentes del campo de la filosofía, no han parado hasta erradicar de las facultades de psicología a los médicos entre su profesorado. No parecían soportar su ciencia ni su estatus profesional. No es preciso caer en la anécdota, que dejo para los historiadores de la psicología, para demostrar esta evidencia.

La razón aducida, por increíble que pueda parecer, es que no eran científicos. Está claro que puesto que ellos así juzgaban, deberían encarnar la ciencia misma. Lo mismo pasó con los biólogos. La búsqueda de su identidad quedó reducida a cerciorarse de que tuvieran el título de licenciado en psicología. Eso sí, sin que fueran, además, médicos. Como los estudios de psicología en nuestro país son recientes, los pioneros que se quedaron fueron los licenciados en filosofía pura. Ellos, en un abrir y cerrar de ojos, se transformaron en puros hombres de ciencia. Como no lo eran, la única salida era hacer profesión de científicos y buscar en los psicólogos americanos aquello de que presumían.

Las mismas filosofías de la vida fueron erradicadas por nuestros pioneros de la psicología. El psicoanálisis fue una buena referencia. Era necesario eliminar a todos los psicoanalistas de la universidad. También los filósofos parecían envidiar su definida identidad. Lo hicieron con éxito. No debemos olvidar que todo esto podía hacerse en una España que vivía bajo una dictadura y la universidad era manejada por unos pocos. Eliminados los científicos y los psicólogos de la vida, los psicólogos académicos se pusieron a la tarea de desarrollar su ciencia. Con este planteamiento poco cabía esperar, como no fuera la repetición mimética de lo que hacían los psicólogos académicos americanos. En el terreno de la clínica, que es el que mejor conozco, la improvisación cayó en lo esperpéntico. Rompiendo con toda la tradición científica europea, se empezaron a aplicar, según se leía en sus libros, las directrices de los psicólogos americanos. Los libros sobre psicología clínica de psicólogos que no se habían dedicado a ella, proliferaban por doquier. Las decenas de miles de alumnos de psicología aseguraban su difusión. Al mismo tiempo nuestros psicólogos se apartaron de cualquier reflexión humana, por considerarla, siguiendo a los americanos, como algo no científico. Esto los alejó aún más de la sociedad y del pensamiento actual. El aislamiento no es una buena manera de salir de la despersonalización. Sin embargo, ignorar lo que dicen los otros no llega a ocultar lo que pensamos de nosotros mismos. Esto es así porque ellos hablan mi lengua y, de alguna manera, siempre estoy al tanto de sus pensamientos.

Decir que nuestros psicólogos tienen un *complejo de inferioridad* puede ser una simplicidad, pero responde bastante a lo que acontece. Quien, verdaderamente, tiene un complejo de inferioridad se cree superior. Ser inferior en determinados aspectos y saberlo, es lo que cabe esperar de un ser humano normal que está en el uso de la palabra. Ser inferior y empeñarse en ser superior es cerrar los ojos a la evidencia de que otros poseen muchas de las cosas que a uno le gustaría tener. Pero el complejo lleva las cosas más allá; a negar que el otro tenga nada valioso. Lo que niega el psicólogo académico es el rango científico de los hombres de ciencia, que es lo que, precisamente, resulta en él más deficitario. Por eso en las facultades de psicología, ayudadas por la endogamia, no entra a formar parte de su profesorado ningún verdadero hombre de ciencia relevante.

Su presencia es ofensiva. Pero no es esto lo que parecen reconocer sus presuntos colegas. Se niega su rango científico, basándose en el profundo reconocimiento del método científico que los psicólogos académicos dicen poseer. Pero sólo se tiene en ciencia aquello que se practica y no aquello que se desea. No por proponerse aplicar el método de la ciencia al estudio de la conducta se es ya científico. Es preciso que se haya aplicado este método con resultados, que es de lo que se suele carecer.

El propósito de utilizar el método científico no supone que seamos hombres de ciencia. Es preciso estar en condiciones de aplicarlo en situaciones concretas con éxito. Una cosa es proponerse hablar en una lengua extranjera y otra cosa es poder comunicarse con ella. El método científico allí donde no produce es una ajena lengua muerta. La creencia de estar en su posesión es lo que explica la actitud irreflexiva de muchos psicólogos académicos, que se creen en condiciones de enjuiciar todos los hechos que observan. Se sienten maestros en terrenos desconocidos; esto es lo que puedo constatar yo mismo cuando irrumpen en el terreno de la psicología clínica, como si fueran dueños de la situación, cuando la mayoría de las veces desconocen sus tópicos fundamentales.

Los *psicólogos de la vida* tienen un estatus profesional bastante definido, porque son capaces de prestar servicios concretos en la industria, la pedagogía o la clínica. Es en este último ámbito en el que entran en colisión con los intereses profesionales de los psiquiatras. Esto ocurre en todos los países. Los médicos están más asentados profesionalmente y se resisten a dejar hueco a los psicólogos. El trabajo de la clínica, en contacto con la vida, termina por ponerlos de acuerdo en la práctica. No debemos olvidar que muchos de estos psicólogos clínicos, como los psicoanalistas, a pesar de los consejos de Freud (1916), se resistieron a aceptar miembros no médicos hasta épocas relativamente recientes. Pero en este caso la situación era diferente, puesto que eran los médicos los que se habían adelantado a usurpar el campo de los psicólogos. Sólo por la presión que ejercen los médicos como grupo es porque lo que los psicólogos profesionales pueden sentirse discriminados, puesto que su trabajo lo realizan ambos en análogas circunstancias. Los psicólogos académicos, por las razones citadas, reprochan a ambos la realización de una actividad no científica.

El complejo de inferioridad puede conducir a situaciones contradictorias. Las clasificaciones de las enfermedades mentales divulgadas por la APA, como la DSM-IV (1994) que responden punto por punto al modelo médico, tan abominado por los psicólogos académicos, son aceptadas con bastante alborozo por ellos. En otros lugar (1996) yo he criticado estas clasificaciones, que parten de un prejuicio de enfermedad mental hoy inaceptable. Los psiquiatras americanos han creado sus múltiples cuadros clínicos siguiendo los criterios más tradicionales de la psiquiatría. Dicen que se trata de una clasificación estadística, pero que se

sepa, lo único que han hecho es votar a mano alzada los síntomas que pertenecen a cada enfermedad. En el fondo es más bien un sistema de comunicación que algo que tenga un fundamento real. El que los psicólogos académicos hayan acogido con alborozo estas clasificaciones, aunque también hayan manifestado sus reservas, sólo puede explicarse porque provienen de los americanos y les presentan en un recetario, aparentemente, resueltos los problemas fundamentales de la clínica. La admiración a los vencedores y la comodidad parecen haber fascinado a nuestros psicólogos académicos, en una irracional identificación con el agresor en aquello que tiene más criticable. Porque un psicólogo empírico no debía nunca aceptar la existencia de enfermedades mentales como si de entidades autónomas se tratase. Lo que ocurre es que todos los intentos realizados por ellos para la clasificación de las manifestaciones psicopatológicas, como los de las psicológicas, han tenido resultados fallidos. Pero no deberían darse por vencidos sin condiciones. En realidad es que no saben ni siquiera lo que deben de clasificar, y los médicos, a trancas y barrancas, tienen una tradición amplia en este terreno.

En relación con lo que hablamos, tiene interés un estudio que realicé con González y Agüero (1985) sobre las motivaciones que llevaban a los alumnos a inscribirse en la facultad de psicología de la Universidad Autónoma de Madrid, así como la crítica que hacían de sus estudios. También se investigó esto mismo en sus profesores. Lo que nos movió a realizar el estudio era la llamativa proporción de mujeres —80%— y de varones —20%— en esta facultad, cuando en ese momento en otras facultades como Letras y Farmacia, consideradas tradicionalmente como «femeninas», la proporción de mujeres era, aproximadamente, del 50%. Este hecho sumamente llamativo, que venía acentuándose desde 1978, no parecía preocupar a nadie. Pero ocurre que los psicólogos no quieren cuestionarse lo más evidente. El resultado de este estudio, bastante elaborado, es muy amplio. Por lo que ahora nos interesa, dejó en claro que las motivaciones de los alumnos para inscribirse en la facultad de psicología eran, eminentemente, humanistas, y que ellos proyectaban su vocación profesional en actividades de tipo clínico. La correspondencia que encontraron entre vocación y las enseñanzas de la facultad fueron calificadas de pequeñas o nulas. En esto coincidían con sus profesores. Los alumnos desconocían la pretendida orientación científica y experimental de la facultad, y consideraban, junto con sus profesores, que la proporción de varones aumentaría cuando mejorasen las salidas profesionales.

Un hecho curioso que pudimos constatar fue cómo los alumnos de 1º a 5º curso iban cambiando sus ideas respecto de la psicología misma, adecuándose más y más a la forma en que ésta les era suministrada en la facultad. Como la historia se escribe en presente, incluso los de 5º curso habían modificado ya en su recuerdo los motivos que los llevaron a la facultad, los consabidos conocerse mejor a sí mismo y a los demás, quedaron transformados en su interés por la

ciencia psicológica. En el plazo de cuatro años habían llegado a fabular su propia historia, vocación incluida. No cabe duda de que en estas circunstancias es muy difícil, por no decir imposible, que realicen su vocación original. Sobre el motivo inicial de la investigación pareció que el que la psicología fuera compatible con otras actividades, a pesar de su poca relevancia social, y la menor importancia que daban las mujeres al paro laboral en esas fechas, era lo que mejor explicaba la masiva presencia de mujeres. Al final de la carrera la gran mayoría pensaban que era imprescindible una modificación a fondo de los planes de estudio, de forma que preparasen mejor para el ejercicio profesional. Como ellos deseaban, los planes de estudio con la votación casi unánime favorable de los alumnos cambiaron, y todos estamos de acuerdo en que las cosas van mucho peor hoy día. La proporción de mujeres en el año 1997 es del 82%.

En estos últimos años los psicólogos académicos norteamericanos han descubierto, parece broma, que el ser humano piensa y conoce. El conocimiento se toma como objeto de estudio de la psicología, pero sin olvidar la conducta, por lo que hoy día podemos decir que la psicología académica es cognitivoconductual; estudia lo cognitivo y la conducta. Nuestros psicólogos han aceptado esto, como siempre, sin discusión. La psicología vuelve otra vez a ser el estudio de lo psíquico sin excluir la conducta. Puede pensarse que esto supone un progreso, pero en la práctica, si ya el estudio de la conducta llevaba a situaciones insostenibles, cuando investigan lo cognitivo, lo que hacen es investigar las palabras; conocimiento, sabiduría, afectos, emociones, representaciones, etc. Dan por supuesto que estas palabras se refieren a una realidad en sí mismas y quedan sorprendidos de que no encuentran nada. Sí, encuentran que la llamada inteligencia tiene que ver con las emociones y hablan de inteligencia emocional. También se sorprenden de que las emociones tengan relación con los sentimientos o que las representaciones sean también emotivas. Esta indagación sobre las palabras no la asocian con la vida del sujeto. Nuestros psicólogos académicos no están preparados para entender estas investigaciones costosas y complicadas y se limitan a citarlas.

Capítulo VI.

LAS PSICOLOGIAS DE LA VIDA

LA INTERPRETACIÓN

Cuando se desintegra el idealismo alemán, desaparece con él la aspiración de presentar una visión unitaria de las ciencias como ramas especializadas de la filosofía. Husserl (1913) permanece en esta tradición, y encuentra en la *fenomenología* la forma última de conocimiento que vendría a unificarlas a todas, confiriéndoles un rango verdaderamente científico. Para él las ciencias europeas estaban en crisis, porque funcionaban de una forma anárquica y sin relación unas con otras. Como hemos visto, la psicología empírica no era una excepción. Hoy día estamos tan acostumbrados a esta anárquica diversidad, que no nos sorprende; sólo los sistemas totalitarios siguen imaginando la ciencia como fuerte tronco, incluidas las raíces, de donde salen a forma de ramas las diversas ciencias concretas. La fundación de nuestro Consejo Superior de Investigaciones Científicas, al comienzo de la pasada dictadura, fue un buen ejemplo de ello.

Las ciencias llevan, prácticamente, funcionando independientes desde el renacimiento y se justifican por sus aportaciones, lo que lleva, posteriormente, a su proceso de identificación. La desintegración de la filosofía tradicional como teoría unitaria de conocimiento puso en el disparadero al resto de las disciplinas que aún seguían en su seno. Estamos acostumbrados a decir que la *psicología* se separó de la filosofía, en su intento de delimitar su objeto y métodos de investigación. Lo cierto es más bien que, habiendo dejado de existir una filosofía unitaria, los psicólogos no tuvieron más remedio que delimitar su objeto y métodos de investigación. Ni siquiera la cosa fue tan premeditada; una vez que la función protectora y unificadora de la filosofía desapareció, los estudios del hombre tuvieron, de alguna manera, que plantearse los problemas que les presentaba su objeto de estudio. Filósofos, médicos y biólogos se lo disputaban. Independientemente de su profesión, unos optaron, partiendo del cuerpo, apoyarse en los presupuestos de la ciencia positiva, dando lugar al nacimiento de la *psicología empírica* y otros, siguiendo en esa forma de reflexión antropológica que había devenido la filosofía, se dedicaron al estudio de la vida. Estas *filosofías de la vida*, no partían de presupuestos científicos ni atendían, especialmente, las aportaciones de la ciencia. Los filósofos de la vida se enfrentaron con el hecho mismo de cómo vivimos nuestra existencia los hijos de esta tierra. Cuando estos filósofos de la vida, y sin dejar de serlo, reflexionaron sobre la subjetividad y sus problemáticas se transformaron en *psicólogos de la vida*. Entre ellos podemos incluir, como hemos dicho, a Marx, Nietzsche, Dilthey, Freud, Schopenhauer, Ortega y

Bergson como los más representativos. Son, según queramos, filósofos o psicólogos; eso sin quitarles de sus disciplinas correspondientes, que nos hacen, por ejemplo, ver a Marx como economista y a Freud como médico.

Los psicólogos de la vida se enfrentan con el hecho original de la vida y, según sus creencias, ofrecen de ella una *interpretación*. Interpretar, como señala Ricoeur (1965), es dar sentido. Los religiosos y los juristas se ven obligados al oficio de hermeneutas, interpretando sus textos revelados o dictados por el legislador. Pero lo que debe interpretar el psicólogo de la vida es la misma vida. En muchos casos esta interpretación toma como material el discurso de los humanos. Entonces su trabajo no se diferencia, en lo esencial, del de los creyentes y de los juristas. Todos se ven obligados a referir el discurso al momento en que fue creado. Porque dar sentido es comprender, o hacer suyo, el momento en el que el discurso fue creado o constituido. Por eso los hermeneutas saben muy bien, y también abusan muy bien de ello, que el sentido del discurso está en función de las circunstancias en que surgió, por lo que en otras circunstancias podría variar su contenido accidental, pero permanecer su intención. La amplitud y discrecionalidad que supone para el hermeneuta su labor de intérprete de intenciones hace que los hijos de esta tierra, con toda razón, se muestren sumamente desconfiados de sus palabras, que debemos interpretar, a su vez, como interpretaciones de interpretaciones. Y así sucesivamente. Con este planteamiento no debe extrañarnos de que todo aquello que tenga que ver con la interpretación se encuentre muy en la vecindad del prejuicio, si no es que se trata del prejuicio mismo, como hemos podido ver.

Pero los *psicólogos de la vida* lo que interpretan es la vida misma. Ellos no suelen distinguir entre vida y discurso humano. Suponen que las palabras de nuestros semejantes nos informan con toda exactitud de sus vidas, aunque, de otra parte, también crean que las palabras no son lo suficientemente precisas para traducir lo que ellos viven en su interior en muchas ocasiones. Pero esta reflexión sólo la hacen de tiempo en tiempo, porque comunicarse es estar al tanto de la experiencia del otro sin caer en la cuenta de que esto se hace mediante la palabra. También estos psicólogos de la vida que usan de la palabra para su conocimiento tienen posibilidad de utilizarla para conocerse a sí mismos. Para ellos la vida es una corriente de vivencias inmediatas que encuentran en la palabra su concreción. Freud (1895) escucha las palabras de sus pacientes histéricas; pero también conoce de su vida. Todos conocemos de nuestra vida. En *La interpretación de los sueños* (1900) utiliza como psicología su vida misma, cosa que había venido haciendo en su correspondencia. Todos conocemos nuestra vida y es ella la que debe ser interpretada.

Cuando interpretamos las palabras o el mensaje del otro no parecemos diferenciarnos del resto de los hermeneutas. Pero cuando interpretamos nuestra vida, nos hemos transformado ya en psicólogos. Sin embargo, ocurre que nosotros

parecemos ignorar que lo que conocemos de la vida es ya una interpretación. No son pocos, Heidegger (1927) incluido, los que creen que por el hecho de vivir tenemos una cierta comprensión de la vida directamente, y que cuando verbalizamos lo que ocurre en ella hemos hecho una interpretación concreta entre otras muchas posibles. Este prejuicio ya lo hemos combatido, al describir la dimensión interpersonal del curso de la vida. Sin interpersonalidad no existe nada, por lo que no disponemos de una naturaleza o mundo de la vida directo que sea objeto de posibles interpretaciones. Este prejuicio, que comparten todos los psicólogos de la vida, es la consecuencia de creer que vivimos en un mundo material estable y permanente, que se manifiesta en la conciencia, al que debemos nosotros hacer objeto de interpretación porque, en él mismo, carece de sentido. Quiere decirse que la originaria interpretación de textos viene a convertirse en interpretación de experiencia del mundo. Esta analogía es corruptora en sí misma, porque oculta aquello que trata de desvelar. El lenguaje, hemos repetido, es constitutivo y constituyente de la interpersonalidad y del mundo objetivo, por lo que nada puede ser representado sin él. Por eso el curso de la vida no es, ni puede serlo, objeto de una interpretación. Si por lo que tiene de prejuicio o de prejuzgado decimos que es una forma de conocimiento respecto de otras posibles, prejuzgadas o no, esto no supone igualar prejuicio con interpretación. Prejuicio es lo que se dice y, como experiencia de otro que es, no interpreta mi vida sino que la falsea. El prejuicio es un malentendido, y la finalidad de la interpretación es la de dar sentido a aquello que no lo tiene.

Pero las psicologías de la vida se fundamentan en la interpretación. Esto es cierto; y es la consecuencia necesaria de los prejuicios de que parten. Si la vida del hombre es algo que se vive desde la interioridad de un cuerpo, que deambula por el mundo del que se ocupan las ciencias de la naturaleza, ocurre que con estos prejuicios lo que vivimos carece de sentido. Es preciso dar sentido a lo que no lo tiene. Es preciso interpretar. Esta «conciencia falsa» es la que necesita una interpretación para ser verdadera. Ricoeur (1965) califica de maestros de la sospecha a Marx, Nietzsche y Freud, porque, cada uno a su manera, intentaron desvelar qué es lo que se oculta una y otra vez en la vida que vivimos. Procesos económicos, de alienación, de esclavitud o pulsiones libidinosas podrían darnos la clave de lo que el hombre, realmente vive. La interpretación nos saca del error y hace de la conciencia falsa una conciencia verdadera. Interpretar, ya en este campo de la conciencia de la vida de la que hablamos, es buscar más allá de lo vivido, algo que le da verdadero sentido. Para estos hermeneutas el hombre no es tanto lo que cree vivir, como lo que lo mueve a vivir lo que vive. La interpretación da sentido a la vida mediante algo que no está directamente presente en ella. Pero el acto de dar sentido, el acto de interpretar, supone, al mismo tiempo, sacar a la conciencia de su falsedad. Por eso estos hermeneutas, independientemente del campo científico de origen, han sido muy atendidos por los filósofos actuales, que están más y más convencidos de que la filosofía sólo puede ser ciencia del hombre.

174

Interpretación y prejuicio parecen estar muy unidos, en el sentido de que la interpretación acaba con el prejuicio, pero en realidad no es tan cierto. Se interpreta ya dentro del prejuicio de que realizamos la vida en y desde un cuerpo, que ocupa un lugar en la naturaleza; esa que es estudiada por las ciencias. En estas circunstancias, la interpretación no puede deshacer o combatir los prejuicios de que parte. Ellos son su eterno fundamento. Por eso las interpretaciones están diseñadas no para cambiar al mundo estable y permanente, sino para cambiar las subjetividades que viven en ese mundo. Las interpretaciones que recibe un sujeto de su psicólogo tienen la finalidad de cambiar sus experiencias «falsas», lo que puede también traer por consecuencia que cambie determinados aspectos del mundo, pero nunca su totalidad. Es cierto que esta última dimensión de la interpretación establece un puente, en la práctica, con la tarea que proponemos para el hombre juicioso de combatir el prejuicio mediante las experiencias juiciosas. Pero los juicios de que parten las psicologías de la vida harán esto muy difícil o imposible, si no renuncian a sus propios prejuicios disciplinares.

Los psicólogos de la vida interpretan partiendo de hechos bien conocidos. Generalmente, estos hechos bien conocidos son aportados por las ciencias o, a veces, por la consideración misma de la vida. En el primer caso, como le ocurre a Freud, los psicólogos empíricos, aun a regañadientes, consideran que pertenecen a su historia. Cuando no es así, como le ocurre a Nietzsche o a otros, casi no los tienen en cuenta. Son condescendientes con la interpretación, siempre que parte de hechos bien establecidos por la ciencia. Yo no creo que este proceder haya servido para enriquecer la psicología, sino más bien, como siempre, para ponerla al servicio de estas extraordinarias ciencias que admiran pero que no llegan a practicar. Interpretar es, pues, averiguar qué es lo que mueve al hombre en su vida. Los creyentes y filósofos, durante siglos, estuvieron convencidos de que el alma, los dioses, eran los responsables últimos de sus movimientos. Al cuerpo lo moverían las pasiones animales. Desaparecidos los dioses sólo quedan las pasiones, por eso no debe sorprendernos que Freud ponga el dedo interpretativo en el lugar adecuado, cuando presenta al ser humano dominado por sus pulsiones. Para todos, esto, que es una interpretación, es perfectamente creíble y concordante con la ciencia. Pero ocurre que, los mismo que los hombres precisan dioses, y sólo algunas religiones concretas se mantienen durante siglos, las interpretaciones freudianas concretas han venido a ocupar el lugar de esas religiones, que se atribuyen a sí mismas el ser los únicos interlocutores válidos de la divinidad. Son muchos los que han interpretado el curso de la vida, pero son muy pocos los que han logrado la estabilidad de su escuela o iglesia.

Amor, sexo, poder, rentabilidad, racionalidad, sociabilidad, etcétera son posibles formas de interpretar lo que vivimos en el curso de la vida. Pero acontece que la interpretación, que se arroga el derecho de dar sentido, suele funcionar como un prejuicio. Si la conciencia vive en la falsedad, tras la interpretación, empezaría

a vivir más en la verdad, lo que coincidiría con un adquirir sentido aquello que antes no lo tenía. Por eso alguien, que mediante la interpretación toma conciencia de su deseo de poder, puede darse cuenta de que en realidad no quiere a nadie, y que sus supuestos amores sólo eran peldaños para ascender en el poder. Así ocurre que nuestro hombre político o intelectual ambicioso, cae en la cuenta de que sólo buscaba el poder, en donde se suponía que existiría amor a la familia, a la ciencia o al arte. Hasta el momento en que la interpretación iluminó su vida, vivía en el error. Quizá sea excesivo decir que carecía de sentido, lo que ocurría es que el sentido que veía en ella era falso. Él ignoraba que había supeditado todo a tener poder; su ignorancia, qué duda cabe, provenía de lo que dicen los demás. Lo que se dice es que a los familiares y amigos se los ama, que el sacrificarse por la ciencia es excelso y que el disfrutar con el arte es una manifestación de alta cultura. Cuando, mediante la interpretación, descubre que, en su caso, las cosas no suceden así, lo que se derrumba, aún estando inmerso en los prejuicios, son sus prejuicios. Cosas de las que estaba completamente convencido resulta que no son ciertas y otras que ignoraba, sí lo son. Su vida, desde este momento, ha cambiado. Puede negarse a admitir la interpretación, lo que lo hace un extraño de sí mismo, o puede, más razonablemente, darle cabida en su vida. Lo que es seguro es que, eligiendo esta segunda vía, su vida cambiará.

Ocurre que las interpretaciones de las psicologías de la vida son bastantes monotemáticas. El psicoanálisis freudiano la toma con la sexualidad que, transformada en la ambigua libido, lo acompaña, con inoportunas variaciones, toda su existencia. Lo ideal, todos los interpretadores lo reconocen, sería contar con una serie de motivaciones humanas básicas que sirvieran de hilos interpretadores. Ni que decir tiene que no existe posibilidad de establecerlas. Los instintos, por ejemplo, que a los biólogos del siglo XIX les parecieron tan precisos, explican poco el comportamiento humano. El proceso de socialización, se dice, ha trastocado todo en el ser humano. Por eso está hoy día ya muy mal visto que alguien recurra a la coletilla del instinto para dar razón de los comportamientos humanos concretos. Lo mismo que muchos creyentes están convencidos de la superioridad del monoteísmo, los interpretadores terminan observando un sentido monotemático. Parece como si viendo siempre lo mismo, fuera más fácil para ellos convencerse de sus interpretaciones. Pero su convencimiento no suele ir paralelo al de los profanos, que se muestran reticentes ante su simplicidad interpretativa, si la comparan con la profunda riqueza y diversidad del curso de la vida. Las interpretaciones, como las creencias, no pueden ser demostradas; su única demostración es el hecho mismo de dar sentido a aquello que parecía no tenerlo. El hombre de ciencia puede cogernos de la mano y conducirnos, caso de que su discurso no sea evidente por sí mismo, allí donde es posible observar lo que afirma. En el caso de la interpretación no es posible llevar a nadie a ningún sitio; debemos comprobar en nosotros mismos lo que se dice. Por eso ocurre que los interpretadores son los únicos garantes de sus interpretaciones. Quien

se introduce en el psicoanálisis debe analizarse a él mismo. Ya es un lugar común el decir que en ese análisis «didáctico» se encuentra el núcleo de su formación. Su psicoanalista y él mismo, como ya avezado interpretador, serán testigos de la verdad de las interpretaciones. Esto no impide que no pocos intelectuales, como Ricoeur (1965), se esfuercen en conocer el psicoanálisis por sus textos. Postura explicable en cualquier ciencia, pero que en este caso de los psicoanalizados, ya iluminados por su análisis propio, mirarán siempre con desdén. Para esos iluminados que lean, les comunico que me psicoanalicé primero en Viena y luego con otros reputados psicoanalistas didácticos, pero que nunca pertencí, oficialmente, a ninguno de sus grupos. Es decir, debo de ser un supuesto iluminado, que cada uno puede valorar como desee. No deja de ser sorprendente que cuando se habla de interpretación sea inevitable aplicar a la experiencia misma del interpretador, lo que no ocurre en otros campos de la ciencia, que pueden ser defendidos sin que los azares de la vida del investigador ni quiten ni pongan.

Interpretar es un prejuicio entre los prejuicios. Se interpreta partiendo de los prejuicios citados, y la interpretación misma es un prejuicio más añadido. Puede que esta afirmación resulte en exceso radical, dado el grado de aceptación y respeto que pueden llegar a conseguir algunas interpretaciones. Lo cierto es que interpretar supone un dar sentido a los hechos de conciencia, a partir de una serie de creencias, cuya veracidad está muy lejos de ser demostrada. La influencia del darwinismo y, en general, de la biología nos presenta al ser humano como el resultado de un proceso de evolución de las especies, en que la socialización juega un papel decisivo. Si esto es así, que parece que lo es, lo que mueve al ser humano no puede ser otra cosa que esos mismos instintos animales socializados. Ya está ahí la interpretación que cultos y profanos están dispuestos a aceptar, por lo congruente que resulta con lo que sabemos del mundo. La desaparición de los dioses propició que a finales del siglo pasado fueran posibles este tipo de interpretaciones, antes ocultas por otros prejuicios. Lo que deben los psicólogos aclarar después es cómo se manifiesta esto mismo en los hechos de conciencia; en la vida misma. El interpretador tiene que encontrar aquello mismo que pone en el acto de la interpretación, y si aquello que pone cuadra poco con lo observado, tiende a modificarlo hasta donde puede. Es lo que hace Freud transformando la sexualidad en libido.

Hacer una interpretación es señalar a otra cosa de lo que vivimos en el curso de la vida. Allí donde el esposo piensa que hay amor, lo que, verdaderamente, existe es deseos de trepar socialmente; donde el neurótico ve moralidad, lo que existe es miedo a la castración; y donde amor a la ciencia, sólo existe agresión a sus envidiosos compañeros. Los ejemplos podrían multiplicarse hasta el infinito, porque a las múltiples interpretaciones de los psicólogos de la vida, deberíamos añadir todas éstas de los profanos. En la vida cotidiana acostumbramos a interpretar la vida de nuestros familiares, amigos, colegas y desconocidos, sin recurso

a otra forma de psicología que la que nos suministra, al parecer, nuestro sano juicio. Cuando hablamos de nuestros prójimos, y ellos hablan de nosotros, somos verdaderos desenmascaradores. Todos parecemos conocer muy bien qué les pasa a ellos. Por lo que sabemos del mundo real y de los motivos que mueven a los seres humanos, lo que nuestros semejantes manifiestan es suficiente para que hagamos de ellos continuas interpretaciones. No dejaría de ser curioso estudiar cuáles son las creencias que subyacen a estas interpretaciones de la vida cotidiana. Seguramente, lo que hay detrás de ellas, lo mismo que detrás de las reputadas científicas, es un conjunto de creencias o prejuicios que nos sirven de guía. Estamos, según creemos, dando sentido a aquello que a primera vista parece no tenerlo. Todos parecemos estar satisfechos con nuestras interpretaciones, menos cuando ellas se refieren a nosotros mismos. Entonces protestamos, porque no creemos encajar en la simplicidad que ellas nos proponen. Esta protesta, a falta de algo mejor, es calificada por los psicólogos como una resistencia. Parece como si nos resistiéramos a contemplar la verdad de frente. Esa misma verdad que espetamos, sin el más mínimo pudor, a nuestros prójimos en nuestros pensamientos o, a veces, en la realidad.

Lo que ocurre es que, verdaderamente, no queremos mirar a otro sitio que al que miramos. El que se resiente de las condiciones leoninas que le impone su jefe de trabajo se resiste a verlo, según interpreta su terapeuta, como su padre, porque sabe muy bien que esta desviación lo distraerá a la hora de exigir sus derechos. En el curso de la vida miramos a lo que vemos, y si se nos fuerza a desviar la mirada, con la promesa de que veremos mucho más, esto sólo lo haremos cegados por la autoridad del que nos hace la interpretación. Los dioses parecían tener tanta autoridad, que los hijos de esta tierra no tenían ojos para el mundo que, verdaderamente, veían. Los interpretadores vienen a ocupar el lugar de los sabios de esta tierra, creadores de dioses, que nos pueden separar de aquello a lo que debemos estar más atentos. Lo que ocurre es que los dioses parecen ser sobrenaturales, mientras que los interpretadores dicen apoyarse en el prestigio de la ciencia. Pero todos, unos y otros, remiten a los sabios de esta tierra. Por mucho que se nos disfrace, lo que se dice, cualquiera que sea quién lo diga, constituye la esencia del prejuicio. Eso que se dice nos desvía siempre de lo que yo puedo percibir auténticamente. Ésta es la razón de que el hombre juicioso sea muy escéptico de lo que se dice a la hora de enjuiciar el curso de la vida. No podemos desviarnos de lo que vivimos en él, porque la actitud juiciosa no es estar atento a lo que se dice, sino que consiste en saber captar lo que verdaderamente vivimos. Es posible que alguna interpretación, utilizada como revulsivo, pueda ayudarnos a captar evidencias que pasaban desapercibidas, pero podemos estar seguros de que la interpretación, en sí misma, no era nunca verdadera.

Un tema que ha preocupado a los pensadores es el de las relaciones entre la *fenomenología* y la *interpretación*. Para no pocos la fenomenología misma era

ya una interpretación. Es seguro que a estas alturas del pensamiento llegaron pocos. Los más se han ocupado de las relaciones entre la fenomenología husserliana y el psicoanálisis. A estas consideraciones menos elevadas llegaron también pocos con dignidad. Ricoeur (1965) concluye, junto con otros pensadores, que fenomenología y psicoanálisis son dos formas de conocimiento diversas, lo que no impide que en la práctica puedan abocar a conclusiones parecidas. No vamos a seguir por el camino de lo dicho por otros. Yo mismo tenía la inquietud, en general, de armonizar la psicología empírica con la fenomenología, y la mayoría de mis trabajos se inscriben en esta línea. Por lo que se refiere a la interpretación y a mis concepciones fenomenológicas, en un cierto momento (1973) concreté sus relaciones en la forma siguiente: «Describamos primero, para interpretar y explicar somáticamente, por este orden, después». La fenomenología describe, la interpretación da sentido y la explicación somática lo compromete con organismo. Ante cualquier conocimiento del curso de la vida, lo primero que tenemos que hacer es describirlo, para captar, sin prejuicios, aquello que tratamos de conocer. Esto es lo cierto, y en ello podríamos quedarnos. Si queremos seguir, podemos interpretarlo según nos proponen las psicologías de la vida. Pero esta interpretación debe volver una y otra vez a lo descrito, de forma que la interpretación sea de lo descrito, y lo descrito pueda manifestar más evidencias al haber sido objeto de interpretación. El diálogo entre descripción e interpretación puede mostrarse fecundo, siempre que sea la descripción fenomenológica el centro de gravedad de nuestra reflexión. Una vez realizado esto, podemos si lo deseamos, acudir al cuerpo y al mundo objetivo, para relacionarlo todo con los procesos físicos que se le atribuyen. No se trata de tres métodos —descripción, interpretación y explicación— aunados en una especie de modelo integrador, como gusta proponer a los psicólogos. Lo descrito, descrito está; si luego lo interpretamos y lo explicamos materialmente, nuestra intención no es dar una suma sincrética de lo sabido, sino aguzar más y más la descripción. Yo mismo quise, además de proponerlo, hacer investigaciones concretas (1970a, 1975). Esta proposición no entusiasmó en absoluto a mis colegas psicólogos, empeñados en hacerse hombres de ciencia. Para ellos la interpretación era ya demasiada psicología y la necesaria explicación somática se situaba en una elocuente lejanía. De la descripción fenomenológica no sabían nada.

Lo cierto es que la descripción fenomenológica se basta a sí misma como forma de conocimiento humano. Las interpretaciones psicológicas y las explicaciones somáticas la pretensión que tienen no es otra que ubicarlas en el campo de la ciencia o, si queremos, del mundo objetivo. Como la misma descripción del curso de la vida está inmersa en los prejuicios, por muchos propósitos juiciosos que hagamos, es posible que las interpretaciones y las explicaciones que demos a los hechos nos sirvan para facilitarnos abandonar determinados prejuicios. Pero debemos ser conscientes de que ni interpretación ni explicación sustituyen a la experiencia juiciosa; son sólo ocasiones de favorecerla. Eso por lo que se

refiere al conocimiento de nosotros mismos. Por lo que se refiere al concierto de las ciencias, este proceder lo que busca es dar cabida a las descripciones fenomenológicas en ella, como muchos de los psicólogos académicos, en su delirio, ya no quieren saber nada de lo que el hombre vive, sino de lo que acontece en la naturaleza, todo lo que decimos carece de sentido. Han renunciado a ser psicólogos, con la peregrina aspiración de ser físicos o biólogos.

Estas consideraciones que hemos hecho de la interpretación, en general, nos facilita referirnos a las formas concretas de interpretación. En todas ellas acontece lo mismo, por lo que nos evitaremos repeticiones. Si algunas interpretaciones parecen haberse prestigiado más, es solamente por el énfasis que han puesto sus seguidores y, cómo no, por las dosis de inteligencia y de sentido práctico con que fueron diseñadas. Como las religiones, unas parecen más verdaderas que otras, cuando los dioses tienen en todas ellas, más allá de sus diferencias accidentales, los mismos caracteres esenciales. La interpretación que ocupa más espacio en los libros de historia de la psicología es el psicoanálisis. Esto es así, además de por las razones apuntadas, porque desde el punto de vista teórico constituyen un conjunto de creencias muy definido, y desde el punto de vista práctico también. Poco han cambiado las cosas desde tiempos de Freud. A veces ello nos recuerda esas religiones, que mantienen sus dogmas contra toda heterodoxia y sus prácticas precisas para ganar el favor de sus dioses.

LAS TEORÍAS PSICOANALÍTICAS

Las teorías psicoanalíticas se dejan contar muy bien. Ésta es la razón que desde siempre, ya en tiempos de Freud mismo, no faltaban los que eran capaces de reunir en un manual los conceptos fundamentales del psicoanálisis. A poco informados que estuvieran, solían realizar su labor con éxito. Esta costumbre se ha ido perpetuando en el tiempo, y todavía en la actualidad cualquiera que pretenda tratar con una cierta profundidad el psicoanálisis se siente impelido a hacer una exposición organizada de sus teorías, antes de entrar en cualquier otro tipo de reflexiones o críticas. Existen pues, muy buenos resúmenes de las teorías psicoanalíticas, lo que contrasta, por ejemplo, con la casi ausencia que existe de algo paralelo en fenomenología. La interpretación psicoanalítica, como cualquier otra, se deja describir bien; es más, todos se ven fascinados por esta tarea expositiva. Yo mismo no he podido liberarme de la seducción. Las cosas suceden así, porque los sistemas interpretativos parten de un marco ingenuo, pero conocido, como es la consideración del hombre como objeto más de la naturaleza. Partiendo de la naturaleza y de las ciencias que lo estudian, la tarea consiste en encontrar el hilo conductor que de sentido a sus hechos de conciencia. Como el acto de interpretar supone que está dando sentido a la vida, parece ser en sí mismo subyugante. Ello es por lo que no pocos se entregan con júbilo a estas tareas. De pobres hijos de esta tierra se ven transformados en observado-

res privilegiados. Los que trabajan sólo con los textos freudianos suelen realizar satisfactoriamente esta labor de biblioteca, los que, además, cuentan con experiencia psicoanalítica propia, le añaden no sólo la supuesta experiencia vivida, sino ese diálogo interpersonal específico que mantienen, según los lugares, los psicoanalistas entre ellos.

Lo que a nosotros nos interesa ahora, no es hacer un relato sistemático de las teorías freudianas y su evolución durante la vida de su autor, que es lo que solemos encontrar, lo que queremos desvelar son los presupuestos o prejuicios de que parte y que no se discuten en ningún momento. Porque eso que se cree saber es, precisamente, lo que nos impide ver; son los prejuicios propios de esta disciplina. Digamos desde el principio, que el gran mérito de Freud fue el de escuchar por vez primera a sus semejantes. Antes se había escuchado a los hombres, pero los prejuicios, básicamente religiosos, ocultaban toda información posible. Freud escucha, por supuesto, también con prejuicios, pero en su caso son los prejuicios de la ciencia; lo que ocurre es que, de tanto escuchar a los demás, terminaron por imponerse ciertas evidencias que burlaron los prejuicios. Ya veremos que la práctica psicoanalítica es, básicamente, una escucha. Freud, que comienza su vida profesional como neurólogo, está convencido de que el sistema nervioso es la base de la vida psíquica, pero también sabe, como seguimos sabiendo, que el conocimiento del cerebro que tiene no es suficiente para dar una explicación de lo que observa en sus pacientes histéricas. Por eso trata de afrontarlas desde el punto de vista psicológico, a la espera de que la neurología realice más progresos. Para él la psique es algo unido al cuerpo y que cuenta con las características de éste; está constituida por una serie de órganos y funciones que identifica con lo que los psicólogos de su tiempo dicen. Lo mismo que pudo comprobar en el laboratorio de Brücke, y se comprobaba en los del mundo entero en cuanto al funcionamiento corporal, lo generalizó al aparato psíquico. Si las enfermedades físicas, según la tradición hipocrática triunfante, eran alteraciones de la máquina corporal, las psíquicas eran igualmente alteraciones del aparato psicológico. En ambos casos las alteraciones daban lugar a que las máquinas —corporal y física— presentasen signos de alteración. Las energías que ponían en movimiento a la máquina, en sus dos vertientes, era una energía biológica; física en último extremo. Si ubicamos al ser humano en el proceso evolutivo de las especies, ya tenemos el contexto «científico» de que parte y que nunca es criticado. Es lógico que para un materialista como Freud dentro del hombre lo que habiten sean los instintos, también es lógico que sean estos los que le provoquen problemas en su proceso de socialización.

Los estudios sobre la *histeria* (1895) vinieron a confirmar sus mismos presupuestos, que difícilmente podían ser otros si pensamos la época y lugar que le tocó vivir. Su teoría del trauma psicológico como generador de síntomas re-producía punto por punto lo que ocurría en las alteraciones corporales. El psi-

quismo, lo mismo que el organismo alterado, tenía problemas para realizar sus funciones, lo que provocaba conflictos energéticos, que eran los que alimentaban los síntomas. Pero atribuyó algo a lo psíquico, que no tenía correspondencia en lo orgánico; ese algo era el sentido. Los síntomas histéricos tenían un sentido oculto, que es el que hacía necesaria la interpretación. Lo que él concebía como sentido no era otra cosa que su intención respecto de la realización de las pulsiones biológicas, que era lo que, en último término, movía todo el psiquismo. Como sus pacientes no parecían ser conscientes de su trauma, supuso que éste era inconsciente, lo que pareció demostrarse primero mediante la hipnosis y después con el método de las asociaciones libres. La curación catártica se producía por la liberación de las energías contenidas. No pocos psiquiatras, seguramente la mayoría, estarían de acuerdo hoy día con sus observaciones sobre la histeria, porque allí, dicho sea de paso, es donde las teorías psicoanalíticas son más ciertas. Lo que ocurre es que a partir de este momento él emprende la explicación de todo hecho psicológico anormal o normal con los mismos criterios. Lo mismo hace con los hechos sociales y con los fenómenos culturales. No hay que ser muy avisado para darse cuenta que tomó hechos relativamente bien explicados, como modelos de otros que difícilmente encajaban en ellos. Creó el modelo psicoanalítico o psicodinámico de interpretación.

Una vez que se da cuenta de que los síntomas histéricos tienen sentido, emprende la tarea de encontrar sentidos análogos en todas las acciones humanas. El sueño, los actos fallidos, el chiste, la literatura o el arte; todos están impregnados por el mismo sentido. Descubre las intenciones humanas, lo que no tiene nada que ver con la intencionalidad de que nosotros hablamos. La verdadera *intencionalidad* consiste en ese continuo estar dando el ser a algo –subjetividad y objetividad–, que es en lo que consiste el curso de la vida. Las *intenciones* que descubre Freud en las interioridades de sus pacientes no son otra cosa que motivaciones libidinosas. Es cierto que un mérito de Freud fue el darse cuenta que todos los hechos psíquicos, por azarosos que puedan parecer, tienen un sentido, pero también es cierto que su monotemática pulsional del sentido nos desvía más que nos aclara sobre lo que ocurre en el curso de la vida. El sentido último de la pulsión inconsciente, y el material sobre el que el sentido trabaja, son las representaciones de lo que entra por los sentidos y organizamos dentro de nuestra mente. Antes de sus estudios sobre la histeria (1893), había hecho notar que las parálisis histéricas no reproducían, como las orgánicas, la cartografía del sistema nervioso, sino la representación mental que se hacía la paciente de estar paralizada. Esta escenificación de la parálisis la hacía claramente distinta de las enfermedades orgánicas. Representaciones mentales movidas por las pulsiones biológicas y deformadas es la elaboración que hace del psiquismo humano. Se trata de interpretaciones congruentes con las creencias de su tiempo, pero que aportan tal cúmulo de prejuicios, que en muchos casos ocultan más que ponen en evidencia.

Por la misma época de sus estudios sobre la histeria, y presionado por su amigo Fliess, escribe una pintoresca psicología científica (1895), que fue publicada tras su muerte. Como hombre de ciencia puso en práctica, por última vez, su pretensión de concretar un *paralelismo psicofísico*. Se inventa un cerebro, que contiene las neuronas encargadas de cumplimentar las funciones psicológicas que había descrito previamente. No pocos estudiosos de Freud encuentran, sorprendentemente, muy valiosa esta aportación, si no por sus enseñanzas neuropsicológicas, como diríamos hoy, sí porque en ella se pergeñan con toda claridad teorías que va a mantener posteriormente. Pero lo que a ellos los entusiasma, a mí lo que me facilita, es poner aún más en evidencia los prejuicios de que parte. En este caso se ve con claridad que sus inventados mecanismos cerebrales funcionan como modelos para representarse lo psíquico. De ahora en adelante, como buen intérprete, se olvidará prácticamente del cerebro y de su pasado de neurólogo, aunque no dudará en repetir que todas sus interpretaciones carecerán de sentido, el día que se devalen sus fundamentos somáticos. Como buen hombre de ciencia, el gran conocedor del alma humana, antepuso siempre el cuerpo a todo otro conocimiento.

Que el psiquismo es la sede de las impresiones del medio natural en que se desenvuelve es algo aceptado por la gran mayoría de los hombres de ciencia, que en el momento actual están ya poco predispuestos a las ideas platónicas. Pero el enigma a resolver es el del motor que mueve todas estas representaciones; para Freud son *pulsiones*. Éste es el prejuicio que concreta todos los demás. No queremos caer en lo mismo que hemos criticado y nos vamos a ahorrar el relato detallado de las peripecias de las teorías de los instintos de Freud. Lo cierto es que los instintos biológicos, que se identificaban por comportamientos precisos, eran poco útiles para la interpretación. La solución estaba en cambiarlos convenientemente. La sexualidad queda configurada como libido o deseo en busca de placer, que pasa por diversas fases: oral, anal y genital. Sólo esta última vendría a coincidir con lo que habitualmente calificamos de sexualidad. Consecuente con los prejuicios de su época, sólo consideró sexualidad adulta normal la genital, y ejercida con la finalidad de conservar la especie. Siempre tuvo los mismos prejuicios en este tema, alentado por sus ideas biológicas, que no dejarían de entusiasmar a muchos creyentes. Lo perverso se identificaba con lo infantil o inmaduro. Es cierto que esta idea de perversión era más natural que el pecado del que abominaban los dioses, pero también lo es que estos prejuicios nos transmitieron la idea de que sólo en la genitalidad estaba la edad de la razón. Si a los creyentes se los fustigaba llamándolos pecadores, a los psicoanalistas se los acusa, igualmente, calificándolos de inmaduros. Cada uno practica su virtud; la virtud que dictan sus prejuicios. El mismo Freud no admitió nunca la homosexualidad como un hecho normal, aunque, como hombre inteligente que era, siempre fue comprensivo con ella. Sus seguidores han actuado de la misma manera, pero, generalmente, con mucha menos inteligencia. Es paradójico, pero

la libertad sexual que existe en la actualidad, comparada con la de tiempos anteriores, tiene poco que agradecerle a los psicoanalistas.

La *libido*, troquelada por la parte del cuerpo que le proporciona placer, viene a ser el motor de todos los procesos psíquicos y acciones humanas. Es cierto que Freud, en los comienzos, aceptó la existencia de un instinto de conservación individual, pero nunca lo tuvo en cuenta, conscientemente, para sus interpretaciones. Cuando algún discípulo lo hizo, fue pronto excomulgado. Todo se interpretaba a partir de las pulsiones libidinosas, regidas por el principio del placer, y del proceso de adaptación ambiental, regido por el principio de realidad. Por eso la acusación de pansexualismo, a pesar de las protestas de los psicoanalistas, resulta cierta. Cuando ya, llevando a su extremo la especulación, preconizó un instinto de muerte –Tanatos– en dialéctica con un instinto de vida –Eros– (1920), resultó demasiado tarde para que sus discípulos pudieran asimilarlo. De todas formas esta dialéctica o asociación vida-muerte está muy presente en todas las culturas, porque resulta evidente que vivimos y morimos. Por lo que a la interpretación se refiere, estas dos vagas referencias dan un buen pábulo a que los psicoanalistas puedan interpretar lo que les venga en gana.

Los procesos sociales no escapan a estas mismas interpretaciones. Las especulaciones de Freud (1912) sobre la horda primitiva y el asesinato del padre, aunque dicen basarse en los trabajos de los etnólogos, son un buen ejemplo de esa generalización de que tanto abusan los psicólogos empíricos. Sus seguidores, como los de las religiones, vienen a decir que estos textos deben ser tomados en su sentido metafórico; pero también, como los religiosos, echan mano de ellos en estado de necesidad interpretativa. Las interpretaciones de otros hechos de cultura, como las religiones, son generalizaciones de lo observado en los individuos. Para Freud (1912) las religiones son productos análogos a otras expresiones humanas, que, como los síntomas, tratan de dar una salida a las pulsiones libidinosas. Él era materialista, lo que no impide que muchos creyentes traten de hacerlo coexistir con sus creencias. Esta actitud aparentemente irracional no lo es tanto, si tenemos en cuenta que los creyentes viven de sus interpretaciones. Están familiarizados con la interpretación sobrenatural, y cuentan con no pocos recursos para defenderse de esta otra interpretación mucho más natural y vecina de la ciencia. La literatura, el arte y la ciencia, que son las producciones más elevadas del hombre, las somete Freud a la misma dinámica de las pulsiones. Todas estas producciones no son otra cosa que sublimaciones de las pulsiones primitivas en búsqueda de placer. Freud es esclavo de su generalización, y también es este caso, como he estudiado en otro lugar (1985), de las afirmaciones de la ciencia de su época, que consideraba a los genios predeterminados por sus genes.

Una creencia que se mantiene a todo lo largo de la obra de Freud es que el conocimiento o análisis de las motivaciones humanas crea una dinámica sufi-

ciente para cambiarlas. En cierto sentido sigue fiel al mandato socrático. Seguramente, como hemos visto en la primera parte de este libro, sólo el conocimiento juicioso es capaz de hacernos libres, lo que resulta más que dudoso es que las interpretaciones psicoanalíticas propicien un mejor conocimiento de uno mismo. Los prejuicios que venimos desvelando, a mi parecer, pueden ocultar más que poner en evidencia el curso de la vida. Soy yo mismo el que tiene que optar por la vida y la experiencia juiciosa, y eso es algo que nadie puede hacer por mí.

La estructuración que Freud (1923) hace de la *personalidad* es un buen ejemplo de que los medios utilizados para interpretar ocultan más que aclaran. La segunda tópica freudiana, aparecida con cierto retraso, presenta la personalidad formada por las tres conocidas instancias: ello, yo y súper yo. La mayoría de las interpretaciones psicoanalíticas son anteriores y se dejan entender según la primera tópica, por lo que deberían ser traducidas a ella. Esto ocurre, por ejemplo, con los estudios de Freud sobre poesía, teatros, novela y arte. Si uno se toma el trabajo de trasladarlas a la segunda tópica, como yo he propuesto (1985), queda uno sorprendido, y casi subyugado, de las nuevas perspectivas en que se nos presentan las cosas antes interpretadas en referencia a esa primera tópica, que, simplemente, dividía lo psíquico entre consciente e inconsciente, con un anodino preconsciente. Comprendo perfectamente que los psicoanalistas se hayan encontrado a su gusto en esta segunda tópica, porque ofrece una combinatoria interpretativa mucho más rica. Ellos, y cualquiera de nosotros, puede hablar, delimitar, discursar y matizar estas tres instancias. Como no se trata de algo que puede ser señalado, como las realidades, todo depende de la habilidad que mostremos a la hora de aplicarlas a la interpretación de hechos concretos. Freud (1923) ya lo hizo, dentro de su propio planteamiento intelectual y vital, pero luego tenemos que ser cada uno de nosotros, como en las religiones, los que debemos dar vida a estas instancias. Las *instancias*, como cabe esperar, se forman a lo largo de la vida, aunque alguna como el «yo» encuentre en el esquema corporal su modelo. Cada vez que reflexionamos sobre ellas, descubrimos nuevas e insólitas facetas, que, como en una visión caleidoscópica, nos presentan la realidad en perspectivas insólitas. Esto es fascinante y esto es la interpretación. Porque las instancias se encuentran movidas por las pulsiones libidinosas que, en sus interacciones, siempre se muestran bajo perspectivas diversas. Interpretar es poner a la luz lo que no se manifiesta, buscando aquello que le da sentido.

Para la conciencia ingenua es fascinante interpretar. De vivir en un mundo donde su sentido último parece escaparse, se pasa a un mundo en el que todo empieza a tenerlo. Este tener *sentido* no es otra cosa que desvelar lo que mueve el mecanismo humano. Pero ocurre que las interpretaciones se hacen sobre las experiencias de otros. Lo mismo que los sacerdotes explican a sus seguidores la forma de entender y actuar en la vida, los seguidores del psicoanálisis alzan sus ojos a los hermeneutas, para que les expliquen lo que pasa con su vida.

El recurso de decir, como estamos acostumbrados a oír, que la interpretación tiene que comprobarla uno mismo no resuelve nada, cuando no hay ningún lugar que señalar. Interpretar es, pues, desvelar las intenciones pulsionales en ese complicado mecanismo de instancias, estructuras o aparatos psicológicos. La cosa se complica si se apela al inconsciente, que es lo que más caracteriza a esta forma interpretativa, que suele ser llamada psicología del inconsciente o psicología profunda. Si a ello se añaden los múltiples mecanismos psicológicos descritos, como la proyección o la introspección, está claro que nada se resiste a las interpretaciones del psicoanalista.

Se den cuenta los psicoanalistas o no, interpretar lo inconsciente no es otra cosa que ponerlo en palabras. La verbalización de lo ignorado hace que ello pueda ser conocido y manejado. Pero verbalizar algo, obviamente, no significa que ello sea verdadero. Los prejuicios no son otra cosa que verbalizaciones, por lo que la interpretación del psicoanalista es un prejuicio, en tanto el analizando no ratifique su sentido en sí mismo. Pero lo cierto es que, empezando por el propio Freud (1900), los psicoanalistas consideran el inconsciente como la parte de los procesos psicológicos que no están iluminados por la conciencia. Esto, naturalmente, es un prejuicio, consecuente con atribuir a lo psicológico las mismas características temporo-espaciales que encontramos en la naturaleza. Ya vimos que lo no verbalizado es lo inexistente, y lo máximo que podríamos decir de ello es que hay que rastrearlo en la manera que tiene de resentirse la subjetividad respecto del mundo objetivo. Muy verbalizados están los prejuicios y, como vimos, son ellos los que, inconscientemente, manejan nuestra vida. Las verbalizaciones juiciosas suponen un dar carta de realidad a aquello que los prejuicios ahogan.

El *estatus científico* del psicoanálisis ha sido cuestionado una y otra vez. Los hombres de ciencia suelen mirar con desconfianza todas estas imprecisas interpretaciones. Los filósofos de la ciencia no dudan en considerarlo no científico. Nuestros psicólogos académicos, como los americanos, ven en él su bestia negra, y lo hacen objeto de sus fáciles ataques. Lo cierto es que si tomamos como fin último del conocimiento psicológico del curso de la vida, los prejuicios de la interpretación pueden ser menos dañinos que los científicos. Atribuir a lo psíquico los caracteres de la naturaleza, como hacen los psicólogos académicos, es condenarse a no entender nada. La interpretación, en cualquier caso, es un dar sentido a lo psicológico, que debe ser refrendado por uno mismo. Lo que ocurre es que este dar sentido supone un prejuicio, del que difícilmente pueden desligarse los hijos de esta tierra. Cuando algo no se entiende, y el curso de la vida suele resultar bastante incomprensible, la interpretación cumple la función caritativa de dar sentido a lo que no lo tiene. Pero esta caridad es sólo aparente, puesto que nuevos prejuicios vienen a ocultar aún más lo que antes desconocíamos. Ocurre algo análogo a lo que podemos encontrar en las interpretaciones religiosas.

Los psicoanalistas, más dedicados al estudio de lo humano y de la vida, no se han ocupado mucho en especificar o defender su estatus científico. Creen estar practicando una ciencia, y su origen médico parece reafirmarlos en ello. En su lugar muestran una y otra vez su interés por los hechos culturales, por lo que sus inquietudes suelen ser humanistas, lo que ha contribuido a su éxito en el campo del pensamiento. No obstante, algunos han reclamado para su disciplina un rango peculiar, no muy distante de las ciencias de la naturaleza. Entre nosotros, y más recientemente, han realizado esta labor Cruz (1991) y Villamarzo (1995). Lo cierto es que la fascinación que ejerce sobre nosotros el hecho mismo de la interpretación dadora de sentido es más que suficiente para explicar su éxito. Los dioses se han manifestado, y se siguen manifestando, como una interpretación válida del curso de la vida, lo que ocurre es que estas interpretaciones, que antes sumían al hombre en la esclavitud y el prejuicio, hoy día se ha llegado a la conclusión de que pertenecen a la esfera privada. Siguen teniendo vigencia, pero se admite que no tienen influencia en la vida de los otros. Son interpretaciones que se usan a nivel individual, y no se fuerza a los demás a que las sigan. Esta aparente actitud razonable no ha sido conseguida sin esfuerzo y lucha. Todos estamos seguros de que siguen influyendo en nuestras vidas, seamos creyentes o no. Algo análogo ocurre con las interpretaciones psicológicas. En el contexto de la ciencia y de la vida, aceptamos que cada uno haga sus propias interpretaciones, sin que por ello deba imponerlas a los demás. Lo que ocurre es que estas interpretaciones, que se configuran como ideologías, se creen lo suficientemente fuertes y auténticas, que sus seguidores no dudan en imponerlas a los demás.

Quizás convendría decir algo de Lacan (1966), que a diferencia de Freud se deja contar muy mal. El interés que muestra para nosotros proviene de la importancia que le da al lenguaje como formador o constituyente del consciente y del inconsciente, lo que parecería aproximarlos a nuestras descripciones fenomenológicas. La realidad es que su proximidad es sólo anecdótica. Lacan toma de Saussure (1916) la distinción entre significante y significado, para delimitar un campo del lenguaje, como señala Juranville (1984), donde sólo existe el significante. Cuando el niño adquiere el lenguaje y accede al orden simbólico, la relación imaginaria de identificación con la madre queda alienada en las estructuras del lenguaje, que configuran tanto al sujeto consciente, que se puede nombrar, como al inconsciente que no se lo nombra. Existen, pues, para él un mundo real, una relación de identificación imaginaria con la madre, y un orden simbólico que proviene de ese mundo real que lo organiza como totalidad. El *inconsciente* se expresa en procesos de lenguaje como son la metáfora y la metonimia, que se corresponden con las formaciones del inconsciente que Freud (1900) había descrito con los nombres de condensación y desplazamiento. Por esta vía él se considera un verdadero freudiano, que retraduce su pensamiento en la forma más auténtica.

El significado del significante es el deseo castrado que se manifiesta en la palabra, que lo aliena en cosas determinadas. Pero el deseo se refiere al absoluto ausente, que es ocupado por el falo, que viene a ser la única cosa de la que el lenguaje habla, y, a su vez, es significativo de la palabra del padre que, ya sin significado, es la ley misma. Los síntomas del neurótico se forman como una metáfora, y la misión del analista no es otra que la de servir de intermediario entre el analizante y la cultura, de forma que quede desvelado el sentido del último significante, el falo, del que el lenguaje habla. Así se llega a la palabra plena, a la verdad y al discurso verdadero.

Está claro que Lacan habla de un mundo real, estable y permanente, en el que existe el habla, que estudian los lingüistas y que él retoma a su manera. La interpretación que hace del falo como objeto real, de la palabra del padre y de lo que él llama diferencia primordial hombre-mujer, justifica perfectamente el que sea considerado un psicoanalista, con la peculiaridad de que sus interpretaciones buscan además la excusa del lenguaje, que en algunos momentos es tomado en su dimensión fenomenológica constituyente, pero que de hecho alude a algo perteneciente al mundo real. La complejidad de las interpretaciones lacanianas y su oscurantismo hacen de sus seguidores una especie de escuela que tiene todos los caracteres de una religión, en la que sus afiliados se dejan arrastrar por interpretaciones seductoras que nunca está uno seguro de haberlas comprendido, pero a las que se les da el voto de confianza, lo mismo que a las palabras de los dioses, de ser el resultado de una experiencia superior. Ni que decir tiene que para entenderlas en toda su dimensión sería preciso, como siempre, hacer experiencias personales intransferibles con otros que han progresado ya en este camino.

La interpretación es, en general, un prejuicio que se nos impone, y cuando los sabios de esta tierra son lo suficientemente fuertes, estos prejuicios son asumidos como la verdad misma. Sólo el hombre juicioso puede contar con sus auténticas evidencias para desbancarlas. Es la lucha por la libertad.

LA PRÁCTICA PSICOTERAPÉUTICA

La teoría psicoanalítica surge como una reflexión de la práctica médica, con la finalidad de mejorarla. La práctica psicoanalítica no es otra que la *psicoterapia*. En nuestro último capítulo nos centramos en la forma que la psicología empírica procura mejorar la vida de los seres humanos. Lo que nos interesa ahora es ver cómo las teorías psicoanalíticas, que surgen de la práctica clínica, son capaces de ayudarnos en el curso de la vida. Freud fue el primer psicoterapeuta, ya que fue el primero que, dentro del contexto natural, recurrió a la palabra como medio de cura. Psicoterapia siempre es, en alguna forma, cura por la palabra. Sus discípulos, seguidores y escuelas alternativas de psicoterapia son todos deudores

de Freud, por lo que presentan muchas identidades más allá de sus diferencias teóricas. Pero donde estas analogías son más evidentes es en la práctica psicoterapéutica. Los diversos terapeutas y las diversas escuelas se ven impelidos a actuar de formas análogas en la práctica, más allá de sus teorías. Esto es lo que ha venido a llamarse lo eterno del psicoanálisis, en contraposición a las aleatorias y ocasionales conformaciones de sus teorías.

Los *terapeutas*, psicoanalistas o no, suelen comportarse de una forma análoga con sus analizandos o clientes. Todos escuchan sus dificultades y recurren a la palabra para dar sentido al relato de sus peripecias íntimas. Este recurso a la palabra es la interpretación, que es el medio que el terapeuta utiliza para modificar la psique de su cliente. Uno acude al terapeuta buscando el hermeneuta de su vida. En principio, el cliente busca la ayuda de la ciencia para sus desgracias, pero ocurre que esta ayuda está, precisamente, en su palabra. Ni que decir tiene que también en ella están los prejuicios. Es más, sólo prejuicio serán, si el cliente no tiene ocasión de comprobar en sí mismo sus interpretaciones. Interpretar es dar sentido; ésta es la razón de que el cliente encuentre en sí mismo ese sentido que las palabras de su terapeuta le transmiten. Ya sabemos de lo fascinante que las interpretaciones pueden resultar para los hijos de esta tierra, que, en su penosa situación, suelen agarrarse a ellas como luminarias. La situación terapéutica no es una excepción; yo diría más bien lo contrario. Allí donde un hombre se presta a ser dirigido por otro hombre, cualquier malentendido es posible. Ortega (1911), introductor en España de las obras de Freud, pronto se dio cuenta de que la relación con el psicoanalista venía a sustituir en una sociedad laica a la relación con el confesor. Esta comparación siempre disgustó a los psicoanalistas y los sigue disgustando. Pero lo cierto es que los creyentes acuden a sus sacerdotes para poner en orden su relación con los dioses, y los analizandos acuden a su psicoanalista a poner en orden su psique en su relación con la ciencia. Si por ciencia se entienden los fundamentos del psicoanálisis. Estos nuevos creyentes cargarán, en general, con el pecado de su inmadurez y neurosis, proponiéndose la vida de santidad del progreso en su madurez libidinosa. A su manera, están confesando sus pecados de inmadurez a su maestro de la vida que es el psicoanalista, el cual, mediante hábiles interpretaciones, les indica el camino a seguir. Creyentes y analizandos tienen toda una vida por delante para hacer progresos en la vía de perfección. Sus semejantes tenemos pocas ocasiones de apreciar estos progresos, a no ser su sometimiento a sus propios prejuicios. Unos y otros nos responderán, seriamente, que una cosa es la verdad de la doctrina y otra muy diversa las imperfecciones de los seres humanos.

La interpretación que recibe el cliente tendrá más o menos fuerza, como dadora de sentido, dependiendo de la sabiduría del terapeuta; más que de su sabiduría real de la que el cliente supone en él. Si lo instituye en sabio de esta tierra, tendrá toda la fuerza de los más alienantes prejuicios. Es cierto que la interpre-

tación pretende señalar un «ahí» donde el sentido se manifiesta, y es a él donde debe mirar el analizando, pero también es cierto que a donde señalan los dioses y los sabios se encuentra, ilusoriamente, lo que el prejuicio dicta. Las apariciones de los videntes manifiestan sus creencias previas; las interpretaciones del psicoanalista no cuentan siquiera con un mundo objetivo a donde dirigir la percepción, sino sólo un mundo de fantasías y vivencias donde todo es posible. Lo normal es admitir la interpretación del terapeuta como dadora de sentido, porque alude a una psicología de las profundidades donde todo es posible, y porque, y es lo más importante, se ha acudido a él con la esperanza de recibir ayuda. De esa *esperanza* toman los dioses su fuerza. El que las interpretaciones sean, como deberían, dadoras de sentido o, por el contrario, alienantes, va a depender en gran parte del terapeuta y del cliente. Los terapeutas más inteligentes y liberados están más atentos al curso de la vida de su paciente o cliente, que a las teorías que han leído en los libros. También los clientes más liberados e inteligentes lo están. Es poco probable que dos personas con estas características se den cita en la relación psicoterapéutica; pero es posible.

Se ha repetido que la propia experiencia analítica del psicoanalista o psicoterapeuta es imprescindible para el buen fin de la cura. Esto, como muchas de las afirmaciones analíticas, puede parecer razonable, pues parece que sólo con dificultad podremos percibir en otros aquello que hemos sido incapaces de descubrir en nosotros mismos. Por eso en la formación del psicoterapeuta figura como pieza fundamental el propio análisis o terapia didáctica, en la que, como el resto de sus clientes, deberá analizarse con un terapeuta avezado. La analogía con el noviciado de los religiosos y sacerdotes es evidente. El análisis didáctico tiene la finalidad, además de la cura, de mostrar que se dan en él todos los mecanismos inconscientes descritos en la teoría. El tiempo, los honorarios del analista y el uso mismo de la interpretación son unas buenas razones para que antes o después esto ocurra. Lo mismo que los creyentes están convencidos de tener fe sin haberla experimentado nunca, los analizandos terminan por creer en el inconsciente sin que, tras años de análisis, hayan tenido ocasión, como las primeras histéricas de Freud, de acceder a sus supuestos procesos inconscientes. Como los creyentes creen en sus dioses, ellos también creerán en los procesos inconscientes de que hablan los libros por alienación y conveniencia; porque no debemos olvidar que esta creencia es fundamental para su práctica. Si a esto añadimos que su terapeuta forma parte de un grupo profesional al que él mismo quiere pertenecer, no dudará, como los novicios, en dar fe de la existencia de lo inexistente. Esto los más inteligentes, que son los menos; la mayoría estarán convencidos de haber experimentado lo que no experimentaron. Esto es lo propio del prejuicio cuando adquiere el rango último de creencia.

Cuando un hombre dirige a otro, hemos dicho, cabe esperar todo. Es cierto que los terapeutas, especialmente los psicoanalistas, ponen especial interés en el análisis de la *transferencia*, como mecanismo último de la cura, y esperan de su

disolución la culminación de la cura. Ésta es quizá la parte más importante de la terapia, y todos, incluido el mismo Freud, coinciden en ello. Se llama transferencia a la relación intelectual y afectiva que el analizado establece con su analista, y contratransferencia a esta misma relación por parte del analista con su analizando. Su análisis, su interpretación, es la que asegura que el analizando pueda desligarse de la influencia de su analista. Mucho se ha escrito sobre este asunto, que no vamos a repetir, en que parecen confluir todos los temas relacionados con la interpersonalidad. Me sorprende que Ricoeur (1965), presunto buen conocedor teórico del psicoanálisis, diga que no existe nada paralelo en fenomenología a esto. Seguramente, se dejó impresionar por el carácter «técnico» de esta relación y de su manipulación. Lo cierto es que la dimensión interpersonal del curso de la vida es esencial, y vivir es estar en los azares de la interpersonalidad. Es cierto que Freud, consecuentemente con sus teorías y presupuestos, conceptuó la transferencia como traslado de material psíquico de un sitio a otro. En un principio eran desplazamientos aislados, como el traslado de las relaciones con el padre a las relaciones con el analista, pero al final, la conceptuó como una repetición con el analista de todas las temáticas de la neurosis o personalidad del analizando. Si mediante la interpretación logra que se haga consciente de ella, podrá manejar lo que, inconscientemente, lo domina. Lo que ocurre es que la interpretación de la transferencia no queda asegurada sólo con que el analista haya analizado la suya en su análisis didáctico. Los prejuicios del analista y sus intereses de todo tipo, a los que se somete al analizando, son el marco menos adecuado para su disolución. En otro lugar (1996) yo he calificado al analizando de aventurero, porque él y sólo él corre la aventura de la vida. Si tiene el propósito firme de luchar contra los prejuicios, allí están sus amigos, que comparten su vida, para cumplir esa función de otros. En el caso de que esté tan ahogado por los prejuicios que ya no sepa dónde poner su mirada, es posible que necesite un guía; pero sólo hasta tanto que sea capaz de ver por sí mismo.

Los médicos hablan una y otra vez de la *relación médico paciente*. En su caso parece que la ayuda, para librar a alguien de sus sufrimientos provocados por una enfermedad, supone darle un rango humanitario a su labor científica. Así dignifican su profesión, ya de por sí digna. Pero en el caso de los psicólogos es imprescindible una buena *alianza terapéutica*, entendiéndolo por ello una buena colaboración intelectual y afectiva de psicólogo y cliente, para luchar conjuntamente contra la enfermedad o alteración psicológica. La analogía con la enfermedad orgánica es evidente, pero ocurre que en este caso no hay nada contra lo que combatir. En la práctica esto se traduce en el amplio voto de confianza que el cliente tiene que dar a su terapeuta, para que cumpla sus funciones de cirujano del alma.

El material que es objeto de las interpretaciones por parte del psicólogo se refiere tanto al presente como, sobre todo, al pasado. Se asume que las *experiencias pasadas* condicionan el futuro. Son los traumas del pasado los que nos impi-

den ser felices en el presente, porque lo acontecido, en cierto sentido, permanece eterno, a no ser que venga la interpretación a reactualizarlo y cicatrizarlo. Esta creencia es, desde luego, razonable, pero no lo es tanto el suponer que todos somos como las pacientes histéricas que, al revivir su trauma bajo el estado de hipnosis, se veían libres de sus consecuencias. Es cierto que tenemos cuentas con el pasado, pero la idea de volver a la infancia para saldarlas en una forma regresiva, para poder seguir progresando, es una buena manera de ser ignorantes de lo que está ocurriendo en presente. Mientras, subyugados por las interpretaciones, nos sumimos en el pasado hipotético, estamos perdiendo de vista el presente que es lo único que existe. Mientras nos admiramos al descubrir que tratamos a nuestro psicoanalista y nuestro jefe como si fueran nuestro padre, estamos perdiendo de vista el sometimiento de que, realmente, somos objeto de su parte. El justificar el presente por los acontecimientos pasados, además de una obviedad puesto que somos nuestro pasado, es eso: una justificación que nos hace considerar natural algo que, juiciosamente, debería ser eliminado.

Lo que el analista y el analizando están aprendiendo no es, en muchos casos, a conocerse a sí mismos, sino una técnica de interpretación. De esto podemos darnos muy bien cuenta cuando apelan a la *jerga psicoanalítica* para resolver sus problemas y los de los demás. Aprenden la combinatoria de su sistema interpretativo y echan mano de ella en el momento preciso. Como los creyentes, tienen respuestas para todo, y también como ocurre con ellos muy difícilmente pueden ser desenmascarados, porque sus creencias no se refieren a aquello que puede ser percibido o señalado. Esta seguridad que les confiere su orgullo interpretativo suele contrastar con la pobreza miserable de sus vidas. Es muy posible que sean como las del resto de los humanos, pero el contraste con sus teorías omnipresentes las hace más prosaicas. El gran fundador Freud no se destacó por la forma en que supo organizar su vida sentimental, según podemos saber ahora por sus modernos biógrafos, como Gay (1988), menos dados a la hagiografía. Fue siempre una persona sumamente conflictiva, neurótica y sufriente. También Nietzsche, que intentó volar sobre las miserias humanas, según lo describe su biógrafo Ross (1989), llevó una vida miserable y terriblemente sufriente. Muchos descubridores de misterios de la vida pagaron en ella su atrevimiento. No parece ser lo mismo predicar la felicidad que conseguirla. Yo pienso que en estos terrenos, más que en ningún otro, es preciso que la teoría vaya acompañada de la práctica. Sólo se predica la liberación siendo libre. Freud vivió siempre encadenado a sus formas burguesas de vida, sin que todas sus teorías e interpretaciones lo llevaran a emprender la aventura de ser, realmente, él mismo. Es cierto que se reveló contra muchos aspectos de la vida burguesa y de la ciencia de su tiempo, pero, que se sepa, su vida siempre se desenvolvió en la rutina de la represión. Nietzsche también vivió en el sufrimiento y el sometimiento, del que no lograron salir ni sus aspiraciones dionisiacas ni las sentencias de Zaratustra. La gran rebelión ante todos los valores de su tiempo, que llegó hasta lo grotesco en su última época, no le libró de ser sepultado por ellos.

Parece como si las interpretaciones desencadenasen unas fuerzas que no pueden controlar, que terminan por ahogar a sus maestros. Sus seguidores siguen el mismo destino. Yo pienso que esto ocurre así porque la lucha contra los prejuicios no puede hacerse sólo poniendo de manifiesto su falsedad, en un proceso puramente racional. No hay nada que razonar en el curso de la vida; al prejuicio se lo combate con la experiencia juiciosa misma, y ella sirve de fundamento para emprender una nueva vida. Los terapeutas dicen que una interpretación correcta del analista debe ser elaborada por el analizando. No es suficiente con la aceptación intelectual, sino que es necesario que se acepte su sentido, y éste informe toda la psicología del sujeto. Pero esto sólo puede ser hecho si el analizando acude a la experiencia juiciosa que desplaza el prejuicio; lo que es lo mismo que decir que desplaza la propia interpretación del terapeuta. Yo diría que una interpretación que hacemos a nuestro analizando es siempre como algo encaminado a que pueda ver algo. No es que la interpretación nunca sea verdadera, sino que cumple la misión de ofrecerle la ocasión de hacer una experiencia juiciosa. Ésa es la única que puede ser verdadera. Lo que ocurre en la práctica, y que los terapeutas toman como dogma, es que cuando el analizando rechaza una interpretación más o menos violentamente, ellos piensan que está teniendo lugar una *resistencia*. Yo no puedo imaginarme cuánta alienación y sufrimiento han repartido los analistas siguiendo tan ciegamente las directrices del maestro. Cuando alguien se resiste a algo, lo primero que debemos pensar es que no está de acuerdo con ello y lo violenta. Obligarlo a aceptar, y para los psicoanalistas el tiempo no cuenta, lo que no quiere aceptar, sólo porque está en los libros, supone una violencia que ninguna persona juiciosa podrá tomar en serio. Que los hijos de esta tierra pueden aceptar lo inaceptable, por irracional que pueda parecer, ahí tenemos toda la historia para demostrarlo.

La formación de los psicoterapeutas es un asunto que siempre ha preocupado a todos; hasta los mismos psicoterapeutas manifiestan repetidamente su incapacidad para resolver este tema de un modo satisfactorio. A mí este asunto siempre me ha provocado estupor (1973, 1982). No quiero detenerme ahora mucho en ello. Lo cierto es que su formación parece responder más a una vía de sometimiento que a una vía de liberación. Ocurre que estos interpretadores tienen ocasión, en sus respectivas escuelas, de asimilar toda suerte de prejuicios que no se diferencian en lo esencial de los de la sociedad en que se encuentran inmersos, que los conducen, como a los creyentes, a unas prácticas que llegan a repugnarles. Algunos muy caracterizados, como Rodrigué (1977), han denunciado este sinsentido, pero sus colegas se han tapado sus oídos. El sinsentido de la interpretación también ha sido denunciado por los analizandos; en ocasiones con un aire divertido y desenfadado como es el caso de Shepard y Lee (1973). A pesar de todas las incongruencias que existen, de las que sólo hemos señalado algunas, la práctica de la psicoterapia seguirá manteniéndose. Yo sigo pensando que es mejor consultarle nuestros problemas a nuestros hermanos a los que

vemos, que a los dioses a los que no vemos. También creo, y en ello están de acuerdo todas las investigaciones, que es mucho mejor confiar en la inteligencia y cultura del terapeuta que en sus hipotéticos conocimientos profesionales. Los terapeutas suelen asociarse en escuelas y grupos que, supuestamente, velan por la pureza y rango de su disciplina. En mi opinión, se trata de grupos que defienden sólo intereses profesionales, ya que los poderes públicos suelen estar más preocupados por otras tareas. Cada escuela defiende sus excelencias, como ocurre en todos los campos de la ciencia, con la diferencia de que en este caso es preciso, además, hacer un acto de fe para poder tomar conciencia de ellas.

Lo que estamos diciendo de la interpretación parecería a algunos que es su total descalificación. En realidad esto es así sólo desde el punto de vista del curso de la vida, que es el que tomamos de referencia. La interpretación funciona más como un prejuicio, que como algo que remite, juiciosamente, al curso de la vida. Esto es así desde el punto de vista de las teorías, pero también desde el de su práctica, ya que, repetimos, allí donde un hombre se deja dirigir por otro hombre es posible esperar todo. Pero los sistemas interpretativos, como tales ideologías, pueden haber aportado luz a la humanidad en situaciones de extremo sometimiento. Tuvieron de verdadero lo que tuvieron de efectivos, a la hora de poner en evidencia facetas rechazadas de la humanidad. Pensemos en el marxismo. Sin él la clase trabajadora hubiera tenido dificultades para salir de su alienación y defender sus intereses. Lo que no quiere decir que la puesta en práctica de la teoría deba ser ciega, como lo ha sido, a la forma que tienen los seres humanos de sentir. El psicoanálisis puso sobre la mesa facetas ignoradas del hombre ocultas por los prejuicios. Él hizo posible observar lo evidente: que los niños tienen sexualidad. El habérsela negado hizo que, como el caso del rey desnudo, nadie viera lo evidente. Fueron muchas las cosas que pudimos ver porque Freud existió, lo que, ciertamente, pone de manifiesto su papel desalienante. Ésta es, exactamente, la función de la interpretación: hacernos ver las cosas para las que estábamos ciegos. Pero lo verdadero es lo que, juiciosamente, percibimos, no aquello de que nos informan las teorías. Esto es cierto tanto para los individuos como para la sociedad. Los creyentes, por ejemplo, consideraron, con acierto, que sus teorías eran incompatibles con sus doctrinas, no escatimándole sus condenaciones. Los políticos estaban poco entusiasmados con la idea de que los hombres se pusieran a pensar por su cuenta. En los países dictatoriales fue prohibido o reprimido. En nuestra dictadura contaba con la enemiga de creyentes, intelectuales y hombres de ciencia. Yo he tenido ocasión de sufrirlo. Hoy día es más aceptado por todos, aunque los psicólogos académicos siguen viendo en él a un enemigo. Salvando las distancias, ha ocurrido con él como con el darwinismo, que nuestros intelectuales lo iban encontrando superado a medida que iba siendo conocido. Ahora todos somos darwinistas sin haber nunca creído en Darwin. Es muy posible que ocurra algo análogo, si es que no empieza a ocurrir ya, con el psicoanálisis. Nuestros prejuicios seculares hacen que cualquier actitud

progresista, como defensa ignorante, se califique de superada, para, más tarde, entregarse a ella irracionalmente.

La interpretación es, en último término, un prejuicio que desbanca a otros prejuicios. Cuando los prejuicios desbancados son más alienantes ella supone un progreso. Pero no debemos olvidar que lo que supone la eliminación de los prejuicios es la experiencia juiciosa; eso que hemos calificado de estar en el uso de la palabra. La interpretación, más allá del prejuicio, cumple su función liberadora cuando propicia experiencias juiciosas. Porque la interpretación de lo que nos informa es de que las cosas que creíamos conocer bien pueden ser de otra manera. El hecho mismo de que puedan ser de otra manera es ya un acicate para que lleguen a ser como se nos muestran a nosotros mismos. Aceptar la interpretación de otro, en contra de nuestros prejuicios, puede ser un buen camino de que, puestos ya a cambiar, optemos por nuestra experiencia juiciosa, en vez de por la renovada palabra del otro.

LAS ESCUELAS PSICODINÁMICAS

Las psicologías de la vida conciben lo psíquico como algo que habita el cuerpo humano y que cuenta con una estructura y dinamismo. No es que lo consideren separado de lo orgánico, sino que sus peculiaridades deben ser estudiadas directamente, pudiendo recurrirse a lo biológico para dar razón de su génesis, pero no para entender su funcionamiento esencial. Cuando Dilthey (1883) distinguió las ciencias de la naturaleza de las del espíritu, propuso para estas últimas, en las que se encontraba la psicología, la *comprensión* como método propio. Comprendemos el espíritu y explicamos la naturaleza. Este tipo de comprensión que él propuso ha tenido escasa influencia en los psicólogos, aunque ni ellos ni nosotros podemos sustraernos a la evidencia de que los hechos humanos, a diferencia de lo que acontece en la naturaleza, podemos entenderlos y comprenderlos, directamente, sin ayuda de otros conocimientos que los que tenemos por el hecho mismo de ser seres humanos. No necesitamos escuela alguna para comprender a nuestros semejantes, seguramente, porque somos capaces de ponernos en su lugar y ver que reaccionan como nosotros mismos lo haríamos en su lugar.

Comprendemos que alguien reaccione con tristeza ante la muerte de un familiar, porque nosotros podríamos reaccionar de una forma análoga, y si no fuera así, sabemos que, por la experiencia de la vida, los seres humanos suelen actuar así. Ya vimos que esta simplicidad de razonamiento no está ausente de prejuicios, pero es la forma en que razona la conciencia ingenua. Comprender el reaccionar a los acontecimientos de la vida, coincide también con comprender cómo estos acontecimientos condicionan formas posteriores de reacción. El que sufrió al verse abandonado por su amante estará en el futuro temeroso de sufrir

nuevos abandonos. Por eso la vida de los seres humanos se nos presenta como una especie de desarrollo psicológico que somos capaces de comprender. Estos razonamientos de sano juicio, no exentos de ingenuidad, son los que subyacen a todas estas escuelas psicológicas que conciben lo psíquico como algo que está en continuo dinamismo y que puede ser comprendido. Es la vida la que se comprende. El psicoanálisis, que gravita en la interpretación, significa también el nacimiento de la psicología psicodinámica, aunque en todos los tiempos los seres humanos tendieron, espontáneamente, a entender a sus semejantes de alguna manera. Muchos psicólogos psicodinámicos, aún en la tradición freudiana, no suelen apelar a sus complicadas y confusas teorías. En un extremo podríamos situar a los primeros disidentes freudianos como Jung y Alder, cuyas teorías no le van mucho a la zaga, y en el otro extremo a Rogers (1951), que deja la comprensión del otro al sano empatizar, sin rebuscar en ocultas profundidades. No son pocos, sobre todo psicólogos americanos, los que lo identifican con la fenomenología, puesto que él parece limitarse a tomar a los seres humanos tal y como se manifiestan, limitándose a apoyarlos en la búsqueda de su propia identidad. Es obvio que no existe fenomenología sin reducción fenomenológica, pero esta actitud de Rogers, remitiéndose a lo que los seres humanos viven, significó una buena reacción contra el abuso interpretativo que practicaban los psicoanalistas. Bajo su natural simplicidad se ocultan prejuicios cristianos y roussonianos que conciben el mal y el sufrimiento como algo consecuente con las presiones sociales que recibimos, pero que dejándonos a nuestro libre arbitrio antes o después conseguiremos la felicidad.

La gran mayoría de las psicologías psicodinámicas del sano juicio, de las que Gruen (1987) podría ser un buen ejemplo, conciben el conflicto psicológico y su psicodinámica como consecuencia de las presiones familiares primero y de las presiones sociales después. La educación familiar nos obliga a desarrollar una máscara o falso «yo», que funciona ocultando o reprimiendo nuestra manera de ser específica. Esta máscara es la imagen que nuestros familiares quieren tener de nosotros. La madre sería, con sus solicitudes imperiosas, la primera causante de esta alienación, en la que colaborarían el resto de los familiares; y más tarde los prejuicios sociales. El psicodinamismo de cada uno de nosotros estaría condicionado por estas experiencias represoras, y la liberación o curación no sería otra cosa que tomar conciencia de ellas para poder quitarse la máscara y ser uno mismo. A poco que razonemos, resulta bastante lógico este planteamiento. Puesto que vivimos en sociedad, el proceso de socialización, equivocadamente orientado por familiares y educadores, nos ha conducido a esta situación de alienación e hipocresía. El *ser uno mismo* supondría dejar de estar atento a lo que los demás esperan de nosotros, para concretar nuestro trabajo psicológico en observar cómo, realmente, somos y decidirnos a llevarlo a la práctica. El planteamiento no deja de ser sugestivo y, al parecer, impecable. Ésta es la razón de que sea el que subyace a la mayoría de libros de divulgación psicológica, que tienen gran éxito y que podemos encontrar en los grandes almacenes.

Pero, desgraciadamente, las cosas no son tan sencillas. Decir que estamos presionados por los condicionamientos familiares y sociales, y animarnos a ser nosotros mismos, es algo que está muy lejos de la lucha contra los prejuicios adoptando una actitud juiciosa. Media una reducción fenomenológica que no puede ser sustituida por buenos propósitos. No son pocos los que, ingenuamente, identifican ambas posiciones. Los psicodinamistas de sano juicio o ingenuos piensan que es posible luchar contra las presiones sociofamiliares, porque parten de la creencia de que somos algo definido; eso que, precisamente, tenemos que ser. Para ellos tenemos una identidad ajena a las circunstancias, que es la que debe ser liberada. Ignoran que sin esas circunstancias es imposible representarnos qué podemos ser. Para los mismos psicólogos empíricos es incomprendible que podamos ser algo ajenos al medio en que nos desarrollamos, por lo que muy difícilmente habría algo que pudiera liberarse. Nosotros hemos visto que subjetividad y objetividad forman una unidad. Sólo el prejuicio lleva a pensar que puesto que la naturaleza es estable y permanente, cada uno de nosotros, que tenemos un cuerpo que forma parte de esa naturaleza, también somos, en lo físico y en lo psíquico, algo estable y permanente. Pues bien, a este sujeto estable y permanente es al que apelan los psicodinamistas ingenuos para que se libere. Los que buscan su liberación siguiendo estos prejuicios, a lo más que pueden aspirar es a romper con esos condicionamientos sociofamiliares que les resultan agobiantes; pero más allá de la anécdota, no serán capaces de tomar conciencia de los prejuicios adoptando una actitud juiciosa. Con los mismos prejuicios, lo que han conseguido es eliminar algunas de aquellas situaciones que les provocan sufrimiento.

El *psicodinamismo ingenuo* que hemos descrito está ampliamente repartido, y no pocos consideran que eso es el psicoanálisis, ya que fueron los psicoanalistas los primeros que se ocuparon de la represión, que es casi el único mecanismo que tienen en cuenta para sus interpretaciones. Médicos, psicólogos, asistentes sociales y pedagogos, entre los profesionales próximos a la psicología, son los que tienden a ubicarse en este, aparentemente, razonable sistema interpretativo. Los mismos psicoanalistas más rígidos no pueden evitar verse implicados en este tipo de razonamientos, que para ellos se convierten, según sus teorías, en asuntos relacionados con el principio de realidad. No puede obviarse que los condicionamientos sociofamiliares juegan un papel importante en la psicología individual. Ésta es la razón de que algunos de los discípulos de Freud, los llamados sociopsicoanalistas, tendieran a ubicar los mecanismos psicológicos individuales descritos por el maestro en las circunstancias sociales. Horney (1937) habla de la sociedad neurótica de nuestro tiempo, y Fromm (1955), de amplísima repercusión editorial, de la sociedad enferma o mal organizada. Esto ya lo había descubierto Reich (1927) y propuesto cambios sociales y políticos. Con este planteamiento se explica, perfectamente, que estos sociopsicoanalistas hayan ocupado, y sigan ocupando, un lugar importante en las librerías de psicología,

sin excluir los grandes almacenes. Los psicólogos académicos, desde luego, los ignoran, pero no pueden evitar que aquéllos hayan hecho más por el prestigio de la psicología que todas sus investigaciones con perros, ratas y palomas.

Está claro que no podemos ocuparnos de todas las escuelas psicodinámicas que ya han sido analizadas con detenimiento en otro lugar (1982). Todas tienen en común el hecho de ubicar lo psíquico dentro del cuerpo, y considerarlo, en sus rasgos esenciales, como un objeto más de los que pueblan la naturaleza, pero que se identifica respecto de ellos por un dinamismo que responde tanto a sus necesidades biológicas y sociales, como a sus propios mecanismos o estructuras.

Dentro de estas escuelas psicodinámicas podríamos incluir aquellas otras que parten de criterios más cognitivos o racionales. El análisis transaccional de Berne (1961), por ejemplo, trata de desvelar los diversos estados que se dan en el «yo», que se corresponden con diversas situaciones de la vida, y que interactúan entre ellos mismos. Las llamadas psicologías dinámicas del yo, empezando por Hartman (1939), conciben el equilibrio psíquico como un proceso de adaptación, en el que el «yo», según planteamientos que se remontan a Freud (1923), se concibe, en último término, como algo que media entre el medio exterior y las necesidades internas del sujeto. En estas psicologías la racionalidad, como supuesta función del «yo», tiene un papel importante. Kelly (1955), con su teoría de los *constructos personales*, da una explicación racional del comportamiento emocional y racional de los seres humanos. Sus interpretaciones, a partir de los constructos personales, no encuentran fronteras, pero a nadie se le oculta la simplicidad de querer, como en el colegio, explicarlo todo a partir de cuatro silogismos. La única diferencia es que estos constructos o hipótesis para interpretar la vida son el resultado de la experiencia del sujeto. De nuevo nos encontramos con el mismo planteamiento ingenuo de que por mucho que razonemos las cosas no cambian; es preciso que nos adaptemos a ellas.

Una posición muy peculiar ocupan esos psicólogos cognitivos surgidos en el campo de la clínica. El éxito de la *psicología cognitiva*, dentro de los puros cánones de la psicología académica, ha propiciado la aparición de algunos clínicos, que han propuesto terapias cognitivas en oposición, vecindad o colaboración con las más clásicas de conducta. Hubiese sido una gran baza para la psicología cognitiva académica, el que pudiera aplicarse a la resolución de problemas humanos concretos. Pero lo que ha ocurrido, para perplejidad de todos, es que los promotores de las terapias cognitivas se han inventado sus propias teorías cognitivas para su trabajo en la clínica. Un caso bien evidente lo tenemos en la terapia racional emotiva de Ellis (1984). Parte de la base teórica de que las *ideas irracionales* que una persona tiene son la causa de sus perturbaciones emocionales. Estas ideas irracionales, que él describe a ojo de buen cubero, están rela-

cionadas con la creencia de que hay que actuar bien y recibir la aprobación de los demás, con que los demás deben ser agradables y justos con uno, y con que las condiciones de la vida deben ser fáciles, de forma que se puedan conseguir las cosas sin mucho esfuerzo. Incluso las expone en forma de decálogo. Estas ideas irracionales configuran la psicología del sujeto y son determinantes a la hora de adaptarse a la vida. No voy a seguir exponiendo sus ideas, porque experimento una cierta vergüenza ajena de que la psicología —¿académica?— pueda ir por esos derroteros. Me la ahorro sólo ahora, pues tengo que pasarla todos los años en las explicaciones a los alumnos. Su «terapia» consiste en modificar las ideas irracionales de sus clientes. Algo análogo podríamos decir de la terapia cognitiva de Beck (1976). Parece que la abominación, como presagiaban los pueblos semitas, ya ha llegado al templo de la psicología académica, por lo que cabe esperar todas las catástrofes. Por querer, ingenuamente, luchar contra los prejuicios, se han caído en la absoluta irracionalidad de hacer de la psicología algo parecido a una conversación de corral de vecinos.

No son pocas las teorías psicodinámicas que se atribuyen a sí mismas el calificativo de fenomenológicas. En realidad no puede hablarse en sentido estricto de una psicología fenomenológica, porque, como ya insistió Husserl (1954), ese viene a coincidir con la fenomenología misma. Es lo que nosotros hemos estudiado en la primera parte de este libro. Reclaman para sí el calificativo de fenomenológico, todas las psicologías descriptivas que creen no recurrir a la interpretación, sino que se limitan a describir. Por eso suele leerse que la psicología de la *gestalt* era fenomenológica y la terapia *gestalt*, poco relacionada con ella, también lo es. En realidad no es suficiente con defender que los hechos psicológicos deben ser comprendidos en su totalidad y no como asociación o suma de otros. Los historiadores de la psicología suelen mostrarse muy interesados sobre si unas escuelas son asociacionistas o estructuralistas, como si entre estas dos actitudes polares se inscribiesen, obligatoriamente, las teorías psicológicas. Éste es un planteamiento más basado en prejuicios filosóficos que en la realidad. Mientras se está pendiente de esto no se entiende nada. No es suficiente hacerse el propósito de estudiar totalidades, poner en segundo plano su génesis, y describirlas, si es que ello es posible, para pensar que se hace fenomenología. Si las totalidades están en un mundo estable y permanente, y se comprenden a través de él, mantenemos los mismos prejuicios ingenuos.

Otro campo podría ser el de las *psicologías existenciales*. A raíz de los trabajos de Heidegger (1927) sobre la existencia, no pocos psicólogos reclamaron para sí el calificativo de fenomenólogos. No es éste el momento de tratar este tema con profundidad, pero conviene dejar claro que no porque se pongan el calificativo de existencialistas o de fenomenólogos lo son. Muchos psicólogos existencialistas ofrecen una descripción de la existencia que es poco fenomenológica. Para ellos la existencia no es un fenómeno a describir, sino un hecho social. Podrían

ser calificados de existencialistas humanistas, pero no de fenomenólogos. Es el caso de Binswanger (1957) en Alemania, Frankl (1949) en Austria, Boss (1966) en Suiza y Laing (1960) en Inglaterra. En nuestro país reclamar el análisis existencial para la psicología fue una repetida pretensión de nuestros psiquiatras de la dictadura. En realidad lo que muchos hacían era apoyar, con la disculpa de la descripción de la existencia, los prejuicios más tradicionales. Los creyentes hicieron un uso análogo. La descripción rigurosa de la existencia, manteniendo la reducción, supone una verdadera fenomenología. Ya está en el talente de unos fenomenólogos y otros, el considerar a cada autor concreto como auténtico fenomenólogo o no.

LA INTERPRETACIÓN CRISTIANA

La forma en la que el cristianismo presenta al ser humano es una *interpretación*, que se ha mantenido, y sigue manteniendo, durante siglos. Es cierto que no parte de los planteamientos de la ciencia, pero también es cierto que tiene una peculiar manera de dar sentido a la vida del hombre. No pocos psicólogos académicos pueden mostrar su admiración por las ideas antropológicas, por ejemplo, de Agustín o cualquier otro filósofo o teólogo cristiano. Podemos estar seguros que tras su entusiasmo existe una adhesión a sus ideas, que difícilmente podrá controlar a la hora de realizar sus tareas científicas. Lo más probable es que haga coexistir la independencia de su trabajo como psicólogo empírico y añadida, además a él, sus ideas cristianas, que cumplirán la misión de servir de punto de vista para enjuiciar su propia disciplina. Como ya estamos tan acostumbrados a ello no nos sorprende, por lo que todos parecemos aceptar esta irracional dicotomía. La mayoría de textos de psicología racional no encubren otra cosa que una interpretación cristiana de la vida. Lo cierto es que los prejuicios que encontramos en este tipo de psicologías no se diferencian en lo esencial del resto de interpretaciones, no en vano pertenecen al medio donde se configura la llamada psicología empírica.

La *idea cristina* es que Cristo es la encarnación de un dios único, que viene a redimir al hombre y a revelarle la verdad. Ésta es una creencia, que con formas diversas, se repite en muchas religiones antiguas. Las iglesias cristianas, unas más que otras, son las encargadas de conservar y promover sus doctrinas, teniendo alguna, como la católica, un auténtico representante de Cristo en la tierra, que participa de alguna de sus prerrogativas. Para el cristiano, Cristo y sus representantes configuran la autoridad a la que hay que someterse, por lo que sus palabras no sólo adquieren la dimensión de ley, sino que son auténticamente constituyentes. Se erradica toda experiencia juiciosa, y en su lugar el cristiano se somete al puro prejuicio. Ya definimos el prejuicio como lo que se dice; es la palabra de otro, que, en último término, remite a su propia experiencia y no a la de uno. Es preciso, pues, ordenar la vida a los planes de dios. Pero como sus planes

220

no están muy claros en las revelaciones de que tenemos constancia escrita, sus representantes en la tierra se encargarán, más o menos violentamente según las épocas, de esta tarea. Oír la palabra de dios, que debemos traducir por oír a sus representantes, es la tarea propia de los cristianos que luego tienen que ponerla en práctica. El cristiano, por definición, no está en el *uso de la palabra*, que es donde nosotros hemos puesto el ideal de libertad humana. Otros hablan por él, y en no pocas ocasiones lo hacen en un idioma incomprensible. Por eso cuando hablan con sus dioses repiten sus mismas palabras. Es igual si están solos como si están acompañados. En todas las épocas ha habido sacerdotes que, de acuerdo con las circunstancias, han escrito aquello que los dioses deseaban oír.

Yo vengo empleando la expresión *dioses*, un tanto decimonónica, con la intención de poner de manifiesto que, por muchas protestas de monoteísmo que se hagan, nadie puede evitar que cada creyente realice la propia constitución de su dios, que suele diversificarse. Por eso los mismos cristianos se diversificaron en sus advocaciones. Si se les impide esto no cambia mucho la cosa, ya que nadie puede evitar que cada uno haga sus propias constituciones teológicas. El dios cristiano, como él ejemplificó en su propio hijo, lo que pide es *sufrimiento*. Ofrece la consolación aceptando por amor a él los sufrimientos de la vida. Nietzsche (1890) no duda en calificar el cristianismo como una religión de esclavos, así como su ética de la compasión, que corrompe todos los valores. Lo cierto es que los cristianos, apoyados en la fe, se someten a los dictados de sus dioses, aunque todos confiesen que son seres pecadores y llenos de defectos. Tienen buenas intenciones, pero la humanidad o la carne es débil. Ellos no saben que en sus supuestas debilidades es donde deberían buscar las experiencias juiciosas que los sacarían de su alienación.

Los cristianos comprenden que no cuentan con razones suficientes para creer; no cuentan con un «ahí» que señalar. Su *fe* les hace, según dicen, poder creer; por lo que se transforma en una experiencia personal e intransferible. Esto nos recuerda, salvando las distancias, la experiencia analítica propia que deben hacer los futuros psicoanalistas para tener evidencia de los procesos inconscientes. Estos se analizan para tener acceso a su inconsciente, y aquellos se ponen en disposición de recibir la fe. Se supone que cuando esto último ocurre, acontece algo en el curso de la vida. Las narraciones que tenemos por parte de los santos de estas experiencias de conversión, como Pablo, no son suficientes para hacernos idea de cómo se recibe esta trascendental información. Los videntes que hemos podido entrevistar, como los del Palmar de Troya, lo que nos transmiten, más bien, es experiencias ramplonas que, como en el caso de los esquizofrénicos, lo único que hacen es reafirmar los prejuicios más evidentes; como que nos amenazan peligros y que es necesario rogar y hacer penitencia. Yo diría que esto mismo nos transmite nuestra Teresa de Jesús si no es que con una mayor riqueza literaria.

Los dioses piden *sometimiento* a su voluntad, como ellos no están en ningún sitio, tenemos que mirar a sus representantes en la tierra, los sabios, que son los que nos informarán de sus intenciones concretas. La renuncia al cuerpo a favor del alma, en contacto con dios, puede resumir muy bien lo que se espera de nosotros. Si afirmamos nuestra mirada, de lo que se habla es de la renuncia al placer en cualquiera de sus formas corporales; a todo placer. Quedan sólo las satisfacciones espirituales, que no son otras que el gozo de recibir la palabra de dios. Todas estas creencias o prejuicios, ayudados por las reflexiones de filósofos y teólogos, han configurado toda la psicología cristiana, que, en lo esencial, consiste en borrar toda atención al mundo natural para dirigirla al sobrenatural. Las potencias del alma —memoria, entendimiento y voluntad— serían decisivas en esta tarea. Esta renuncia a lo humano es el lugar común que encontramos en los libros religiosos hasta épocas relativamente recientes. Es cierto que algunos cristianos se han creído en la obligación de rehabilitar lo humano, pero su tarea es inútil y contradictoria, siempre que se sigan sometiendo al dictado de sus dioses. Se repite que la religión cristiana se funda en el *amor*. La gran mayoría de las religiones se arrogan esta prerrogativa. Pero en la religión cristiana el amor es, básicamente, amor a dios, y sólo secundariamente al prójimo. Se ama a dios en su palabra y se extiende a todos los hombres, aunque sean los enemigos. Para muchos, ésta es la visión humana de lo sobrenatural, ignorando que lo que se proponen es imposible. No se puede amar a todos los hombres, enemigos incluidos, porque ello es corromper el amor, no tanto porque sea un sentimiento elevadísimo, que es lo que suele admitirse, como que sólo se ama en función, como hemos visto, de nuestros procesos constituyentes. Más allá de eso no hay nada.

Las creencias cristianas llevan a percibir lo que ellas mismas afirman. Ya hemos dicho que el prejuicio encuentra lo que pone. Por eso los *santos*, los místicos, los visionarios y los simples creyentes están convencidos de percibir lo que sus creencias dictan. Es la fuerza misma de la interpretación, que pone lo que dice, y que hemos podido ver en el psicoanálisis. Cualquier prejuicio es una interpretación, y cualquier interpretación lleva a percibir lo que ella afirma. Yo que soy aficionado a los libros antiguos, la mayoría de los cuales son religiosos, puedo comprobar cómo los creyentes hacían la experiencia, con la mayor naturalidad, de sus prejuicios. Durante siglos sus prejuicios les hacían ver lo mismo prejuzgado. Cuando no era así, la Inquisición parecía ser un buen argumento. La mayoría de estos libros religiosos son hoy ignorados, y en las mismas subastas no adquieren casi cotización, pero eso no impide que reflejen toda una manera «empírica» de concebir la vida. Los dioses cristianos piden sufrimientos. Por eso cuando queremos conseguir sus favores, les prometemos sacrificios para ganarnos su voluntad. Esto no se entiende muy bien, pero lo que pone en evidencia es que funcionan como los sabios de esta tierra que para ganar sus favores debemos someternos a ellos. Hay que delegar en ellos toda constitución de la mundaneidad y, obviamente, devenir esclavos suficientes. Se supone que,

ZZZ

en su generosidad, nos premiarán el día de mañana. Parece mucho más claro que hemos hecho a los dioses a nuestra imagen y semejanza, y no al revés como leemos en el Génesis.

Si interpretar es *dar sentido*, la existencia de los dioses mismos es ya dadora de sentido. No descubro nada si digo que la religión da sentido; pero sí descubro si la identifico con el resto de las interpretaciones. Este dar sentido hacía que en tiempos antiguos se pudieran ver, tener la experiencia, de hombres poseídos por el demonio que hacían necesario exactos exorcismo. Todos tenían experiencia de los endemoniados; aún en la actualidad es posible encontrar algún experto que diferencia a las personas con problemas psicológicos de los auténticos endemoniados. Los que hoy calificamos de enfermos mentales fueron en otros tiempos vistos como endemoniados, y no pocos siguieron el camino de la hoguera. Otras veces eran pecadores que requerían una atención sacerdotal análoga. Cuando estos pobres seres humanos pasan a ser tratados por los médicos, son vistos, experimentados, como enfermos. El prejuicio científico era menos terrible que el religioso, pero el suficiente para ignorar sus palabras y ser tratados como tales mudos. Es más que seguro que sin el anterior prejuicio religioso, difícilmente hubiesen sido calificados de enfermos mentales. Cuando Freud se dedica a escucharlos tampoco los libera, con sus interpretaciones, del yugo de la ciencia. La palabra del analista, como la de los dioses, tiene que su guía. Si la rechazan, ello debe ser interpretado como una resistencia a la salud. En la gran mayoría de los casos esta resistencia es una protesta noble de aquel que no desea seguir sometiéndose.

Los *religiosos* siempre han tenido recetas para los seres humanos sufrientes. Estas solían concretarse en la renuncia al egoísmo y la entrega a los demás. Esto es, según ellos, lo que dicta el amor. Pero sus recetas, llevadas al extremo, conducen al absurdo de que por amar a los demás se encierran en conventos. En realidad sólo conciben la ayuda a los otros solicitando de sus dioses, mediante el sufrimiento, esta ayuda para ellos. Los que se quedan en el mundo, obligados a amar a los que no aman, corrompen también toda posibilidad de liberación. Porque no hay nada más destructivo que intentar hacer aquello que no sentimos, sólo porque los sabios de esta tierra lo ordenen. El resentimiento, el odio, la hipocresía y la venganza es lo único que pueden practicar. En el fondo de todo existe el malentendido de que cuando los creyentes oyen hablar del amor divino, lo que están oyendo es hablar del amor humano que es el único que existe. Todos queremos amar, pero ellos están inmersos en una red de prejuicios que les impide cualquier clase de amor. Si lo consiguieran, ya habrían pecado en ese mismo momento.

Cuando los dioses romanos estaban extinguiéndose, allá por el siglo II, y aún no se habían impuesto los dioses cristianos, el emperador Marco Aure-

lio nos dejó en sus soliloquios una reflexión sobre la vida y la forma de mejor afrontarla. Coincide con lo que, en un sentido amplio, calificamos de estoicismo. La tradición estoica es la forma más razonable de organizar la vida, respetando la naturaleza, que se haya formulado. Por eso se ha mantenido durante siglos como la mejor forma de limitar los sufrimientos humanos. El cristianismo, cómo no, la aprovechó en todo aquello que tiene de renuncia a la vida. En otro momento (1975), en que yo estaba enfrascado en el estudio de la alegría normal y patológica, me sorprendió que Escrivá (1957) animase a sus seguidores a la *alegría*. Los creyentes, como están en la verdad, deben dar muestras de alegría y regocijo. Es obvio que no se puede animar a nadie a la alegría, porque, como ya hemos visto, ella es el resultado de una auténtica liberación de las condiciones objetivas limitantes. A lo más que pueden aspirar estos creyentes es al sublimado sentimiento de felicidad en el sufrimiento. Entonces me chocó la analogía de las reflexiones y consejos del estoico Marco Aurelio con el cristiano Escrivá. El romano resultaba más auténtico, puesto que lo que ofrecía era sólo una forma de afrontar correctamente la vida, mientras que el místico ponía en su boca la palabra de los dioses. Como ellos callan, es preciso obedecer a los sacerdotes —él mismo es uno de ellos—, porque uno es solamente un instrumento. La represión de las pulsiones, la mortificación, la penitencia y las prácticas religiosas más irracionales completan la forma de vida que se propone a sus seguidores. En realidad él no se diferencia, en lo esencial, de las normas que imponían otros fundadores de órdenes religiosas, como nuestros Ignacio de Loyola y Teresa de Jesús. Pobreza, castidad y obediencia son sus ideales; como libertad, igualdad y fraternidad lo fueron para los hijos de esta tierra.

Está claro que la vida que los creyentes se proponen, como ideal que nunca llegan a alcanzar, se encuentra en las antípodas de lo que nosotros hemos calificado de estar en el uso de la palabra, que es la máxima expresión del hombre juicioso. La pregunta que deberíamos hacernos es de dónde sacan los creyentes sus prejuicios que ponen en la boca de sus dioses. Ellos responderán que no son *prejuicios* sino revelaciones, pero nosotros, sin necesidad de demostración, sabemos que prejuicio es la palabra del otro, que yo asumo como verdadera. La palabra de los dioses es, si queremos, la esencial del prejuicio, porque es una formulación verbal que parte de un ser tan absoluto como dios. Cada religión es una interpretación de la vida en función de supuestas realidades trascendentales. Pero no hay nada trascendente, sino lo que los labios de esta tierra se empeñan en así presentárnoslo. Por eso ocurre que existe interpretación de los mismos hechos, allí donde hay un hermeneuta; un hombre. En una misma religión, como el cristianismo, existen diversas subreligiones que son otras tantas interpretaciones. El intentar hacer un tratamiento científico de los textos sagrados buscando allí apoyo está llamado al fracaso, porque las interpretaciones, que son prejuicios, no se combaten con otras interpretaciones, que también lo son. Lo que falta es la palabra juiciosa, que es lo que el lector de Escrivá echa de menos desde escuchar

224

sus primeras palabras. Su lector de *Camino* (1957) sólo puede iniciar la lectura si acepta que hay un dios y él habla por su boca. Esta *gran interpretación* hace posible la lectura de otras interpretaciones. Así y todo existen, dentro del mismo catolicismo, diversas interpretaciones bien caracterizadas, que partiendo de la gran interpretación se identifican por otras interpretaciones secundarias. Eso es lo que identifica a los diversos grupos católicos o comunidades religiosas. Si afinamos más, cada uno de los creyentes de estos grupos, individualmente, tiene su propia interpretación; en realidad cada uno está en posesión de la verdad. Por eso ocurre que cuando hablamos con cualquiera de ellos, y le manifestamos nuestras dudas e incredulidades, la reacción de cada uno es la de que, en realidad, no conocemos el sentido de la verdadera religión. Eso es lo que pensará cada creyente que lea estas páginas. Reaccionará de la misma forma que el psicoanalista al que se le pone en cuestión alguna de sus creencias. Ambos se esforzarán en demostrar que lo que uno piensa sobre las doctrinas no ha captado su verdadero sentido. Eso ocurre así porque no ha sido introducido adecuadamente en las auténticas creencias. En último término, es alguien no informado que debe ser objeto de información o catequesis. Como no existe, en ambos casos, un «ahí» donde señalar, la nueva perspectiva que se ofrece sobre las creencias, sea el inconsciente o el infierno, vendrán a ser nuevas interpretaciones. Está claro que el psicoanalista no es tan creyente como el creyente, puesto que su interpretación se limita al ámbito de los hechos naturales, pero lo que yo quiero acentuar es que los que fundamentan su saber en la interpretación han aceptado, aun sin darse cuenta, que ellos son la sede de la única interpretación verdadera. Este sentido de la verdad u objetividad contrasta con el de interpersonalidad y señalamiento consecuente, que es el único que resulta aceptable.

Lo que estamos tratando de matizar, una vez más, es aquello que debe entenderse por prejuicio. El *prejuicio*, como hemos venido viendo, tiene en lo esencial un carácter del malentendido. Esto conviene acentuarlo, porque los psicólogos de la vida tienen la tendencia a considerar la falsedad como algo a lo que el hombre se adhiere, con la finalidad de evitar el gran temor que le provoca la verdad. Por eso los pacientes de Freud (1895), según él interpreta, se defienden y resisten a tomar conciencia de lo reprimido. Se reprime por temor; cuando se trata de hacer consciente esto mismo reprimido surge de nuevo el temor. Lo cierto es que tomamos por cierta la palabra del otro, porque habló antes que nosotros. Antes de que hayamos hablado ya sabemos lo que otros, más importantes que nosotros, dijeron. Estas palabras prejuzgadas configuran nuestro mundo y no han sido elegidas por nosotros juiciosamente. Si vivimos de la palabra de otro, es porque estamos al servicio de una causa ajena. Esto, que puede ser cierto desde el punto de vista sociológico, no parece ser tan cierto en el terreno fenomenológico. Yo que vivo en el malentendido del prejuicio, sumo, igualmente, en él a los que me rodean. Quiere decir, por ejemplo, que si vivo de la palabra de Escrivá, que parece un canto a la autodestrucción de toda existencia juiciosa, soy objeto

de un malentendido, porque yo lo que realmente quiero es ser libre, feliz y no vivir en el sufrimiento y la esclavitud. Es el prejuicio el que me sume, contra mis deseos, en el sufrimiento y la esclavitud. Ésta es la razón de que yo me transforme en divulgador del malentendido que sume a los otros en el infortunio.

El prejuicio es esclavitud de vida y falsedad de conocimiento. La razón última del malentendido, como vimos, hay que rastrearla en el curso de la vida mismo, que muchas veces tiende una y otra vez a ocultar sus secretos más importantes a pesar de su transparencia. Cuando hablamos de la locura, dijimos que el loco enloquece porque cree más que nadie en el prejuicio, y necesita buscarse un lugar en su seno. Esto lo hace distanciarse del mundo objetivo prejuzgado en un acto de locura. Pero el creyente no está solo como el loco, sino que se asocia a otros creyentes, que tienen una interpretación del curso de la vida análoga a la suya. Con ellos pueden hablar de sus dioses. Eso es lo que hace en sus actividades religiosas. Pero ocurre que hablan no la lengua de los dioses, que no se sabe cómo se comunican, sino que hablan la lengua de sus hermanos. Por mucho que hagan interpretaciones sobrenaturales, de lo que hablan es del mundo; del mismo mundo de que hablamos todos. Por eso terminan entregándose con más fervor que nadie a ese mundo que se proponen abandonar. Infantes (1996) nos muestra cómo los seguidores de Escrivá están mucho más en el mundo y sus intereses que el resto de los mortales. Les ha ocurrido como a los locos, que de tanto creer en el prejuicio terminan sumiéndose en todos ellos definitivamente.

Capítulo VII.

EL PARALELISMO PSICOFÍSICO

EL ALMA Y EL CUERPO

Ya vimos cómo lo que entendemos por cuerpo y por alma o psique responden a conceptos divergentes que no encuentran su punto de conexión. No obstante la *psicología empírica*, que sitúa el cuerpo en la naturaleza y lo psíquico en su interior, no tiene otra posibilidad de representarse sus relaciones como las de un paralelismo, de forma que cada movimiento psíquico se corresponda, en el sentido que sea, con una modificación somática. Si el hombre es una unidad de psique y soma, esta unidad sólo puede serlo en un paralelismo.

Para el pensamiento tradicional el *alma* habita un cuerpo, y aunque se la considere inmortal respecto del cuerpo mortal, mientras que estaba unida a este cuerpo ella era la que lo animaba, por eso la muerte consistía en la separación del alma del cuerpo. Animar el cuerpo era ponerlo en movimiento, lo que no parecía impedir que el cuerpo, sometido a las pasiones, pudiera iniciar actividades que debían ser ordenadas por el alma o la razón. La revolución cartesiana abre un abismo aún mayor entre el alma y el cuerpo. La primera se caracteriza por el pensamiento y el segundo por la extensión, proponiéndose diversas formas de contacto. A partir de este momento lo que tiene los caracteres de *cógito* se ubica en el alma y lo que tiene los de la extensión en el cuerpo. Desde luego siguen siendo un misterio las relaciones, que se suponen paralelas, entre ambas entidades. La armonía preestablecida, defendida por Leibniz (s. XVII), aparece en diversas formas según tiempos y lugares, remitiendo a dios, en último término, la causa de esta armonía.

En el siglo XIX, en que nace la psicología empírica, los conocimientos del cuerpo, en su aspecto anatómico y fisiológico, son lo suficientemente amplios como para que estas relaciones puedan ser contempladas de una forma más concreta y positiva. El alma deviene psique y sus relaciones con el cuerpo empiezan a serlo con el sistema nervioso, que es el que ahora organiza o anima sus movimientos. La *neurología*, que se ocupa del sistema nervioso y de sus enfermedades, es la que puede desvelar el fundamento de la vida psíquica. Cuando se describen las afasias, y se las conceptúa de pérdidas del habla por lesión de la corteza cerebral, se ha dado con la localización de una función psicológica tan importante como es el lenguaje. Se describen diversas formas de *afasia* —sensitiva y motriz— que se explican por las lesiones de zonas específicas de la corteza cerebral. Más tarde se describen las *agnosias* y las *apraxias* y se augura un futuro optimista para la

localización de las restantes funciones o estructuras psicológicas, de las que los diversos autores ofrecen mapas más o menos imaginarios. Lo cierto es que los neurólogos están atascados en este planteamiento cuando aparece la psicología empírica, pero nadie duda, entre los nuevos psicólogos, de que todo aspecto o función psicológica cuenta con su correlato somático perfectamente definido. Muchos de estos nuevos psicólogos son médicos. Así nace la psicología empírica, específicamente, con los trabajos de Wundt (1873), conceptualizada como psicofisiología, nombre que ya es lo suficientemente expresivo de por sí.

Los *psiquiatras*, como tales médicos, también suponen que los llamados enfermos mentales lo son del cerebro, lo que ocurre es que, como en la mayoría de los aspectos psicológicos, aún no conocemos sus alteraciones o fundamentos orgánicos, pero que los progresos de la investigación futura del sistema nervioso terminarán por desvelárnoslos. Eso que tan claramente se creía en el siglo XIX se sigue, igualmente, creyendo, sin que contemos con datos suficientes como para poder fundamentarlo. Se cree en el paralelismo psicofísico como una necesidad; son los *prejuicios* los que nos imponen esta creencia, y mientras estos se mantengan es imposible pensar de otra manera. Pronto pudo comprobarse que este supuesto paralelismo sólo era accesible para los procesos psíquicos más simples, como la sensación y la percepción, siendo los más complicados o superiores, como el pensamiento, poco accesibles a este tipo de investigación psicofisiológica. Esta dificultad, como razona el prejuicio, se esperaba resolver en el futuro con el avance de la investigación somática. Mientras tanto lo que ocurre es que los que no quieren esperar, como Freud, se lanzan a interpretar lo psicológico en sí mismo. Otros, distanciándose del cuerpo, se ocupan de los mecanismos psicológicos independientemente de sus relaciones con el cuerpo. Son los psicólogos que estudiaremos en el capítulo siguiente, que titularemos *El hombre máquina*, porque al afrontar el conocimiento de lo psicológico con los métodos de las ciencias positivas, tienden a dar una visión mecanizada del ser humano. Los que indagan en el paralelismo psicofísico tienen unos planteamientos mecanicistas análogos, pero éste queda seriamente afectado por el hecho mismo de lo que tratan de poner en relación mecanicista es lo somático con lo psíquico.

La creencia, como prejuicio, en un paralelismo psicofísico está presente en todos los hombres de ciencia, a no ser que hagan una reflexión sensata sobre los hechos mismos que observan. Yo mismo, cuando me interesaba por la psicología y la psicopatología al comienzo de mi carrera, daba por supuesto, como flotaba en el ambiente científico, que lo psicológico y lo psicopatológico estaban estrechamente relacionados con el sistema nervioso; lo psicopatológico con el sistema nervioso alterado. En último término lo que yo estaba dando por supuesto es que la neurología y la psiquiatría, en el campo de la medicina, constituían un único objeto de estudio: la neurología se ocupaba de las enfermedades de sistema nervioso y la psiquiatría de esas psicológicas que, en último término, se explicaban por alteraciones de funcionamiento del sistema nervioso mismo.

Entonces en nuestro país, como en Alemania, la especialidad médica se llamaba *neuropsiquiatría*, haciéndose también eco de esta misma unidad. Jaspers (1913), en esta línea de reflexión, pensaba que en el futuro ambos puntos de vista, neurológico y psíquico, terminarían por confluir estudiando lo mismo. Por eso yo no dudé en especializarme en Alemania en neurología, para poder después dedicarme con más fundamento a la psiquiatría, que era lo que, en último término deseaba. Tengo que reconocer, como otros muchos, que mis conocimientos del sistema nervioso me han sido poco útiles para el conocimiento de la psicología y la psicopatología, por lo menos en lo que estas disciplinas tienen de más específico. Los acontecimientos se han hecho eco de esta decepción, desde el momento que los neurólogos y psiquiatras ejercen su especialidad lejos unos de los otros. Esta realidad no impide que estos especialistas, en el fondo, sigan convencidos de que están estudiando lo mismo. Los neurólogos, que son los que van arrebatando terreno continuamente a los psiquiatras, están convencidos de que la clave de todo lo psíquico está en el sistema nervioso que es preciso conocer con todo detalle antes de enfrentar lo psicológico. Lo demás no es científico. No pocos psicólogos piensan lo mismo, cuando esperan de las neurociencias la respuesta a las interrogantes fundamentales de su disciplina psicológica.

El *paralelismo psicósomático*, que todos suponen, gravita del lado del cuerpo. Esto ocurre así porque mientras sabemos cada vez más del cuerpo, nuestros conocimientos psicológicos parecen estar estancados o ser cada vez más pobres y fragmentarios. Allí donde el cuerpo habla, palidece lo psicológico. Si existen fármacos antidepressivos, tendemos a conceptualizar la depresión en función de ellos. Por eso estamos todos convencidos de que la depresión es una enfermedad. Esto es la consecuencia lógica de que la información positiva, que da razón de los hechos por causas materiales, oculta siempre las evidencias psicológicas. Estudiando lo psicológico a partir del cuerpo, lo psicológico queda configurado según las categorías del cuerpo. Este prejuicio de ver en lo psíquico lo que ya antes hemos observado en el cuerpo, oculta, naturalmente, lo psicológico mismo.

Ocurre que, a pesar de todo, lo psicológico es algo que, como el cuerpo, parece estar allí presente, por lo que no pocos psicólogos empíricos investigan el paralelismo psicofísico intentando localizar en el cuerpo aquello que describe su psicología. Si los psicólogos hablan de sensación, percepción, representación, memoria, pensamiento, lenguaje, aprendizaje, emociones, sentimientos, etcétera, la investigación psicofísica debe estar encaminada, bien a localizar en qué parte del cuerpo apoyan su actividad o, si ello no es posible, a mostrar qué correlatos corporales podemos delimitar. Por eso investigar las relaciones de lo psíquico con lo somático viene a transformarse, en poner en relación las estructuras o funciones delimitadas por los psicólogos con las del cuerpo. Si existe una memoria, por ejemplo, desde el comienzo de los tiempos, es preciso encontrar en el cuerpo el lugar donde se asienta esa función, que en un principio se suponía del

230

alma, pero que los psicólogos empíricos no dudan en ubicar en el cuerpo. Pero ocurre que los biólogos y los médicos han descrito las estructuras y funciones corporales, desde hace siglos, prescindiendo de los conceptos psicológicos, porque han trabajado en la distancia que los separaba de la filosofía de los psicólogos. Cuando a finales del siglo XIX los psicólogos optan por la experiencia y la ciencia, ocurre que los prejuicios de ambos se encuentran ya esclerosados. Los biólogos dan por cierto lo que los psicólogos dicen que existe en lo psíquico; los psicólogos, a su vez, aceptan, sin ocultar su admiración, lo que afirman los biólogos. Es más, toman sus investigaciones como modelo de lo que se debe hacer en psicología. Esta actitud, dijimos, va a condicionar ese sentimiento de inferioridad de los psicólogos ante ellos. Cuando los psicólogos empíricos se dan cuenta de que sus conceptos no tienen cabida en la ciencia, no dudan en renunciar a ellos, para adecuarse más y más a lo que ven en la ciencia.

Los psicólogos miran, desde lejos, a los médicos y biólogos, esperando de ellos la respuesta a sus cuestiones fundamentales. Pero lo mismo que en cuanto una enfermedad mental desvela sus lesiones neurológicas causantes, pasa a ser objeto de estudio del neurólogo para abandonar la psiquiatría, cuando algo que estudian los psicólogos encuentra su lugar en la biología sale de la psicología. Porque ocurre que en este prejuicio del paralelismo psicofísico, el cuerpo siempre es el dominante; pero no porque en una especie de lucha del alma y cuerpo siempre tenga que vencer este último, sino porque de lo que sabemos, realmente, es del cuerpo; y de la psique sólo sabemos aplicándole a ella las categorías corporales. En esto consiste el prejuicio de los psicólogos empíricos: que pretenden hacer ciencia de su objeto, retomando sus categorías de otro. Por eso mientras que más propósitos hacen de ser hombres de ciencia, menos conocimientos tienen de su objeto de estudio. Pero ocurre que tampoco saben de la biología o medicina; las contemplan desde lejos y acuden a ellas, puntualmente, para dar respuesta a las cuestiones que les plantean en cada momento. Pero están tan distantes, que no llegan a saber ni de lo que hablan.

Un buen ejemplo lo tenemos en Leukel (1972), cuyo manual de psicología fisiológica manejan parte importante de nuestros futuros psicólogos. Su ya bastante extenso manual, que él califica de introducción, es, sencillamente, un texto de fisiología, que describe las funciones orgánicas como puede hacerlo cualquier otro. Se centra más en el sistema nervioso, porque se supone que tiene más que ver con la vida psíquica. Las alusiones a lo psíquico son mínimas o inexistentes, por lo que nuestros estudiantes, igual que los americanos, deben suponer que se da un paralelismo. Yo, desde luego, no sé de qué paralelismo se podría tratar. En el mejor de los casos el texto debería llamarse bases biológicas de la psique o conducta. El último capítulo, que estudia el estrés y su relación con el problema mente-organismo, nos sorprende. Considera el estrés, en el sentido de Seyle (1956), una desviación de la homeostasis, describiendo como causas

de estrés una serie de alteraciones físicas y psíquicas elegidas al azar, que adquirirían en el síndrome general de adaptación su sentido. Esta es una manera de razonar muy propia de los psicólogos empíricos. Como lo ven todo a partir del cuerpo, lo psicológico ha perdido relevancia. Por eso la dieta, la epilepsia, la neurosis, la psicosis, las lesiones cerebrales o el envejecimiento, en fin, cualquier desequilibrio físico o psíquico adquieren su sentido al ponerlo en relación con el estrés somático. Su manera de razonar está muy extendida entre los psicólogos empíricos, y lo estará aún más si se «forman» con sus textos. A una gran mayoría de psicólogos académicos el concepto de estrés somático les parece suficientemente rico como para dar razón de todo hecho psicosomático. Si los psicólogos de la vida llevaban sus interpretaciones al límite con la finalidad de dar sentido a lo psíquico, estos psicólogos creen ver en esa combinatoria somática el terreno adecuado para poner lo que saben de lo psíquico, pero lo que les ocurre es que a medida que van poniendo cosas, van perdiendo lo mismo que ponen. Si conciben, por ejemplo, las psicosis y las neurosis en relación al síndrome general de adaptación, pueden estar seguros de que terminarán por no entender nada. Los trabajos del fisiólogo Pavlov fueron durante décadas la referencia obligada de los psicólogos empíricos para dar razón de todo: del aprendizaje, del lenguaje, de las neurosis, del desarrollo psicológico, del pensamiento, de la psicosomática, etc. La actitud de los psicólogos empíricos ante los conocimientos biológicos es la de utilizar lo que tienen a mano, para dar razón de lo psicológico, y dejarlo cuando cuentan con algo mejor o más de moda. Por eso los modelos orgánicos se suceden para ellos con relativa rapidez, sin dejar nada detrás.

Los psicólogos de la *conducta* creen haber dado una respuesta adecuada a las relaciones de psique y soma, negando la existencia de la psique o, como suelen argumentar, considerándolo algo que, además de confuso, es un producto irrelevante del organismo, que carece de protagonismo alguno en la determinación de la conducta. Esto, que resulta irracional para cualquier profano, es asumido por la gran mayoría de los psicólogos académicos, para los que, como Skinner (1953), el ser humano está más allá de la libertad y de la responsabilidad moral. Pues bien, aun alejándose de la sana razón, nuestros psicólogos académicos no han colaborado en dar una respuesta adecuada a las relaciones cuerpo-mente, porque al negarla, lo que han conseguido, como siempre, es obligarse a estudiar sólo el cuerpo y a basarse en una ciencia ajena. La idea de que los psicólogos sólo estudian la conducta en función de los estímulos que propicia, y que ven en el cuerpo una caja negra donde no es necesario entrar, no resuelve el problema sino que lo agrava. En el colmo de su ceguera tratan de ocultar aquello que podría dar un cierto sentido a sus investigaciones.

Los psicólogos empíricos ubican la psique en el cuerpo y se proponen su estudio con los mismos métodos que estudian el *cuerpo*. Por eso, a pesar de su creencia en el paralelismo psicofísico, inevitable con este planteamiento, sus

estudios lo son del cuerpo, imponiendo éste sus características a lo psíquico que pretendían investigar. Pero como estos psicólogos no son biólogos ni médicos, deben tomar prestados de ellos sus conocimientos para resolver los problemas que se les plantean. Olvidaron lo psíquico y observan desde lejos lo que investigan otros. Ésta es la razón última de su sentimiento de inferioridad, que muy difícilmente pueden resolver, porque no tienen nada que ofrecer a aquéllos respecto de los cuales se consideran inferiores.

El *paralelismo psicofísico* que pone su punto de vista en lo orgánico pierde lo psicológico, lo mismo que el que lo pone en lo psicológico pierde lo orgánico. Es el caso de todos esos frenólogos del siglo XIX que se empeñaban en encontrar en el cerebro, incluso el cráneo, la expresión de la psicología de cada persona. Suponían que se desarrollaban más aquellas partes del cerebro que se correspondían con los aspectos psicológicos más desarrollados del sujeto en cuestión. El mismo Freud (1895), como hemos visto, cuando quiere hacer una psicología científica, trata de reproducir en las estructuras cerebrales los procesos psicológicos que él había descrito. A la inversa de los que parten del cuerpo, él encuentra en lo orgánico lo psíquico ya descrito. Su planteamiento y sus resultados resultan esperpénticos, porque estamos acostumbrados a enjuiciar lo psíquico a partir de lo somático, pero se trata del mismo esperpento de enjuiciar lo psicológico a partir de lo orgánico, con la diferencia de que en este último caso el prejuicio destruye el objeto mismo de la psicología. La mayoría de los psicoanalistas y los críticos del psicoanálisis, consideran, por el contrario, esta obra de Freud sumamente interesante para comprender bien su evolución posterior. También están convencidos de que propuso hipótesis de funcionamiento cerebral, que más tarde fueron comprobadas en investigaciones neurológicas. Esto ocurre así porque, en su peculiar paralelismo psicofísico, lo que prima es el conocimiento de lo psicológico, y a ello supeditan todo lo demás.

Resulta obvio que lo ideal sería dar al César lo que es del César y a dios lo que es de dios; dar al cuerpo y a lo psicológico, a cada uno, lo que le corresponde, para, finalmente, dar razón del supuesto paralelismo o mutua correspondencia. Ni que decir tiene que si esto, que es lo razonable, no se hace, no es por ninguna especial maldad o dogmatismo perverso de los hombres de ciencia. Lo que ocurre es que la correspondencia, que se da por supuesta, se manifiesta sólo de una forma confusa y azarosa. Parece ser mayor en las funciones psicológicas llamadas inferiores, como la sensación y la percepción, pero se pierde por completo en las superiores como el pensamiento y el lenguaje. Ésta es la razón de que aquellas se investiguen siguiendo su supuesto paralelismo psicofísico, y las otras en sí mismas independientes del cuerpo. Pero incluso en el psiquismo supuestamente inferior, como veremos, se concluye poco, por lo que a lo propiamente psicológico se refiere. Decir, como afirman los psicólogos académicos, que el problema está en la ausencia de modelos adecuados para establecer la relación entre lo

psíquico y lo físico es pensar que se trata de dos entidades definidas. El modelo adecuado sería, según esto, aquel que propiciase establecer la correspondencia entre ambas entidades, que juega a ocultarse una y otra vez. Sólo puede afirmar esto quien desconoce lo que dice. Rof (1972) ha sido, entre nosotros, el que ha hecho mayor esfuerzo de comprensión del tema que estamos tratando, y nunca pensó que estas relaciones fueran directas. Su amplia formación hacía posible una presentación muy sugestiva y rica del tema. Nuestros psicólogos académicos, seguramente por ser médico, lo desconocen, mientras se dedican a ensalzar a cualquier psicólogo americano que vulgarizó en este tema fundamental.

Con los planteamientos actuales y sus prejuicios no debemos esperar ningún avance importante en el conocimiento de las correlaciones psicósomáticas. Esto quiere decir que no cabe esperar mucho que la psicología encuentre su identidad. Cuando yo (1973) tuve que adoptar una actitud sobre esta problemática, para hacer una exposición de la psicopatología, lo único que se me ocurrió, como hemos visto, es plantear una serie de puntos de vista o formas de conocimiento y establecer una jerarquía entre ellos. No trataba tanto de dar una visión unitaria de lo psicológico, como de establecer una jerarquía entre conocimientos que podemos tener sobre lo psíquico.

Los psiquiatras, a su manera, se han hecho eco de las relaciones psicósomáticas. Incluso es una subespecialidad de la psiquiatría en ciertos países. En la práctica clínica no son pocos los médicos que se dan cuenta que las características psicológicas de sus pacientes juegan un papel en la génesis de su enfermedad. Entonces los envían a su compañero psiquiatra que les da el diagnóstico de la depresión, estrés, ansiedad y no mucho más. En otro lugar hemos estudiado que estos supuestos diagnósticos no se refieren, en realidad, a nada definido, aunque los prejuicios nos hagan entenderlos. Los trabajos empíricos muestran que los depresivos, por ejemplo, tienden a tener más enfermedades cardiovasculares y que, una vez padecida, los aguarda un pronóstico más negativo. Sin embargo, no todos los trabajos están de acuerdo en el papel que juega la depresión y la ansiedad en todo ello. Sabemos que juegan un papel, pero no podemos determinar cuál. Si tenemos en cuenta los prejuicios que asolan los diagnósticos de los psiquiatras esto no debe extrañarnos, aunque sigamos convencidos, como siempre, de las interacciones entre lo psicológico y lo psiquiátrico. La relación debería ser replanteada en un contexto más bioquímico. En la práctica cuando acudimos a nuestro médico se limita a administrarnos los medicamentos y solicitar las exploraciones que considera precisas para determinar cómo está alterado nuestro mecanismo corporal. Lo que hace no se diferencia, esencialmente, de nuestro mecánico cuando diagnostica una avería de nuestro coche. En el mejor de los casos nos envía a un psiquiatra para que ponga el diagnóstico adecuado. Como ya he tenido ocasión de estudiar en otro lugar, cuando lo que diagnostica

251

el psiquiatra se conoce por las alteraciones orgánicas que lo provocan, estos pacientes pasan, por definición, a otra especialidad. No sólo los psiquiatras, todos los médicos deberían tener una comprensión psicósomática de los hechos que observan. Sería deseable, pero es muy difícil, por lo que debemos esperar.

LA PERCEPCIÓN

Percibir es, en principio, la toma de conciencia de algo material por medio de los sentidos. Ésta es la respuesta más simple e ingenua a la cuestión. Ya vimos que percibir es tener un cuerpo, que mantiene relaciones de reciprocidad con los objetos que pueblan la naturaleza, de forma que siempre puede ser señalado en lugar donde la percepción tiene lugar. Existe, pues, un cuerpo que percibe y un mundo o algo percibido. Desde los tiempos clásicos se viene admitiendo que se percibe a través de los *cinco sentidos* corporales. Para que alguien perciba es preciso que estos sentidos sean estimulados por el mundo en torno. También desde tiempos remotos se ha discutido si lo que percibimos existe en realidad o es una manipulación de los sentidos. A pesar de todo, se admite que el grueso de nuestros conocimientos proviene de la información que recibimos a través de esos manipuladores sentidos.

En el contexto que nace la *psicología empírica*, ya está dado aquello que los psicólogos deben entender por percepción. El hombre vive en un mundo natural, que estudian las ciencias positivas, y este mismo mundo material es el que actúa sobre sus sentidos para dar lugar a la percepción y su conocimiento. La física describe los estímulos que actúan sobre los sentidos, y los biólogos estudian cómo son capaces de excitar los sentidos. La misión del psicólogo sería la de determinar cómo, en estas circunstancias, tiene lugar la percepción. De otra parte se concibe al ser humano como el resultado de un largo proceso filogenético, en el que la percepción estaría al servicio de la conservación de la vida, por lo que adquiriría su verdadero sentido, como luego han demostrado los etólogos, en el medio propio de cada especie. Esto último, a pesar de su evidencia, ha sido olvidado una y otra vez por los psicólogos, que se han centrado más en el estudio de los estímulos y de las respuestas sensoriales.

Por lo que a los *receptores sensoriales* se refiere, como rezaba la conocida Ley de Müller, la cualidad de la sensación está en función del nervio excitado y no del tipo de estímulo. Ello quiere decir que es el sistema nervioso no sólo el que selecciona los estímulos, sino que lo traduce a su lenguaje cualquiera que sea su categoría física. No cabe duda que, por lo que a la cualidad de la sensación se refiere, esto supuso un cierto golpe a las aspiraciones de paralelismo psicofísico. En relación a la intensidad de la sensación Weber y Fechner propusieron su ley que pone en relación, mediante una fórmula matemática, la intensidad del estímulo y la intensidad de la sensación resultante, lo que no hubiera sido posible sin

antes quedar definidos los umbrales de la sensación. Más tarde Stevens (1936) reformula esta llamada ley psicofísica, dejando de lado los famosos umbrales, y apelando a la estimación directa de las sensaciones. Todo esto es bien conocido de los estudiantes de psicología, como lo es también el tipo de insuficiencias que presentan estos planteamientos, a pesar del optimismo inicial que propician. Lillo (1993) acentúa que sus resultados, obtenidos de medidas en grupos de sujetos, no son independientes de las condiciones en que se establecieron, que no se cumplen ni en pequeños ni en los altos estímulos, que no suelen tenerse en cuenta los factores ambientales que influyen en el sujeto, que las respuestas pueden estar sesgadas, etc. en realidad es poco fiable. Pero todo ello nos interesa ahora poco; lo importante es la actitud de los psicólogos empíricos que tratan de establecer relaciones matemáticas precisas entre el proceso de estimulación y la sensación correspondiente; ello supone un prejuizado paralelismo psicofísico, como consecuencia lógica de aplicar al conocimiento humano los mismos presupuestos de las ciencias físicas.

En realidad poco o nada hemos avanzado en el conocimiento humano con este tipo de investigaciones. Decir que las *cualidades sensoriales* dependen del sistema nervioso y de los estímulos físicos, sin que deban ser atribuidas a los objetos puede, aún siendo cierto en este planteamiento, inducir a error. Quieran ellos o no las cualidades sensoriales pertenecen al objeto. Percibo un cuadro impresionista o una alfombra como perteneciéndole los colores, de otra forma me sería imposible su contemplación; son una propiedad del objeto, en expresión de Merleau-Ponty (1945). Otra cosa es que, adoptando el punto de vista del mundo material que estudian la física y la biología, se me explique como reacciones del sistema nervioso o de la conciencia. Es, precisamente, este punto de vista el que hace posible distinguir entre sensación y percepción. Si sabemos que tenemos cinco sentidos, es porque existen cinco tipos de sensaciones. Igualmente, si sabemos que los estímulos actúan diversamente sobre los receptores, también creemos tener diversos tipos de sensaciones.

Todos están de acuerdo, incluso los mismos psicólogos empíricos, en que no tenemos sensaciones más o menos aisladas, sino que cuando percibimos algo, lo hacemos en referencia a un determinado contexto. El motivo por el que los psicólogos estudiaban, y siguen estudiando, la sensación como aislada de la percepción, se justificaba porque ellos suponían que las sensaciones eran elementos simples a partir de los cuales podía reconstruirse la percepción. Ellos fracasaron, no sólo por las evidencias de la psicología de la *gestalt*, sino porque no averiguaron nada con su pretensión de búsqueda de *unidades básicas*. Estuvieron estudiando lo irrelevante y sacando conclusiones, igualmente irrelevantes, sobre un asunto tan relevante como es el de la percepción. Éste es el sino de los psicólogos académicos que siguen, igualmente, a la búsqueda de unidades básicas en la psicología del aprendizaje, de la conducta o cognitiva.

El planteamiento tradicional de los primeros psicólogos empíricos, aún con variaciones, es el que sigue manteniéndose en la actualidad. Si consultamos los manuales de psicología de la percepción, gastan muchas de sus páginas en describir lo que se ha dado en llamar el alfabeto de la percepción, que son las unidades básicas que leen o estimulan los sentidos. Se trata de ondas, temperatura, presión, etc. Pues bien, nuestros manuales dedican cientos de páginas a describir estos hechos físicos y otros tantos a describir los órganos de los sentidos y las interacciones entre ambos; sin olvidar las vías que transmiten esta información por el sistema nervioso. Pero queremos insistir en que ni la física ni la biología son psicología, sino acaso ayudas para ella. El psicólogo debería hacer gravitar su reflexión en cómo está todo ello comprometido con la conciencia o, en su caso, con la conducta.

La reacción de los *psicólogos de la gestalt*, considerando el hecho perceptivo como una totalidad más allá de sus partes, no resolvió mucho el problema, porque estas formas perceptivas venían a ocupar el lugar de las unidades básicas antes atribuidas a las sensaciones. En realidad nosotros lo que percibimos son objetos en situación y no formas puras. Las *gestalten* son el nuevo alfabeto, pero seguimos sin saber más de las percepciones de nuestra vida cotidiana. No son pocos los psicólogos que oponen el atomismo de las sensaciones y al estructuralismo de las formas, cuando en realidad en ambos casos se trata de unidades básicas. Como buenos filósofos realistas los psicólogos de la *gestalt* se vieron obligados a aceptar, que las formas están tanto en la realidad, como el cerebro y la conciencia. Las leyes de la *gestalt* pondrían en evidencia equilibrios energéticos estimulares y cerebrales análogos. Este isomorfismo psicofísico pareció de lo más natural a no pocos psicólogos, que se agarraron a peregrinas explicaciones neuropsicológicas para dar razón de él. Ocurre que la psicología empírica se encuentra a caballo entre la física y la biología, y tiende a utilizarlas a su manera, sobre todo esta última, para dar razón de lo que pretende defender. En la actualidad la tendencia entre los mismos psicólogos es la de dar un mayor papel a los procesos de aprendizaje en la percepción de formas; también a los procesos motrices, a los motivacionales y actitudinales. Existe, en palabras de Kubovy (1986), un declive del isomorfismo porque no se sostiene a partir de las investigaciones neurológicas actuales. Pero esto, que nos parece tan lógico ahora, debe llevarnos a preguntarnos por qué la mayoría de los psicólogos lo aceptaron dogmáticamente, haciendo de ello un hito en la historia de la psicología, que, de esta guisa, seguía ocupándose de lo irrelevante.

La posibilidad, siempre ansiada, de poner en relación el funcionamiento del sistema nervioso con la percepción parece alejarse una y otra vez. Razonar de una forma *localizacionista*, que es lo clásico, resulta insuficiente. Hacer estos mismos razonamientos partiendo de sus *sistemas funcionales* neuronales y sus conexiones, lo único que propicia es la aparición de infinitas hipótesis explicativas

que se suceden unas a otras. La reflexión desde el punto de vista de la bioquímica cerebral complica aún más la cosa. Las modernas exploraciones como la tomografía axial computerizada, la medida del flujo cerebral regional, los potenciales evocados, la tomografía por emisión de positrones no están en condiciones de ayudarnos en algo como la percepción que, se quiera o no, remite a la conciencia. De todas formas los psicólogos cuentan con un amplio campo de la ciencia que confluye en la percepción, de ahí la cantidad de páginas que dedican al tema, en contraste con lo poco que sabemos de su psicología. Tener en cuenta todo lo que dicen los físicos sobre los estímulos y lo que nos enseñan los biólogos sobre la excitación de los receptores por estos mismos estímulos, así como su azarosa marcha ascendente hasta llegar a la corteza, ofrece todo un marco «científico» para que los psicólogos puedan realizar su labor, que suele perderse en lo irrelevante por lo que a propia psicología se refiere. Después de más de cien años de investigación hemos progresado poco en el conocimiento de los mecanismos que se dan cita en la percepción; mejor dicho han progresado poco otros, porque nosotros seguimos en el mismo punto.

El problema reside en que se estudia la sensación, por la facilidad que ofrece el estudio de sus mecanismos, y se olvida la percepción. Todo lo que se afirma de la sensación es irrelevante respecto del curso de la vida. Las psicologías de la interpretación, con todos sus prejuicios, tienen una incidencia inmediata en el curso de la vida, de ahí su éxito que tanto sorprende a los psicólogos académicos. Pueden estar equivocadas, pero no cabe duda de que le hablan al hombre de lo que vive. Todas estas especulaciones sobre lo que nos cuentan los físicos y los biólogos sobre los mecanismos de la sensación no nos influyen en nada; la vida es otra cosa, son irrelevantes.

Aunque los psicólogos empíricos se empeñan en estudiar la sensación o los procesos sensoriales, la mayoría están, paradójicamente, de acuerdo en que lo que, verdaderamente, existe es la percepción, por eso en su tiempo los psicólogos de la *gestalt* fueron tan bien acogidos. En realidad, como hemos visto, seguían estudiando la sensación. Cuando se afronta el hecho de que percibimos cosas y no sensaciones o estructuras, allí mismo aparece el sujeto psicológico, en el sentido de que la cosa percibida está en función de sus características individuales. Los mecanismos de la sensación parecen, eso creen los psicólogos, universales, por eso podrían caer dentro de determinadas leyes; la percepción de algo en el mundo remite al sujeto psicológico. Alguien estaría tentado de decir que a lo que ya sabemos de los estímulos y de los procesos sensoriales deberíamos, ahora, añadir el proceso perceptivo mismo. Eso es lo que encontramos en los manuales de psicología. Pero ocurre que todo eso que creíamos saber, y que deberían ser los elementos básicos o los fundamentos de la percepción, nos ayuda poco o nada.

236

Las percepciones ambiguas, las figuras reversibles, y las ilusiones perceptivas, que tanto apasionaron a los psicólogos, venían a ser como una piedra de escándalo para su supuesto paralelismo psicofísico. Creyeron desentrañar el sentido de la percepción, más allá de la sensación, investigando y reflexionando sobre ellas. La realidad es que se veían obligados a interpretarlas, bien como resultado de la interferencia de factores psicológicos o bien como manifestaciones del funcionamiento neurológico. Esta segunda hipótesis, más de acuerdo con sus pretensiones científicas, seguía dejando en otras disciplinas el centro de gravedad del hecho perceptivo. El tener en cuenta los factores psicológicos ubicaba, de nuevo, la investigación psicológica en los poco aprehensibles hechos de conciencia. No obstante, son estas investigaciones las que pueden resultar más interesantes para los que buscamos en la psicología algo que de respuesta al curso de la vida. La deprivación sensorial, la percepción de objetos deformados, la controvertida percepción subliminar y todas esas llamadas ilusiones perceptivas parecían encontrar un correlato con la vida. Pero este planteamiento aproxima, peligrosamente, la psicología a las ciencias sociales, respecto de las cuales los psicólogos académicos quieren reafirmar su rango de científicos. El resultado no puede ser otro que seguir estudiando con más y más extensión los procesos sensoriales, con el ciego convencimiento que ello nos ayudará a comprender lo esencial de la percepción.

Es bastante obvio que la percepción se realiza en un mundo, que se nos ofrece a la percepción como estando allí, independientemente de nuestros sentidos. Percibimos lo que está a nuestra vista pero también lo que está a nuestras espaldas, y lo percibimos como formando parte de un mundo más amplio que compartimos con otros. Cuando miramos algo, al mismo tiempo, lo estamos tocando y oyendo. Cada vez que percibimos lo hacemos con todos los sentidos. En algunos sujetos o pacientes podemos estudiar estos fenómenos sinestésicos, pero en realidad toda percepción es sinestésica. Cuando percibo un cuerpo deseado con la vista, percibo, al mismo tiempo, la blandura y el olor de su piel. Esto es así porque yo percibo objetos en el mundo, y en el acto de percibir ignoro, incluso, que estoy percibiendo mediante los sentidos. Esta actitud espontánea sólo la cambio cuando reflexiono sobre cómo, en el mundo natural, tiene lugar el hecho perceptivo. El problema no se resuelve, desde luego, investigando cómo percibimos el espacio y el tiempo sumidos en una especie de prejuicio kantiano. Puede ser cierto que los objetos de la percepción no se den en el espacio y el tiempo; es incierto que ellos mismos puedan ser investigados como tales objetos que, posteriormente, den cabida en ellos a los objetos concretos. De todas formas *espacio* y *tiempo* ofrecen otros tantos campos ilimitados de la investigación concreta, que ningún psicólogo de la percepción se resigna a dejar de lado.

La *psicología del aprendizaje* se ofrece como una alternativa para dar razón de los hechos perceptivos, desde el momento que cada uno de nosotros po-

dríamos percibir según nuestra historia de aprendizajes. Esto quiere decir que la percepción no es sólo un hecho perceptivo, como tradicionalmente se suponía, sino que está implicada en actividades motrices. Esto parece cuadrar más con el funcionamiento neurológico, pero, desgraciadamente, ya sabemos que a la hora de explicar todo por los simples esfuerzos, las interpretaciones de los psicólogos de la vida puedan resultar más inteligentes. En cualquier caso las teorías del aprendizaje, sacadas de observaciones en perros, ratas y palomas, ponen, en último término, en relación los procesos de estimulación con la conducta, por lo que el hecho perceptivo mismo, si es que tiene cabida en ellas, habría que deducirlo de la situación global y atribuirlo, de nuevo, al funcionamiento neurológico.

Hasta hace poco los actos humanos eran explicados por los psicólogos empíricos en términos de experiencia subjetiva o de procesos de aprendizaje. En ambos casos lo neurofisiológico era de referencia obligada. Una disciplina tan menesterosa como la psicología académica ha encontrado en el procesamiento de la información el modelo adecuado para replantear sus problemas. Si se concibe al ser humano como un procesador de información, parecería que, como señala Posner (1986), hemos encontrado el vehículo adecuado para la integración de estos dos puntos de vista. En este nuevo planteamiento, que no resuelve nada en el estudio de la percepción, pero que ofrece una nueva terminología, se vuelven a replantear los tópicos más tradicionales, como el del *tiempo de reacción*, que viene a transformarse ahora, en esta fecunda perspectiva, en el tiempo necesario para llevar a cabo el procesamiento de la información. Los *modelos* que se proponen son una reactualización de lo sabido. Como siempre, se trata de aislar operaciones mentales elementales. Un modelo para estudiar el procesamiento del lenguaje escrito contaría, por ejemplo, con tres dimensiones: lo sensorial, lo fonético y lo semántico. Estas dimensiones, convenientemente dibujadas y enlazadas mediante flechas, y suponiendo procesos neurológicos subyacentes, podrían entusiasmar a muchos psicólogos académicos que lo podrían ver como un modelo integrador. Como hemos estudiado en otro lugar (1984), el procesamiento, por seguir con la terminología, de las palabras escritas resulta en exceso complicado como para dejar constancia de él en un cuadro sinóptico. La percepción del lenguaje escrito plantea todos los problemas de la investigación del lenguaje y además los de la percepción. Cuando el psicólogo construye sus modelos para poder dar razón de lo que acontece, se ve obligado a actuar así porque no puede observar, como ocurre en el resto de las ciencias positivas, directamente lo que sucede en la naturaleza. Pero lo que esquematiza el modelo no es otra cosa, si investiga en el lenguaje, que sus conocimientos de lingüística, de sistemas sensoriales, de funcionamiento neurológico y, en su caso, de procesamiento de la información. El razonar sobre un modelo de este tipo, bastante simple para los que vemos en muchas publicaciones, no es otra cosa que hacer uso de la combinatoria que el mismo modelo ofrece para explicar los hechos observados. Como nuestro psicólogo no es experto en lingüística, biología, neu-

247

ciencias e informática, lo que suele salir es una especie de híbrido que sólo tiene vida en función de los hechos que pretende explicar. Por eso los modelos, además de esperpénticos, suelen tener una vida corta y se suceden con rapidez. Por esta vía los psicólogos académicos, alejados de la realidad, dedican su tiempo a especular sobre modelos totalmente artificiosos. Los psicólogos americanos, capitanes en estas lides, cuentan con lingüistas, físicos, neurofisiólogos y especialistas en informática para confeccionar sus modelos. Esta colaboración interdisciplinaria resulta más seria que lo que solemos observar en nuestro país, pero no puede evitar el esquematismo que, en último término, conlleva el razonar sobre el modelo. Los mismos especialistas intervinientes tienen sus propias problemáticas disciplinares, que se ven obligados a dejar de lado para colaborar en esta especie de modelos integradores.

El problema fundamental de la psicología de la percepción es que trabaja sobre hechos muy poco relacionados con lo que es una percepción en el curso de la vida. Cuando nos introducimos en ella tenemos la esperanza, razonablemente fundada, de que algo importante se nos va a desvelar, pero a medida que vamos avanzando y nos sumimos en sus umbrales, leyes psicofísicas, *gestalten* y no mucho más quedamos decepcionados. Lo deseable en una ciencia es que nos enseñe mejor eso que vivimos, no que nos hable de ello y no podamos reconocerlo. Esto, en cualquier caso, es lo propio de la psicología académica.

LA AFECTIVIDAD

En el campo de los afectos es donde la psicología empírica, con pretensiones científicas, muestra sus mayores insuficiencias. Al enmarcar al hombre en el desarrollo filogenético, es inevitable que sus afectos, las antiguas pasiones de los filósofos, tengan que conceptuarse como las peripecias conscientes de la vida de los *instintos* que estudian los biólogos. Los psicólogos de la vida suelen partir de estos instintos biológicos, que en los humanos aparecen metamorfoseados; ello es lo que hace preciso, en último término, una interpretación. Para los psicólogos académicos estas interpretaciones resultaban poco acordes con la ciencia, por lo que preferirían calificar de instintivas aquellas acciones humanas que se imponían y contaban con pocas razones. El concepto de instinto descrito por los biólogos aludía a esos comportamientos bastante precisos, que contaba cada especie con la finalidad de mantener la vida. Este instinto al servicio de la vida representaba en la conciencia los intereses de la vida misma, por lo que su paralelismo con ella estaba asegurado. La vida defendiendo la vida se habría especializado en determinadas acciones a lo largo de millones de años, de forma que cada individuo contaba con estas pautas instintivas de acción, que se limitaba a poner en movimiento. Mecanismos biológicos precisos estaban encargados de asegurar estas pautas ancestrales.

Para los primeros psicólogos empíricos no cabe duda de que en el hombre existen instintos, por lo que no se recataban de calificar de instintivas las conductas que parecían imponérsele. La lista de conductas instintivas, con sus instintos correspondientes, aumentó de una forma desmesurada y caótica, de forma que, finalmente, se vieron obligados a renunciar al concepto mismo de instinto aplicado al ser humano. Lo cierto es que el proceso de socialización es tan amplio en el hombre, que la mayoría de sus acciones las entendemos mejor a partir de sus condicionamientos sociales que de unos hipotéticos instintos. No faltaban los psicólogos, sobre todo en Europa, que se dedicaron a describir los diversos afectos uno por uno, recurriendo a la literatura o al lenguaje cotidiano para caracterizarlos. Esta tradición se sigue manteniendo, pero no podemos decir que se encuentre en el seno de la psicología. Lo cierto es que los psicólogos carecían y siguen careciendo, de los medios adecuados para estudiar los afectos. De una parte necesitaban unidades básicas y afectivas, y de otra les faltaba la referencia instintiva o somática que pudiera diferenciarlos.

Wundt (1902), primero, y Watson (1919), después, ofrecieron sus emociones o afectos fundamentales respecto de los cuales el resto serían combinaciones, pero esto, además de artificioso, parecía casar poco con lo que se observaba en los laboratorios. Cuando a finales de siglo Lange (1885) y James (1884), cada uno a su manera, defendieron que la experiencia afectiva era, en lo esencial, la percepción o toma de conciencia de las alteraciones orgánicas que cursan paralelas a la emoción, dieron un giro copernicano a la cuestión. «No lloramos porque estamos tristes, sino que estamos tristes porque lloramos» y «Se sufre igual por la muerte de un amigo que de un dolor de muelas; la única diferencia está en la localización» eran el tipo de frases que circulaban por los cenáculos de la psicología. Pero los psicólogos empíricos están acostumbrados a lo irracional, por lo que, con apenas modificaciones, esta *concepción fisiológica* de la emoción casaba bien con sus aspiraciones científicas. A partir de este momento esas emociones y afectos que venían delimitando filósofos y literatos mediante la descripción deberían ellos objetivarlas somáticamente. Si su creencia era cierta, cada uno de los afectos debería tener sus características orgánicas específicas. Ni que decir tiene que esto no se encontraba, sino que los diversos afectos parecían manifestarse orgánicamente con una cierta inespecificidad. La alegría y la angustia, por ejemplo, tenían fórmulas fisiológicas análogas a pesar de sus grandes diferencias. Pero estas paradojas, que se manifestaron bien pronto, no impidieron que las investigaciones sobre los afectos siguieran por los mismos derroteros hasta la actualidad, en que nuestros estudiantes siguen intentando identificar en los laboratorios de psicología los diversos afectos; ahora ya, pertrechados con programas de ordenador. Todavía sigue siendo cierta la afirmación de Sartre (1939) de que el estudio de los afectos remite, inevitablemente, a la conciencia.

En realidad todo lo que estudian los psicólogos remite a la conciencia constituyente, lo que ocurre es que en el caso de los afectos, el no conseguir la llamada

de la conciencia, conlleva el dedicarse al estudio de lo más irrelevante. Para los profanos, cultos o no, un psicólogo es alguien especializado en el conocimiento de los afectos humanos. Esta creencia está justificada en relación a los psicólogos de la vida, pero los psicólogos académicos están altamente especializados en desconocer los afectos humanos, ésta es la razón de que nadie que los conozca bien recurrirá a ellos con la pretensión de consultarles un problema afectivo; si lo hace, es porque, a pesar de ser psicólogo, lo considera un amigo. Como suelo decir a mis alumnos, sus estudios de psicología están diseñados de forma que los van incapacitando más y más para entender cualquier problema psicológico. Esto no ocurre por la maldad o perversa premeditación de los psicólogos, sino que es la consecuencia lógica de los prejuicios en los que se ven inmersos. La irrupción de la psicología cognitiva no ha modificado este planteamiento, sino que lo ha replanteado en una nueva dimensión. Los cognitivistas consideran los afectos una consecuencia de las fórmulas cognitivas del sujeto; es lo que creemos, lo que nos hace experimentar los afectos que experimentamos. Esta afirmación recuerda a lo que dijimos, en la primera parte de este libro, sobre cómo los prejuicios inciden en los propósitos humanos. Pero nuestros psicólogos cognitivos, que con las modas son la mayoría, no parten de conciencia o actitud constituyente alguna, sino que consideran que nuestros conocimientos de las cosas, en un mundo estable y permanente, son los que nos llevan a reaccionar de una determinada manera. Por eso sus terapias están encaminadas a cambiar las ideas.

Desechado el concepto de instinto es sustituido por el de *motivación*, que alude a esas fuerzas internas que llevan a la acción. Conceptos análogos pueden ser los de tendencia, necesidad, disposición, etc. A lo que se alude es a algo que determina la conducta, pero que proviene del propio cuerpo o del interior del sujeto. En otro lugar (1970) dejé claro que estos conceptos son antropológicos, puesto que tratan de dar una respuesta a la unidad psicosomática. La actitud de los psicólogos ante la motivación fue la de hacerla ocupar el lugar del instinto, introduciendo las modificaciones pertinentes para que se adaptase mejor a dar razón de la conducta humana. La clasificación de los motivos suele concretarse en primarios y secundarios o, lo que es lo mismo, en biológicos y sociales, lo que supone esta dicotomía que ya hemos señalado. Una vez planteadas así las cosas, la tarea del psicólogo es determinar de dónde parten, por ejemplo, sed o sexo. Teorías periféricas y centrales dan respuesta alternativa a la fisiología de estos motivos primarios, basándose en las investigaciones de los biólogos. Poco han aportado los psicólogos empíricos en este terreno, por lo que, como en el caso de la percepción, deben mantenerse siempre atentos a los progresos científicos de otros. Los motivos sociales no se prestan a operacionalizarse de esta manera, por lo que deben ser investigados según la sociología.

Los motivos de los motivos, y valga la redundancia, remiten como en el caso de los de instintos a la conservación de la vida. Remiten al cuerpo y es él el que

nos desvelará sus secretos. La mayoría de los psicólogos conciben la motivación como la actividad que emprende el organismo para mantener su *homeostasis*. Eso es lo que explica, por ejemplo, que tengamos sed cuando el organismo precisa agua. El agua es su incentivo y la sed es su necesidad. El síndrome general de adaptación de Selye (1956) ofrece un buen modelo psicofisiológico a estos psicólogos que, a fuerza de querer ser científicos, han terminado por olvidar su tarea disciplinaria fundamental que es la del estudio de la afectividad. Porque en este planteamiento el estudio de la afectividad queda metamorfoseado en el estudio de las emociones, que por esta vía quedan burladas en su identidad vivencial. Cuando Darwin (1872) consideró las emociones como una manifestación más de la lucha por la vida, las había dotado de esa finalidad psicofisiológica que lo psicólogos estaban pidiendo. Pero ocurre que todos los estudios fisiológicos de la emoción nos enseñan sobre su finalidad biológica, pero ignoran su dimensión social.

En un planteamiento más neuropsicológico las emociones parecen encontrar su correlato somático en diversas partes del sistema nervioso. El sistema reticular, el diencefalo, el circuito límbico y la corteza han sido citados por su diverso grado de compromiso con las emociones. Modificaciones más estables de la neurotransmisión parecerían estar más comprometidas con los estados de ánimo. En realidad el tema que debería preocupar al psicólogo no es tanto la *localización* de los procesos psicológicos, sino el compromiso que mantiene con las estructuras y funciones orgánicas. Un prejuicio muy extendido es el de considerar que si algo está localizado en algún lugar del sistema nervioso, es porque hemos dado con el órgano de la función psicológica en cuestión. Esta actitud tan simplista, que podemos encontrar en no pocos médicos, ignora que la emoción, por ejemplo, aun localizando allí el control de los procesos orgánicos, sólo puede ser entendida en función de sus desencadenantes. Lo orgánico no es lo que define lo psicológico. Pinillos (1975), comentando los trabajos de Olds y Milner (1954), encuentra que la localización de centros cerebrales que parecían provocar en ratas experiencias de placer y dolor, supone «una confirmación experimental definitiva» de la existencia de estos afectos. Si hacemos abstracción de la distancia entre ellos la rata y el hombre, y de lo que debemos entender en este caso por localización mediante electrodos, para este psicólogo el hecho de que algo previamente descrito por los psicólogos encuentre su localización neurológica, supone la carta de identidad de su existencia. De nuevo nos encontramos con la creencia en un paralelismo psicofísico, pero en la que lo psicológicos es definido por lo físico. Yo dudo de que los mismos fisiólogos estén tan seguros de que en el sistema nervioso estén representados punto por punto los procesos psicológicos. Ésta era la creencia de los frenólogos del siglo XIX. Lo que ocurre es que los psicólogos, como hemos visto, siempre están mirando a otro sitio, la física y la biología, y esperan de ellas la solución de sus problemas fundamentales. Cuando una disciplina espera esto de otras es que, en realidad, no existe. Además, el mirar

desde lejos siempre es traidor, porque de lejos las cosas no se observan bien, y puede darse por establecido algo que sólo es un intento de dar un nuevo paso en la investigación.

Las investigaciones en perros del fisiólogo soviético Pavlov (1927) son un buen ejemplo de lo que estamos diciendo; la existencia de reflejos condicionados mostró una actividad funcional del sistema nervioso, que abría nuevas perspectivas de investigación. Como ocurre en todo descubrimiento se intentó generalizar sus resultados a otras situaciones diferentes de la original, como pudiera ser la adquisición del lenguaje. Pavlov (1903-35), aun consciente de su atrevimiento, también extendió sus explicaciones de activación e inhibición de la corteza cerebral a procesos sumamente lejanos de los observados en los perros de laboratorio. Lo que él explicaba eran los fundamentos fisiológicos de la psicología y de la psicopatología de su tiempo. Puede decirse que lo hizo con bastante ingenio, de forma que, como en el caso de la interpretación, no dejaba de provocar entusiasmo en sus lectores. Si a esto unimos la división política del mundo en dos bloques y su bandera de ciencia soviética, no debe extrañarnos el gran prestigio de que gozó entre los psicólogos empíricos, que veían en el cuerpo la solución a sus problemáticas. Los primeros conductistas pusieron en los procesos de condicionamiento la base fisiológica de lo que ellos preconizaban. Sobre estos fundamentos tan débiles daban razón de la adquisición de todas las conductas humanas, apoyados, naturalmente, en el prestigio de la ciencia. Lo cierto es que los psicólogos empíricos no quieren acordarse mucho de esta historia reciente, pero se prestan a cometer los mismos errores en la psicología cognitiva. Estas formas de aprendizaje reactivo parecían dar razón de por qué reaccionamos con determinados sentimientos y afectos ante las situaciones externas. Watson y Morgan (1917), en su peculiar búsqueda de unidades básicas, no tuvieron el más mínimo inconveniente en ubicar tres emociones fundamentales —miedo, ira y amor— en el recién nacido, que se desencadenarían por sus correspondientes estímulos específicos. El resto de los afectos humanos derivarían, mediante procesos de condicionamiento, de estos tres fundamentales. A pesar del absurdo del planteamiento los psicólogos empíricos encontraron en ello un buen modelo de reflexión. Supongo que si se llega a demostrar la existencia de localizaciones nerviosas para estos tres afectos básicos, estarían convencidos de haber encontrado el ansiado apoyo experimental a sus teorías.

La actitud de los psicólogos empíricos en relación al paralelismo psicósomático ha sido, como hemos visto, la de conferir el protagonismo de la relación al cuerpo. Esto es lo consecuente con sus presupuestos científicos. Hacer gravitar en lo psíquico el protagonismo de la relación, los hubiera conducido a un tipo de mentalismo poco acorde con sus creencias. Con este planteamiento lo que surge de inmediato es la búsqueda de las localizaciones de sus «unidades básicas» psicológicas en el organismo. Por eso se mostraban tan satisfechos cuando

creían haber localizado en ratas los centros del placer y del dolor o aversión. Pero ocurre que el cerebro, y más si se trata del humano, no se presta mucho a las *localizaciones*, por la existencia de múltiples y, a veces, cambiantes comunicaciones entre las neuronas. Reeve (1992) se ve obligado a admitir que en la actualidad existe un consenso de que las experiencias de placer y aversión no están localizadas en ninguna estructura o estructuras cerebrales específicas. Lo cierto es que para la reflexión localizacionista su campo ha quedado agotado, por mucho que se disperse en centros de conexiones e interconexiones. Es una manera sugestiva de reflexionar, pero muy poco objetiva. Desde hace décadas la reflexión psicofisiológica se ha desplazado a los *neurotransmisores* cerebrales. En un principio esta reflexión se hacía, consecuentemente con el paralelismo, identificando los diversos sistemas de neurotransmisión e intentando atribuirles funciones psicológicas más o menos específicas. También la combinatoria que se ofrecía era extraordinariamente rica. Yo que me he formado en esta forma de razonar, he llegado a la conclusión, como otros muchos, de que por muy sugestiva que pueda resultar, los hechos cuentan siempre con múltiples hipótesis alternativas para ser explicados. En el último capítulo nos referiremos más a esto. Lo que falla, en realidad, es el paralelismo mismo que se da por supuesto.

Con la llamada revolución cognitiva los afectos, especialmente las emociones, han sido objeto de una reformulación fundamental; se consideran, en general, como muy implicados en variables cognitivas. Schachter y Singer (1962) ven en la emoción una activación —*arousal*— provocada por una evaluación cognitiva de la situación en que se encuentra el sujeto. En el caso de activaciones aparentemente inmotivadas, los sujetos tienden a organizar la activación cognitivamente. Es una teoría que, como siempre, intenta dar una explicación biopsicosocial de la emoción; entendiéndolo psico como cognitivo. Existen otras muchas teorías cognitivas de la emoción, pero todas vienen a confluír en que es la evaluación cognitiva lo decisivo en el desencadenamiento de la emoción, puesto que ella es la que pone en marcha los procesos fisiológicos que, a su vez, pueden ser reinterpretados cognitivamente. Si miramos el asunto con frialdad, los psicólogos cognitivos vuelven a la clásica conceptualización de la emoción como un afecto violento consecuente con una representación. Es cierto que se diferencian de los psicólogos del siglo pasado en que establecen relaciones mutuas entre lo cognitivo y lo fisiológico. En realidad, como señala Reeve (1992), para los psicólogos la emoción no es otra cosa que un constructo que aúna, de nuevo, realidades biopsicosociales poco asimilables entre ellas. En fin, que ni algo tan evidente como es la emoción saben los psicólogos decirnos qué es.

Lazarus (1962) replanteó las teorías del fisiólogo Selye (1956) en el terreno psicológico, poniendo énfasis en los procesos cognitivos. Este *estrés psicológico* tendría las fases de anticipación, espera y resultado. El estrés psicológico está provocado por acontecimientos de tipo diverso que requieren adaptación. Sus

consecuencias son alteraciones emocionales, cognitivas y fisiológicas. El autor se pierde en una serie de consideraciones de tipo psicológico y social, pero lo que nos interesa es el papel que le da al estrés psicológico como atentatorio a la salud. Es decir, hace una consideración psicosomática del estrés gravitando sobre lo psicológico, que estaría más relacionada con lo que los médicos califican de medicina psicosomática. El estrés bajaría, lo que es cierto, las defensas, lo que favorecería el agravamiento de las enfermedades, aunque se muestra cauto sobre la posibilidad de que las desencadene. La medicina psicosomática, después de su optimismo inicial, encontró serias dificultades en resolver sus problemas fundamentales, como eran el tipo de conflictos patógenos y la elección de órgano. Ésta fue, en mi opinión, la causa de su hundimiento. De nuevo el paralelismo psicobiológico supuesto se ocultó una y otra vez. Todos estamos convencidos de la evidencia de lo psicosomático, pero nos faltan los criterios para poder expresarlo.

Para los *psicólogos académicos* el concepto de activación, que según ellos conviene referirse a él con el término inglés *arousal*, viene a ser la explicación última de los procesos psicológicos más variados. Es un concepto psicosomático que da razón de la vigilancia, la alerta y la actuación. Las emociones, como hemos visto, remiten a un proceso de activación, que encuentra en el sistema reticular centroencefálico y sus conexiones su fundamento fisiológico. Este llamado modelo de la *arousal* reclama para él los conceptos tradicionales de conciencia y atención. Un concepto tan sumamente vago, cuyos fundamentos neurológicos y biológicos cambian de día en día, amenaza con no explicar nada o, por el contrario, explicarlo todo; porque todo puede ser explicado como resultado de un proceso de activación o desactivación. Además ello parecería coexistir con las investigaciones de los fisiólogos soviéticos sobre activación e inhibición de la actividad nerviosa superior. Si a ello unimos que resulta difícilmente diferenciable del concepto de estrés, habremos dado con la explicación universal de los hechos psicológicos. Las motivaciones, las emociones, las percepciones, los procesos cognitivos, toda suerte de manifestaciones psicopatológicas, psicóticas o neuróticas; todo lo psicosomático, en fin, podría ser aclarado con el modelo de la *arousal*, que sigue manteniendo su vigencia en la psicología actual. A esta vía final común llegan los psicólogos empíricos, en su intento de dar mayor rigurosidad a su disciplina, pero confunden esta rigurosidad con tomar prestados conceptos de la física y de la biología, a los que añaden, sin profundizar mucho en ello, los de la sociología. Con este proceder lo que han destruido es la psicología misma. Un buen ejemplo lo tenemos en las emociones.

En esa amalgama de factores biopsicosociales los más perdidos son los psicólogos; porque, demos las explicaciones que queramos, una emoción no puede ser otra cosa que lo que vive el sujeto como tal. Por eso decía Sartre (1939) que su estudio remitía, inevitablemente, a la conciencia. El hecho que las emociones

cuenten con una serie de modificaciones somáticas que se pueden medir y percibir es lo que parece que las transforma en objeto de su ciencia para los psicólogos empíricos. Los *sentimientos* son, igualmente, afectos, pero los psicólogos académicos no se ocupan de ellos, y cuando lo hacen es para repetir las trasechadas descripciones culturalistas a las que estamos acostumbrados. Porque para aquello que no está en el cuerpo, los psicólogos no tienen nada que decir, por mucho que esto pueda sorprender a los profanos. Ésta es la razón de que cuando estos psicólogos empíricos se ven obligados a hablar de los sentimientos, que son los afectos más propiamente humanos, se limiten a repetir lo que dicen los profanos, con el inconveniente de que su «formación» de psicólogos empíricos les ha robado ya las categorías necesarias para entender de lo que hablan. A los prejuicios de los demás unen sus prejuicios científicos, que los llevan a percibir lo que ellos ponen en lo percibido.

Los psicólogos académicos no hablan del amor; en el mejor de los casos hablan de sexo y técnicas sexuales, suponiendo que la sexualidad es una función biológica más, estudiada por otros, a la que es posible liberar de las coacciones y prejuicios que impiden su realización correcta. Pero en la calle se habla de que lo que hay que tener en la vida es salud, dinero y amor. La salud la esperamos de las ciencias médicas, el dinero difícilmente nos ayudarán los psicólogos a conseguirlo y del amor, que es lo suyo, no saben nada. Yo suelo decirles a mis alumnos que pueden estar seguros de que nadie les hablará del amor en nuestras facultades. Para los psicólogos eso es literatura. Están en lo cierto; porque son los literatos los que suelen hablarnos del amor. Pero resulta que los que estudian psicología, en último término, lo que desean es conocerse mejor a ellos mismos y a los demás, para relacionarse mejor con los demás. De eso seguirán sin saber nada. Mientras la psicología empírica no sea capaz de dar alguna respuesta al tema de los sentimientos no será psicología.

LA NEUROPSICOLOGÍA

La neuropsicología es aquella ciencia o actitud que trata de poner en relación los procesos neurológicos con la psique o la conducta. Viene a replantear en el campo de la ciencia las clásicas relaciones del alma con el cuerpo; entendiéndose por cuerpo más bien el sistema nervioso, puesto que parece ser él el que sirve de fundamento a la vida psíquica y, además, anima el organismo. Aunque la tradición de la neuropsicología es muy larga, su historia es bastante corta. Cuando Broca (1861) puso en relación la afasia con la lesión cortical localizada, había sentado los fundamentos de la nueva ciencia. Wernicke (1874), algunos años más tarde, localizó los centros corticales necesarios para la comprensión del lenguaje. Estos dos descubrimientos vinieron a poner en evidencia que rasgos típicamente humanos y muy representativos del alma o la psique contaban con su fundamento biológico preciso. La aspiración de los médicos en este momento

no era otra que la de localizar en el cerebro las diversas funciones o mecanismos psicológicos que venían describiendo los psicólogos. A pesar de que estamos en el momento en que la neurología se está constituyendo como una ciencia exacta en el diagnóstico de las enfermedades del sistema nervioso, pocos avances se hacen en la localización de los estratos psíquicos superiores. Las cosas parecían acontecer de forma que los fundamentos neurológicos de la vida psíquica respondían a estratos más elaborados del sistema nervioso, que estaban más allá de las groseras lesiones causantes de las enfermedades. Durante décadas fueron las *afasias*, las *agnosias* y las *apraxias* los síntomas de lesión cerebral cortical, que era donde se suponía que estaban localizadas las funciones psicológicas.

De acuerdo con la psicología de su tiempo los neurólogos hacían esfuerzos para dar razón de las peculiaridades de los cuadros afásicos, suponiendo que existían centros neurológicos que se correspondían con las diversas funciones psicológicas comprometidas con el hecho del habla. Así aparecieron a finales del siglo XIX multitud de *diagramas*, que hoy llamaríamos modelos, que explicaban los diversos cuadros afásicos por lesiones en los diversos puntos o centros de la estructura neurológica. Se suponía un paralelismo psiconeurológico, como es lo propio de la época, funcionando ambos con sus órganos correspondientes. Esto era, lógicamente, la consecuencia del localizacionismo. Cuando aparecía un paciente afásico, se acudía al diagrama para determinar con exactitud, como en el resto de las enfermedades neurológicas, en qué punto del diagrama estaba localizada la lesión.

Esta pretensión localizacionista fracasa porque no da razón ni de lo observado en la clínica, ni armoniza con las nuevas concepciones del sistema nervioso que van imponiéndose. Lhermitte (1983), muchos años más tarde, se muestra convencido de que atribuir una *localización* a la inteligencia, los estados de conciencia, la creatividad o los procesos inconscientes supondría en la actualidad, además de una tontería, una regresión de un siglo. El localizacionismo se justifica por lo cómodo de la explicación y por la ignorancia de la distancia, sutil y colosal, que separa las funciones físicas y las psicológicas, que obliga a utilizar conceptos diversos. Él piensa que no podemos hablar de relaciones entre lo psíquico y lo neurológico, sino, acaso, de correlaciones.

El sistema nervioso es el resultado de una *evolución filogenética*, que presenta diversos niveles de integración jerarquizada, con una cierta autonomía, de forma que los inferiores se dejan dirigir por los superiores, pero que pueden actuar por ellos mismos. Para Jackson (1873) toda lesión neurológica supone la desorganización del centro afectado, al mismo tiempo que los centros liberados tienden a cumplir las funciones deficientes. Los prejuicios localizacionistas son sustituidos, en gran parte, por los conceptos de totalidad funcional del sistema nervioso, y la sintomatología de sus lesiones, por los de deterioro y compensación o desor-

ganización y reorganización. Esa totalidad funcional, que venía siendo estudiada desde su estructura, empieza a considerarse poco a poco funcionalmente. Los procesos de neurotransmisión y, en general, la bioquímica cerebral ocupan en la actualidad el interés primordial de la investigación. La psicofarmacología ha supuesto un gran empujón para replantear esas enigmáticas correlaciones psicofísicas.

Puede decirse que fue Luria (1962) el que reformuló los clásicos estudios neuropsicológicos y consideró la neuropsicología, ya de una forma más amplia, el estudio de las relaciones del funcionamiento cerebral con el psicológico. De todas formas la dependencia de esta disciplina de los planteamientos médicos sigue siendo decisiva, desde el momento que la gran mayoría de los neuropsicólogos siguen estudiando las consecuencias psicológicas en los sujetos con determinadas lesiones cerebrales. Una vez conocida la ubicación de la lesión cerebral, los neuropsicólogos sacan consecuencias sobre las funciones psicológicas que cumplen esas zonas en cuestión. Los estudios post mórtem de los pacientes son una buena referencia. De esta manera el neuropsicólogo llega a diagnosticar el lugar y la extensión de la lesión cerebral que afecta a los pacientes. La dependencia de la neurología clínica limita muchas de las perspectivas de la neuropsicología, que debería, en general, dedicarse al estudio de las relaciones entre el funcionamiento cerebral y el psicológico.

Además de su aportación al conocimiento del lenguaje, de las gnosias y de las apraxias, la neuropsicología nos ha enseñado mucho sobre el conocimiento de la *memoria*. Luria (1974) considera que la memoria se sustenta en un conjunto de sistemas cerebrales, que intervienen en la fijación y reproducción de experiencias, los cuales actúan coordinadamente, pero haciendo cada uno un aporte específico. Él trabaja con sujetos con lesiones cerebrales, y la finalidad que se propone es la de delimitar síndromes amnésicos comprometidos con los diversos mecanismos cerebrales. Prácticamente, en cualquier lesión cerebral se afecta la memoria de una forma distinta, dependiendo de su localización, pero existen zonas como el tronco cerebral, el circuito límbico y los lóbulos frontales en que el compromiso con la memoria es más evidente. Teniendo en cuenta que Luria trabaja, como es lo habitual en neuropsicólogos, con pacientes únicos, a los que somete a estudio individualizado, sólo es capaz, como él mismo afirma, de delimitar los rasgos básicos de los síndromes que se corresponden con afecciones locales del cerebro. Algunos síndromes, como el clásico descrito por Korsakoff en los alcohólicos, se ha podido comprobar que responden a lesiones bastante precisas del sistema límbico. Pero el camino de la investigación neuropsicológica, debido a la extrema complejidad de los circuitos que aseguran la memoria, no parece avanzar mucho más. Esta es la razón de que no pocos estudiosos de la memoria se dediquen a su actividad prescindiendo de sus correlatos neurológicos.

Nuestros psicólogos, que siempre han considerado los fundamentos biológicos y neurológicos de la psique o conducta como fundamentales para el estatus científico de su disciplina, no han tenido por menos que ver en la neuropsicología parte de su porvenir. Pero por las razones que ya hemos apuntado, su forma de afrontar lo neurológico, siempre desde lejos, les impide progresar en este camino que se proponen. Quizá sea excesiva la afirmación de Lhermitte (1983) que acusa a los psicólogos, incluyendo a los lingüistas, de tener, como regla general, un desconocimiento lamentable de la neurología y la neuropsicología. Yo no diría como él que este desconocimiento no tiene por qué ser una regla, pero sí estoy seguro de que sus prejuicios psicológicos cumplen la función de ocultar aquello mismo que pretenden conocer. Eso ocurre con todos los prejuicios; que ocultan aquello mismo que tratan de investigar.

Las pruebas neuropsicológicas tratan de medir las funciones cerebrales comprometidas con los procesos psicológicos. En cierto sentido han venido a sustituir a las clásicas pruebas o tests de organicidad. Entre nosotros la más conocida es la de Luria (1962). El uso que se hace de estas pruebas sigue siendo el tradicional, de considerar que miden el estado funcional cerebral que se manifiesta en sus correspondientes funciones psicológicas. Usando el lenguaje de los psicólogos académicos podríamos decir que toman el cerebro como variable independiente que determina la conducta. Éste es un planteamiento en exceso simplista y materialista, puesto que la actividad funcional del cerebro no es la causa de lo psicológico, sino algo que acontece correlacionado con él. Es de evidencia que la actividad psicológica incide en el funcionamiento cerebral y viceversa. El cerebro mismo precisa de esta actividad psicológica o estimulación para madurar y organizarse adecuadamente. Por eso es preciso que los neuropsicólogos superen el marco de las lesiones cerebrales, que es donde nació su disciplina, para plantearse la actividad funcional cerebral no lesional.

Los psicólogos siguen viendo en la neuropsicología esa disciplina que les desvelará los fundamentos somáticos de la conducta. Como hemos visto, los estudios de la percepción o de las emociones, que ellos han hecho gravitar una y otra vez en lo somático, han encontrado en la neuropsicología un marco más amplio para ser interpretados, ya que la neurología, se quiera o no, trabaja siempre con el sistema nervioso como una totalidad funcional. La psicología del aprendizaje, de la personalidad, evolutiva y de cualquier otra rama de la psicología encuentran en la neuropsicología una forma renovada de replantear sus problemáticas. Lo mismo que se dice de la medicina psicosomática, que no es una especialidad sino una actitud ante la enfermedad, la psicología debe ser psicosomática; también podemos decir que la psicología actual, en general, es más neuropsicológica. A diferencia de los médicos, en su tradición hipocrática, que hacen gravitar su reflexión sobre el cuerpo y sólo secundariamente sobre lo psicológico, los psicólogos han sabido de siempre que el organismo es el funda-

mento de lo psicológico o la conducta, por eso ninguno de ellos, salvo los más fanáticos, puede permanecer ajeno a los progresos de la neuropsicología. Pero en el caso de nuestros psicólogos, debido a la falta de identidad disciplinaria, tienden, siempre desde lejos, a buscar en la neuropsicología la solución de sus problemáticas fundamentales.

La neuropsicología se encuentra a caballo entre la medicina y la psicología. Los neurólogos exploran el cerebro con sus propios medios. El ideal médico es lograr ver la lesión que provoca los síntomas, por eso la introducción de métodos de exploración como la radiología supuso un gran avance dentro de la medicina. No hay mejor diagnóstico que ver directamente la lesión patógena. En los últimos años se han desarrollado nuevas técnicas para obtener imágenes del cerebro. La finalidad de estas técnicas es la del diagnóstico, pero como señala León-Carrión (1995), permiten también relacionar estructuras corticales y subcorticales con tareas y funciones psicológicas. Entre las más conocidas están la tomografía axial computerizada –TAC–, las imágenes por resonancia magnética –MRI–, la medida del flujo sanguíneo cerebral regional –CBF–, la tomografía por emisión simple de fotones –SPECT– y la tomografía por emisión de positrones –PET–. Además de visionar sujetos con lesiones cerebrales, propician estudios más próximos a la psicología, como las relaciones entre las imágenes cerebrales y las puntuaciones en las pruebas psicológicas como las de Wechsler, los procesos relacionados con el habla, la visión y la audición. También sujetos psicóticos y neuróticos han sido objeto de estos estudios. Es pronto para sacar conclusiones definitivas, pero lo que se ha logrado, fundamentalmente, es visionar en imágenes procesos neuropsicológicos conocidos previamente, siendo estos métodos incapaces de poner en evidencia otros procesos neuropsicológicos más finos, que son los que, según se supone, subyacen a los fenómenos psicológicos más elevados o precisos. Las *baterías neuropsicológicas*, en mi opinión, muestran de una forma más precisa el compromiso de lo neurológico con lo psicológico.

Pero, en realidad, el tema que nos estamos planteando no es tanto la neuropsicología y sus problemas, como lo que, en último término, ella nos aporta en el conocimiento de la psicología misma. La respuesta que debemos dar es bastante escéptica, puesto que poco hemos aprendido del curso de la vida con la ayuda de esta perspectiva. Las llamadas *enfermedades mentales* se consideraron, en un principio, enfermedades del cerebro. Lo cierto es que introduciéndonos en el cerebro llegamos a conocer bien poco de estos sujetos que previamente hemos calificado de enfermos. El conocimiento de la estructura y el funcionamiento cerebral puede ser un marco adecuado para conocer el desequilibrio psicológico, pero sólo si lo investigamos directamente como problemática vivida por alguien, es cuando podemos entenderlo. Ésta es la razón de que a pesar de las protestas de cientificismo de los psiquiatras, este tipo de manifestaciones psicológicas tiendan a estudiarse dinámicamente. Esta necesidad práctica, más allá de las

teorías, es la que ha hecho que neurólogos y psiquiatras sean cada vez menos neuropsiquiatras, para limitarse a especializarse en una de estas materias que requieren formación, habilidades clínicas y formas terapéuticas no sólo distintas sino, en muchos casos, opuestas. Esto quiere decir que más allá de las protestas de paralelismo psicofísico que hacen los médicos y la mayoría de los hombres de ciencia, se impone la necesidad de considerar lo psíquico y lo somático como si de realidades diferentes se tratase. Como hemos visto en la primera parte de esta obra, lo subjetivo y lo objetivo, que son las dos caras de un mismo proceso constituyente, quedan identificados para la conciencia ingenua como poseyendo ambos las características de la objetividad, por lo cual esas ciencias de la naturaleza, a las que pretende asimilarse la psicología, han renunciado, por definición, al estudio de la subjetividad en aras de un mundo estable y permanente. Ésta es la razón de que cuando alguien quiere profundizar, por necesidad, en un tema eminentemente humano, se ve obligado a renunciar a los planteamientos propios de la ciencia.

Tampoco en la psicología llamada normal o muy próxima a ella recibimos especial apoyo por parte de la neuropatología. Yo he estudiado con especial dedicación (1989) a los niños que presentan dificultades de lectura, escritura y cálculo; las llamadas dificultades de aprendizaje escolar específicas. Estos niños que, teniendo un cociente intelectual en los alrededores de la normalidad, fracasaban injustificadamente en la escolaridad fueron contemplados en un principio como niños conflictivos, que no rendían de acuerdo a sus posibilidades intelectuales; consecuentemente, se los trataba con psicoterapia. Poco a poco fuimos tomando conciencia de que tenían leves déficits psicomotores que eran los que dificultaban sus aprendizajes escolares y que, por esa razón, podrían recibir el diagnóstico de disfunción cerebral mínima. La naturaleza orgánica de su trastorno subyacente nos hacía adoptar nuevas actitudes terapéuticas. Pero ocurre que siendo esto, en lo esencial, cierto, el diagnóstico de estos niños con pruebas neuropsicológicas, a pesar del optimismo inicial, no nos simplificó mucho el camino. Es cierto que los déficits neuropsicológicos pueden ser diagnosticados, pero nunca encontramos la manera de localizarlos o, por lo menos, de identificarlos claramente. Los déficits resultan inestables e imprecisos, por lo que ni nosotros ni otros muchos investigadores del tema han logrado establecer tipos definidos de dificultades de aprendizaje. No se pueden establecer grupos de niños que tengan los mismos trastornos y déficits neuropsicológicos, por lo que el diagnóstico que de ellos hacemos es siempre general. Es cierto que cada niño, según sus pruebas neuropsicológicas, presenta sus propias peculiaridades, pero es imposible posicionarlo respecto de otro niño con alteraciones análogas. Cada caso se nos muestra como individual e irrepetible en el plano neuropsicológico, como se nos presentan irrepetibles los seres humanos en su psicología. Todo ello está poniendo bien a las claras que cada sistema nervioso tiene su individualidad. Si a esto añadimos que estos niños suelen presentar alteraciones de tipo afectivo,

que no sabemos si son la consecuencia, la causa o en qué relación están con sus dificultades de aprendizaje, nuestros intentos de considerar cada sujeto como la realización de algo ya previsto por la ciencia fracasan por completo.

Esta impresión de desorden y falta de normas que encontramos en las investigaciones neuropsicológicas pueden ser la consecuencia de que estas mismas pruebas estén mal diseñadas. Esto es seguro que ocurre, pero lo que dificulta su mejor diseño es, en mi opinión, la estructura tan sumamente complicada que es el sistema nervioso, que, además, se deja programar por las experiencias personales de cada sujeto o, como dicen los psicólogos, por la historia de sus aprendizajes. Aún hoy día no podemos decir mucho más de la neuropsicología de las dificultades de aprendizaje, que si responden a déficits visoespaciales, aluden al hemisferio derecho, o a déficits lingüísticos, aluden al hemisferio izquierdo. Esto, que puede parecer poco, es lo que sabemos desde hace décadas, a pesar de los avances teóricos de la neuropsicología. Los psicólogos académicos se enfrentan con este tema lo mismo que con los otros; tratan de delimitar una serie de procesos básicos unitarios, en este caso neuropsicológicos, y construyen sus modelos para interpretar o dar razón de lo que observan en los casos concretos. Pero su artificiosidad hace que se muestren lejanos de la realidad.

Los psicólogos empíricos, quiéranlo o no, se ven remitidos al cuerpo, ésta es la razón de que las diversas escuelas y ramas de la psicología quieran ver en él sus fundamentos. Los primeros *conductistas* encontraron en los reflejos condicionados la réplica somática adecuada de sus procesos de aprendizaje; los psicólogos de la *gestalt* se precipitaron en sus hipotéticos isomorfismos; todos, cada uno a su manera, acentuaron los procesos fisiológicos que les convenían o que se inventaban, buscaron el respaldo orgánico. La irrupción de la *psicología cognitiva* en la psicología empírica ha restaurado en cierto sentido la dimensión humana de la psicología, que se encontraba perdida en los laboratorios que estudiaban cómo se comportaban las ratas, las palomas o los perros. Pero los psicólogos cognitivos sólo han cambiado de materia de estudio, sin modificar los métodos de investigación. Como sus compañeros los conductistas, no dudan en apelar a los métodos propios de la ciencia, para diseñar sus estudios de los procesos mentales superiores y califican sus trabajos de psicología cognitiva experimental. Experimental, como siempre en la psicología empírica, significa la búsqueda de *elementos* o unidades básicas dentro del proceso cognitivo, que puedan ser objeto de manipulación o, en su caso, de especulación. No debe extrañarnos, pues, que los psicólogos cognitivos, que creen haber hecho llamativos progresos en su disciplina, hayan mirado ultimamente a las neurociencias, con la pretensión de poner en evidencia el compromiso que mantienen con ellas. Así ha nacido la llamada *neuropsicología cognitiva*, como en su momento surgió la *neurolingüística*, para dilucidar su compromiso con el sistema nervioso. Ni que decir tiene que ambas disciplinas o puntos de vista se encuentran estrechamente relacionados.

La manera en la que los psicólogos cognitivos afrontan sus relaciones con la neurología varía llamativamente de unos a otros. Desde los que consideran, no sin cierto orgullo, que la psicología cognitiva experimental ha avanzado tanto como para señalar los lugares del sistema nervioso comprometidos con sus supuestas unidades básicas, hasta aquellos otros que anhelan que el sistema nervioso les enseñe, en su paralelismo, las funciones que deben regir en lo psicológico existen todos los intermedios, lo que nos está poniendo de manifiesto, como siempre, el difícil diálogo entre el cerebro y la mente. Ellis y Young (1987) estarían más cerca del primer extremo. Ellos, en su supuesta neuropsicología, consideran que es preciso superar la actitud de los neurólogos tradicionales, que se limitaban a estudiar las consecuencias psicológicas de los lesionados cerebrales. Este camino lo consideran agotado. Mucho más prometedor es partir de los hechos bien establecidos, según ellos, por los psicólogos cognitivos, para dar razón del funcionamiento cerebral. En esta especie de revolución copernicana, el sistema nervioso y sus lesiones quedarían allí a lo lejos esperando la palabra del cognitivista para precisarlas en su identidad. Con esos propósitos estos cognitivistas se pondrían por delante de los neurólogos; en vez de correr tras ellos, como venía sucediendo, deben ser ellos los que vean en la psicología cognitiva su disciplina fundante; por lo menos en cuanto a lo cognitivo se refiere. Pero la manera de actuar de estos supuestos neuropsicólogos cognitivos no es otra que la inveterada de los psicólogos empíricos. Consideran que en los lesionados cerebrales se deterioran determinadas operaciones cognitivas, mientras que otras permanecen intactas. Esto es ya, obviamente, mucho suponer, puesto que todos los conocedores del tema están de acuerdo en que en el sistema nervioso funciona como una totalidad jerarquizada en la que todo repercute en todo. Pero ellos deben creer esto para que su trabajo sea posible, lo mismo que están convencidos de que existen procesos cognitivos independientes unos de otros. Siguiendo a Fodor (1983), piensan que estos módulos cognitivos son como unidades básicas que pueden ser perfectamente identificadas por sí mismas, sin que sea preciso mencionar sus localizaciones cerebrales, ya que no les otorgan a éstas carácter explicativo.

El planteamiento que hacen Ellis y Young (1987), si el sentimiento de vergüenza ajena me permite seguir hablando de ellos, pretende encontrar en el sistema nervioso esos módulos cognitivos que ellos delimitan, se supone, experimentalmente. Como los psicólogos de la *gestalt*, no tienen más remedio que ser isomorfistas, puesto que en el cerebro tienen, forzosamente, que existir esos mismos módulos en la actividad neuronal. Para ellos la mente y el cerebro funcionan como los módulos de un equipo de música, que cada uno tiene una función y una estructura común. Cuando falla un módulo los demás siguen funcionando. En este irracional mecanicismo la tarea fundamental, como es paradójicamente lógico, se centra en la delimitación «experimental» de esas unidades

cognitivas; lo que deducen de los procesos cognitivos reservados y destruidos en los lesionados cerebrales. Las funciones que se presentan disociadas, como la expresión motriz del habla y su comprensión o la expresión verbal y la gráfica, nos están indicando su autonomía. En el caso de una afasia de Broca podemos comprobar la simple *disociación* del habla motriz y comprensiva, por deterioro de lo motriz; mientras que en la afasia de Wernicke, que se deteriora el lenguaje comprensivo, ocurre lo contrario. La tarea de estos psicólogos cognitivos no se limita a precisiones tan groseras. Recolectan historiales de lesionados cerebrales, algunos muy antiguos, y ponen su perspicacia en movimiento; teniendo en cuenta asociaciones y disociaciones de procesos cognitivos, proponen sus unidades básicas o módulos cognitivos, de cuyo isomorfismo no les cabe la menor duda. Todo ello se traduce en modelos más o menos complicados o complicadísimos, que recuerdan punto por punto a los diagramas de los afasiólogos de finales del siglo XIX. Con Lhermitte (1983) tendríamos que decir que van con un siglo de retraso. Estos diagramas se confeccionan, además, siguiendo la terminología del procesamiento de la información, y de los conceptos más generales de los lingüistas tomados sin sentido crítico alguno. Ellos creen que sus diagramas se diferencian de los de hace un siglo en que parten de la psicología cognitiva experimental, lo que no es cierto, puesto que los afasiólogos partían de los conocimientos psicológicos de su tiempo que es lo mismo que ellos hacen. El estudio de los lesionados cerebrales les vale, en último término, para describir los módulos funcionalmente independientes, que son los mismos que en las personas sanas.

Podría pensarse que prestamos demasiada atención a un planteamiento tan absurdo, pero lo cierto es que representa muy bien la forma que tienen la mayoría de los psicólogos empíricos de razonar. Conciben el ser humano como una *máquina* y tratan de especificar las funciones de sus elementos. Pero ocurre que en una máquina, como un coche, los más diversos elementos están en función de la finalidad última, que podría ser conducir con confort y seguridad. Respecto de esta finalidad sus diversos y complicados elementos tienen sentido y pueden ser estudiados. Pero lo que falla en la máquina humana es que no conocemos su finalidad; podemos saber de su finalidad biológica, pero se nos escapa siempre su dimensión individual y social. Ésa es la razón de que, en último término, nos encontremos indefensos ante la consideración de sus funciones parciales o elementos. Como especialista en neurología, aunque largo tiempo alejado de ella, tengo que decir que este tipo de planteamientos, que por la costumbre ya no me sorprende, es de los que sitúa a los psicólogos académicos bien lejos del concierto de las ciencias y de la respetabilidad que debían pedir para ellos. En realidad creo que ello no merece el nombre de neuropsicología, puesto que no toma como finalidad fundamental poner en relación los procesos neurológicos con los psicológicos.

Una postura más intermedia en esta neuropsicología cognitiva la adoptan McCarthy y Warrington (1990), que, según sus palabras, tratan de poner en relación equilibrada la psicología cognitivo experimental y la neurología. Se ocupan sólo del estudio de sujetos con lesión cerebral, lo que limita seriamente todo el enfoque neuropsicológico. Hacen un planteamiento más tradicional, que no aporta demasiado, sin renunciar a los diagramas, complicados o no, como explicación de lo que puede observarse en los pacientes y, desde luego, teniendo como tarea fundamental la delimitación de los procesos cognitivos independientes. Ellos, como los psicólogos académicos, están seguros de aplicar el método hipotético-deductivo. Yo creo que utilizan más el hipotético para reinterpretar las observaciones de los neurólogos clásicos. Siguen creyendo que la disociación de procesos cognitivos se corresponde con localizaciones o sistemas neurológicos diversos. Si en vez de disociaciones hubieran considerado las asociaciones, que es lo que a primera vista encontramos en los pacientes, sus hipótesis serían completamente diversas.

Los modelos y los módulos que nos ofrecen los llamados neuropsicólogos cognitivos, presentan lo mental como poblado por una serie de órganos con funciones diversas, a los que se les supone un paralelismo con las funciones del sistema nervioso. Ya vimos que ni el mismo Freud (1895), que sí era neurólogo, pudo resistirse en algún momento de su vida a configurar el sistema nervioso en paralelo con los procesos psicológicos que había descrito. Sólo cayó una vez en la tentación, pero como hombre inteligente, pronto abandonó ese camino. La pregunta que debemos hacernos es si la ciencia ya ha avanzado lo suficiente o avanzará como para encontrar el paralelismo; o, como yo propongo, que los prejuicios implicados en el tema impedirán todo progreso. Lo cierto es que todavía estamos muy lejos de la armonía preestablecida por los dioses.

LA PSICOLOGÍA EVOLUTIVA

La *psicología evolutiva* ofrece una forma especialmente impactante de considerar las relaciones de lo psíquico con lo somático. Ella se propone el estudio de la psicología humana desde el momento de la fecundación, en que se unen el óvulo y el espermatozoide, hasta la muerte o desaparición del individuo. Como el hombre en su evolución reproduce resumida o caricaturescamente las etapas del desarrollo filogenético, existe también una *psicología evolutiva comparada* que trata de poner en relación estas grandes etapas de la evolución filogenética con esas otras más puntuales y fulgurantes de la evolución ontogénica. Aunque la evolución filogenética es el marco en el que debemos situar la evolución ontogénica, los psicólogos evolutivos no sacan de esta referencia muchos recursos para resolver las problemáticas que plantea la evolución psicológica humana. Esto es así porque el chimpancé, por ejemplo, que es el animal más evolucionado mentalmente, sólo adquiere un desarrollo mental aproximado al de un niño de

ocho o nueve meses, lo que supone todo un amplio margen evolutivo, que debe ser explicado apelando a procesos madurativos subyacentes y a aprendizajes consecuentes.

El paralelismo psicofísico presenta en la evolución psicológica peculiares características. En el período del embarazo, por ejemplo, no podemos decir ni que exista lo psíquico, a no ser que entendamos por ello los primeros reflejos posturales. Lo primero que observamos en la evolución es la conducta *sensomotriz*, que para la gran mayoría de los psicólogos es ya, según sus presupuestos, una manifestación psicológica. Pues bien esta manifestación psicológica responde a factores puramente madurativos y es una actividad refleja. En las primeras fases del desarrollo psicológico sólo contamos con lo somático, que pronto se manifestará en conductas psicomotrices y más tarde en experiencias propiamente internas. Tenemos, pues, una situación excepcional, dentro de su frecuencia, en la que podemos asistir a cómo la psicología se va a desarrollar en paralelo a este organismo. Aquí no podemos actuar como los psicólogos que, en el fondo, ponen en el cuerpo la psique o la conducta que estudian, sino que nos limitamos a tener sólo un cuerpo que debemos estudiar a sabiendas de que lo psicológico se desarrollará en él. El estatus de los psicólogos evolutivos o infantiles siempre ha sido un tanto peculiar dentro de la psicología empírica. Cronbach (1957) negaba el carácter experimental de esta psicología que, según él, se limitaba a correlacionar rasgos psicológicos con edades. Es cierto que los psicólogos evolutivos durante décadas se han limitado a describir, de la mejor manera posible, la evolución psicológica, pero también es cierto que una vez conocidos los contenidos de su disciplina, afrontaron los estudios experimentales. Debemos recordar que una parte importante de los trabajos experimentales en psicología se han realizado tomando a niños como sujetos de investigación, pero lo cierto es que estos trabajos sólo deben enmarcarse en la psicología evolutiva cuando tratan de dilucidar problemáticas propiamente evolutivas.

La forma en que lo psicológico emerge del organismo es elaborada de formas diversas. Para los psicólogos de la *conducta* la psicología nacería, según hemos dicho, con los primeros reflejos sensoriomotores, y la evolución psicológica consistiría en la aparición de conductas cada vez más complicadas. La razón por la cual las conductas irían complicándose hasta adquirir la configuración de las adultas, tendería a ser explicada por estos psicólogos según los principios de la psicología del aprendizaje, poniendo en un segundo plano los procesos madurativos subyacentes. Estos psicólogos han concebido la conducta como, básicamente, reactiva u operante, por lo que vienen a atribuir al medio las claves de su evolución. Pero los psicólogos académicos suelen olvidar que la evolución ontogenética está condicionada, en lo esencial, por la filogenética. Es decir, cada especie evoluciona según sus patrones, y está en condiciones de aprender sólo lo que la experiencia filogenética ha hecho de ella. De todas formas los que razonan

como los psicólogos del aprendizaje, que coinciden con los académicos, deberían investigar cómo está comprometido el sistema nervioso en estas evoluciones conductuales. Lo más que hacen, como siempre, es apelar a la *neurobiología evolutiva*. Pero lo que ella, efectivamente, nos enseña es que el sistema nervioso evoluciona según unas pautas extraordinariamente precisas, que son las que posibilitan las conductas que ellos estudian. Es cierto que el sistema nervioso se deja influir por los procesos de estimulación, pero siempre dentro de su plan evolutivo determinado por la información genética. Queremos concluir diciendo que estos psicólogos del aprendizaje proponen formas explicativas de la evolución que la explican muy poco. La aportación de Bandura y Walters (1963), con su aprendizaje vicario o por modelos, que ha venido a reemplazar a la imitación de los antiguos psicólogos infantiles, explica poco dentro de su generalidad y presupone factores mentales. Esto no ha impedido que casi durante dos décadas hayan visto no pocos psicólogos académicos en él el futuro de la psicología.

Piaget (1936) considera que la evolución psicológica es un proceso de *adaptación*, que tiene sus raíces en la biología y que culmina en las adaptaciones lógico-formales del adulto. Utiliza el concepto de adaptación, a su conveniencia, diversamente, para dar razón de cómo se comporta el niño en relación al medio. En una primera etapa, coincidiendo con los conductistas, considera que toda la psicología son las adaptaciones sensomotrices, más tarde, ya mentales, se hacen simbólicas, para, por último, transformarse en lógico-concretas y lógico-formales. El pensamiento de Piaget es de sobra conocido como para insistir en él, lo que nos interesa ahora es ver cómo puede evolucionar lo sensomotriz a lo simbólico o representativo, que ya es una actividad mental. Él no nos lo explica, sino que dice que, de hecho, acontece como un proceso de «interiorización» de las adaptaciones sensomotrices, lo cual parece estar previsto en el panorama madurativo. Mucho menos claro resulta el paso a las operaciones, que es el centro de gravedad de toda su teoría. También deberíamos concluir que ello está previsto en el panorama madurativo. Como he puesto de manifiesto en otro lugar (1986), la actitud que Piaget adopta es finalista. Toma, en un sentido amplio, el concepto de adaptación de la biología, y trata de rellenar las etapas intermedias entre las primeras adaptaciones biológicas y esas otras que él considera lógico-formales; por eso su psicología se llama también psicología genética, puesto que, en último término, nos explica la génesis de la psicología adulta o psicología general.

La relación de lo psíquico con lo somático la explica Piaget (1947) como el resultado de un proceso de interiorización, sin acudir a las funciones neurológicas como hacen los neurólogos. Aunque su explicación resulta lógica y, en parte, concordante con los hechos, no es, desde luego, la respuesta adecuada para el problema de las relaciones de lo psíquico con lo somático, puesto que más allá de la interiorización preconizada, lo que restará son los procesos representativos simbólicos ya desligados de ella y, si acaso, dependiendo de la percepción subje-

tiva. El divorcio con el cuerpo es ya total con la aparición de las operaciones, que es lo primero un razonar sobre la reversibilidad y después con signos separados de lo real. Aquí no estamos criticando la teoría de Piaget, sino cómo nos presenta el paralelismo psicofísico en esa forma de saltos inexplicables. Nada de ello debe sorprendernos, si tenemos en cuenta su actitud finalista y su presupuesto del cual toman su sentido las adaptaciones. Conocer es conocer ese mundo y para ello es preciso que tengamos una inteligencia que sea capaz de ello. Se ha repetido que las etapas del desarrollo cognitivo de Piaget coinciden con determinadas características neurobiológicas, que explicarían los cambios, pero ello no incide en lo fundamental que estamos tratando. Es cierto que Piaget da poca relevancia a los procesos de aprendizaje, por lo que los psicólogos americanos no se interesaron en él hasta la aparición de la psicología cognitiva. El estudio que Piaget (1932) hace de los afectos se pierde en sus estructuras cognitivas y no aluden al cuerpo.

Los *psicoanalistas* se han ocupado, a su manera, de la evolución psicológica. La psique infantil se conoce a través de los relatos adultos de la infancia, por lo que su paralelismo psicofísico se reduce a enlazarla a las pulsiones biológicas. Ellos no asisten al nacimiento de la psique dentro de un cuerpo, sino que la ponen en él en cualquier edad. Las interpretaciones de Klein (1921–1945) sobre la fase oral casi no aluden a lo somático, sino que parten del supuesto de la existencia de un psiquismo muy primitivo. No digamos esas especulaciones más extremas de Raskovski (1960) sobre el psiquismo fetal que, con toda razón, repugnan a los psicólogos académicos. Pero ya sabemos que las interpretaciones se hacen de alguien que tiene un cuerpo, pero del que no se quiere saber mucho.

El concepto de *psicomotricidad*, que se impone en psicología evolutiva, alude a la estrecha relación que existe entre la motricidad y lo psicológico en las primeras etapas del desarrollo psicológico. Quiere decir que los movimientos o conductas infantiles pueden ser considerados desde el punto de vista de sus adaptaciones intelectuales y desde el de sus reacciones o intenciones emocionales. Por lo que se refiere a su dimensión intelectual, ya hemos visto que se enlazan con los procesos representativos simbólicos hacia la mitad del segundo año de vida. La dimensión emocional de los movimientos y expresiones infantiles sólo permiten hablar de placer y displacer en el recién nacido, siendo imposible diferenciar las emociones que van surgiendo por sus manifestaciones gestuales o motrices. Es el observador el que, teniendo en cuenta la situación en la que el niño se encuentra, deduce los posibles afectos que experimenta. El concepto de psicomotricidad alude a un paralelismo psicofísico, pero resulta enigmática la forma en que tiene lugar. Nuestra actitud ante estas manifestaciones psicomotrices no está muy lejana de la que adoptamos ante los animales más evolucionados, en los que comprendemos, a través de sus movimientos, qué fines se proponen en relación al contexto en el que se ven inmersos y los medios que utilizan para alcanzarlos.

Sus fines los entendemos como afectividad o motivación, y los medios como sistema de adaptación al mundo que les rodea, que, por definición, adquieren el rango de inteligencia; pero la realidad es que del paralelismo psicofísico supuesto sabemos bien poco.

Una *investigación neuropsicológica* evolutiva nos enseñaría cómo va modificándose la conducta del niño en relación con los procesos de maduración y organización del sistema nervioso. Está claro que este paralelismo resulta evidente en el período fetal y durante el primer año de vida, en que las pautas evolutivas responden con exactitud a los procesos de maduración neurobiológica. Hacia los dos años de vida el niño cuenta ya con todas las neuronas de su sistema nervioso, aunque puedan reproducirse algunas más. Lo que ocurrirá, en general, es que si una neurona muere ya no podrá ser reemplazada, por lo que siempre tendrá cada vez menos. A partir de los sesenta años de vida esto acontece de una forma llamativa. Es sorprendente cómo se desarrolla el sistema nervioso y cómo las prolongaciones neuronales discurren en él y en el resto del organismo para llevar a cabo las conexiones que, con toda exactitud, prevé el panorama madurativo. También es cierto que los estímulos ambientales ejercen una acción importante en este proceso, facilitándolo y dando lugar a un sinnúmero de conexiones sinápticas, que van dejando en el cerebro las huellas de la experiencia de la vida. Rof (1961) decía que el sistema nervioso tiene hambre de estímulos en estas primeras etapas, llevando a cabo como una programación que seguirá poniendo en práctica el resto de la vida; es lo que él llamaba *urdimbre primigenia*. Si bien todo lo que decimos es cierto, y no queremos extendernos más en ello, el supuesto paralelismo queda oculto. Durante el período sensoriomotor todo parece más claro, puesto que la conducta del niño está en relación con la evolución neurológica, pero este sistema nervioso no funciona, desde luego, como una tábula rasa en la que se inscriben experiencias; él ya sabe el mundo que le tocará vivir al niño. Por eso el niño sonreirá para establecer relaciones sociales sin que nadie se lo enseñe o tendrá pronto un concepto claro de la profundidad y la distancia, para asegurar su integridad física. Lo mismo que el cerebro de los animales está preparado para adaptarse a su medio biológico y social, el del niño también lo estará, teniendo en cuenta que en él el proceso de socialización se anuncia extraordinario.

El cerebro infantil está preparado para *hablar*. Eso es lo que explica que aprenda la complicadísima combinatoria de una lengua en un período de tiempo relativamente corto. También muchas características de la lengua están montadas sobre lo que el cerebro y los sentidos son capaces de elaborar. El hecho de que cada niño pueda, indistintamente, aprender cualquier lengua nos pone en la necesidad de considerar, junto con la celeridad de su aprendizaje, que los fundamentos biológicos del lenguaje resultan decisivos. Pero todo ello sigue sin aclararnos cómo tiene lugar el paralelismo psicofísico. La aparición, hacia el segundo año de vida, de las funciones simbólicas, de las que el lenguaje forma

parte, supone un cambio decisivo en la psique infantil. En este momento ya es posible hablar de una interioridad psíquica que comunica sus experiencias a otros. Existen multitud de teorías para dar razón del desarrollo del lenguaje, que están en la mente de todos los relacionados con el tema y no vamos a repetir. Pero lo cierto es, y todos también lo admiten, que el lenguaje comunica más de lo que el niño es capaz de comunicar. El lenguaje es conceptual y el niño hasta la llegada de la pubertad no tiene un pensamiento conceptual. Pero los conceptos están en el diccionario o, mejor, en el uso que se hace de las palabras. El niño tiene por delante muchos años para asumir el sentido que los otros le dan a las palabras y configurar su vida en relación a ellas. La función programadora del lenguaje en la mente del niño nadie la discute, y viene a coincidir con lo que, en otras coordenadas, definimos en la primera parte de este libro como interperso-nalidad y prejuicio.

Desde la adaptación del lenguaje, propio de la especie humana, toda la psicología del niño y más tarde del adulto se organizará a su alrededor. Los psicólogos académicos han recurrido a todos los subterfugios para hacer del lenguaje una forma más de conducta, que debe ser estudiada por los mismos medios que el resto de las conductas; es esta pretensión la que los aleja de la psicología, porque el lenguaje, se quiera o no, es una forma de comunicación y adquiere su sentido en función de lo comunicado, que es, precisamente, lo que los psicólogos ignoran. Es cierto que la consideración del lenguaje como conducta lo sigue manteniendo en el supuesto paralelismo psicofísico, pero también es cierto que ello supone la destrucción de lo que más identifica al lenguaje, que es el proceso de comunicación. Si olvidamos, como veremos, que el lenguaje comunica, ya no entenderemos nunca nada; pero si nos fijamos en este hecho esencial, entonces habremos roto para siempre con el supuesto o paralelismo.

Los *cambios o deterioros orgánicos* no suponen cambios psicológicos correspondientes puntuales, como requería el paralelismo psicofísico, porque en el sistema nervioso del sujeto acumula la experiencia programadora de su vida. A ello debemos unir la totalidad jerarquizada que supone el sistema nervioso mismo. La *pubertad* es el resultado de un cambio en la constelación neurohormonal previsto en el panorama madurativo. Estos cambios biológicos inciden en un psiquismo preexistente, que es el que elabora estos cambios, de forma que unos adolescentes hacen fácilmente su transición a la edad adulta y otros, que no contaban con el bagaje adecuado, se sumen en la neurosis y la psicosis. La pubertad pone a prueba la psique infantil, en el sentido de ver si está preparada o no para la vida adulta. Aunque los cambios puberales son en extremo precisos, su consideración biológica nos va a enseñar poco de lo que le acontece a la psique del adolescente. El supuesto paralelismo se oculta. La crisis de la adolescencia ha venido siendo considerada, con toda razón, como el modelo de crisis psicológica desencadenada por cambios biológicos; pero ello no es suficiente para poner

ambos extremos en relación. Algo parecido podríamos decir respecto al *climaterio* femenino, en el que se produce una involución de los cambios puberales. No existe una crisis psicológica típica del climaterio, sino que cada mujer la vive —el hombre también— en relación a su vida anterior.

Consecuentes con su idea del paralelismo psicofísico, los psicólogos empíricos pensaron que durante la edad adulta tendría lugar un deterioro progresivo de las funciones intelectuales en correspondencia con la *involución cerebral*. Los conocidos trabajos de Wechsler (1944) objetivaban estos deterioros en las puntuaciones de sus pruebas. Hoy día sabemos que sus conclusiones eran la consecuencia de errores metodológicos de su investigación, y que las puntuaciones de las pruebas de inteligencia se mantienen durante la vida adulta y en la vejez. Esto último ha llamado más la atención, porque todo lo que le acontecía a los viejos venía siendo explicado, prácticamente de siempre, como el resultado del proceso de involución biológica subyacente. Es cierto que algunos viejos, no representativos de la totalidad, pueden sufrir procesos demenciales, pero la mayoría conservan sus funciones intelectuales, a pesar de su involución neuronal, y sólo en edades muy avanzadas pueden presentar deterioros no sistemáticos. Éste es otro tema en que el supuesto paralelismo resulta poco acorde con los hechos. También los cambios emocionales de los viejos se explicaban de forma análoga; parecía como si su corteza cerebral no fuera ya capaz de controlar sus reacciones emocionales. Los psicólogos están hoy día de acuerdo en que la mayoría de estas reacciones son la consecuencia de su desfavorable situación socioeconómica.

El tema del desarrollo de la inteligencia resulta esencial en la conceptualización de la psicología evolutiva. Piaget (1947) lo planteó, como hemos visto, tendiendo un puente entre las adaptaciones biológicas y las estructuras lógico-formales del adulto, en su peculiar psicología genética. Los psicólogos empíricos y académicos se ven inermes ante este problema, porque, finalmente, no han tenido más remedio que concluir que inteligencia es aquello que dicen medir las pruebas de inteligencia, lo que es redundante. Un análisis evolutivo de las puntuaciones en las pruebas de inteligencia, que deben cambiar de edad a edad, no nos informa nada de su posible evolución. Para Piaget (1946) el niño se mantiene en su actitud egocéntrica cuando considera el mundo desde su peculiar punto de vista subjetivo. Se erradicaría la subjetividad cuando adquiere una visión allocéntrica, de forma que percibe las cosas como las pudiera percibir cualquier otro. Para él esto supone razonar con signos separados de lo real, entendiendo en su sentido de ajeno y permanente. Pero ocurre, como yo he estudiado en otro lugar (1986), que sólo el lenguaje es ese sistema de comunicación que asegura la interpersonalidad y objetividad. Cuando el niño ha conseguido comunicarse con ese sistema de signos y conceptos correspondientes, está en la objetividad. Este desarrollo de la inteligencia no nos asegura la realidad de lo objetivo, sino

la erradicación de la subjetividad que es sustituida por la actitud aloccéntrica. Se consuma el desarrollo intelectual cuando se llega a lo interpersonal, lo cual no quiere decir que se hayan superado los prejuicios.

El paralelismo psicofísico se rompe no tanto con la aparición de la conciencia como con el de las *funciones simbólicas*. En ese momento sabemos de lo psíquico por sus expresiones simbólicas y no por el cuerpo, de ahí que si tuviéramos que imaginarnos la evolución de la personalidad desde el nacimiento a la edad adulta, como he estudiado en otro lugar (1987), tendríamos que verla primero como esquema corporal integrado por el sistema nervioso, sobre el que se hace una elaboración subjetiva, para, finalmente, asumirse en autoconcepto. Estas sucesivas etapas recuerdan, salvando las distancias, los diversos niveles de integración del sistema nervioso que funcionan de una forma jerarquizada. La conclusión que sacamos es que el paralelismo psicofísico, siempre supuesto, es algo que funciona en los niveles inferiores de integración, pero que se va perdiendo a medida que vamos escalando en los superiores. Si nos quedamos en esos inferiores, a efectos de investigación, el paralelismo sigue vigente. Eso es lo que encuentran los psicólogos empíricos, cuando estudian la percepción o las emociones, pero a medida que tratan de comprometer niveles superiores, empieza a perder vigencia el cuerpo para adquirirla lo individual y lo social. Pero ni siquiera, como hemos visto, esos niveles inferiores se prestan a desvelar su paralelismo, porque allí están siempre presentes las influencias de los superiores. Sólo los niños pequeños pueden mostrar esto sin el control superior.

Capítulo VIII.

LA PSICOLOGÍA ACADÉMICA

MODELOS, CONSTRUCTOS Y PSICÓLOGOS ACADÉMICOS

Lo propio de la *psicología académica* es tratar con modelos y constructos. Todas las ciencias se ven obligadas a acudir a ellos para organizar sus datos, pero en la psicología empírica los modelos y los constructos vienen a ser el objeto de reflexión último, sin que los datos a que se refieren se muestren claramente. Esto es llevado hasta sus últimos extremos por los psicólogos académicos, que, perdidos entre sus modelos y constructos, están convencidos de llevar a cabo una disciplina absolutamente científica, cuando en la mayoría de los casos se limitan a utilizar la combinatoria que proporcionan los modelos propuestos para arriesgar las hipótesis que mejor les cuadren en ese momento. Ya vimos cómo los psicoanalistas, por ejemplo, podían sacar partido inagotable de su división tripartita de la personalidad en ello, yo y super-yo, teniendo en cuenta su génesis y su dimensión consciente e inconsciente. Este modelo de la personalidad se muestra eficiente a la hora de que unos psicoanalistas dialoguen con otros psicoanalistas o incluso para favorecer que cualquier persona, en una especie de visión caleidoscópica, pueda interpretar su propia psicología y la de los demás. Si sobre este modelo montamos todas las observaciones y especulaciones freudianas, podemos estar seguros del buen servicio que reporta a la interpretación. El prestigio del modelo, a pesar de su inexactitud, está en su propia congruencia y en su fecundidad, lo que explica su permanencia. Nada de esto suele ocurrir en los modelos que utilizan los psicólogos académicos, que la mayoría de las veces sorprenden por la ingenuidad o ignorancia que manifiestan de los hechos que acontecen en el mundo en que nos desenvolvemos.

Allá por los años sesenta una corriente de desmitificación pasó por las ciencias, que transformó en modelos, lo que hasta el momento había sido considerado verdad o creencia. El paso del vendaval se dejó sentir más en aquellas disciplinas, como la psicología, que tenían un pasado humanista y encontraban dificultades para ubicarse en el concierto de las ciencias de la naturaleza. Cuando las creencias se hundieron, es preciso seguir con formulaciones transitorias que sean capaces de permitir seguir trabajando. Lo que ocurre en la psicología es que las antiguas doctrinas o escuelas doctrinales psicológicas adquieren el nuevo estatus de *modelos*. El psicoanálisis es ahora considerado por los psicólogos académicos como modelo psicoanalítico y el conductismo como modelo conductista o S-R, por sólo referirnos a las dos corrientes más significativas de momento. Todas las demás escuelas siguieron la misma fortuna. Para los psicólogos académicos

esta metamorfosis, que tiene más de disfraz, parecía ser una manifestación de su espíritu científico, puesto que ellos parecían estar dispuestos a utilizar cualquier modelo, siempre que se manifestase efectivo a la hora de diseñar sus investigaciones. Ya vimos cómo nuestros psicólogos académicos agotaban sus energías en la exposición de los diversos modelos, juzgando sus pros y sus contras, para, finalmente, tender a proponer un modelo integrador que aunase en él todas las excelencias de los demás y evitase sus defectos. En esta actitud sincrética, como es de esperar, fueron poco exitosos, porque generalmente, trataban de aunar disciplinas que conocían poco. Ya hemos visto la tendencia a mirar desde lejos de los psicólogos académicos.

Pero el cambio de doctrinas a modelos modificó poco los prejuicios de los psicólogos académicos, porque mostraron hacia los nuevos modelos las mismas fobias y filias que antes habían mostrado hacia las escuelas doctrinales. En realidad ellos estaban interesados en el gran modelo o *paradigma* que permitiese hacer avanzar a la psicología, que si antes pareció serlo el conductismo ahora viene a ser el cognitivismo. La teoría de Kuhn (1970) sobre las revoluciones científicas parecía venirles como anillo al dedo para tratarse de igual a igual con el resto de las ciencias. Por este camino entran nuestros psicólogos académicos en la epistemología y en la teoría de la ciencia. Lo que, según ellos, da una dimensión trascendental a sus investigaciones científicas. Esta última redundancia cuadra perfectamente con sus pretensiones. Con el nombre de antiguos y nuevos paradigmas se entregaron, de hecho, a sus creencias y prejuicios; uno de los cuales era, precisamente, el de considerarse hombres de ciencia como los que se dedican al estudio de la naturaleza. En realidad, todas sus especulaciones epistemológicas están encaminadas a mantener la creencia de que si tenemos un sistema de comunicación en una disciplina como es la psicología, es porque, evidentemente, estamos hablando de algo. Yo creo que, más bien, estamos comunicándonos sobre la nada. Para convencerse de que esto es posible no hace falta más que mirar a nuestra historia y ver lo que nos muestran las filosofías y religiones. Pero tampoco es necesario volver la vista atrás, ya sabemos que la esencia del prejuicio está en que es algo que se dice y que cada uno de nosotros comparte. El prejuicio es una habladería que sólo se hace juiciosa en el momento en que concuerda con los hechos que podemos observar. Pero ocurre que los psicólogos académicos sólo hablan de la habladería, puesto que poco o nada pueden mostrarnos.

Nuestros psicólogos académicos viven en una habladería que tiene nombre y apellidos. Lo mismo que los creyentes nos muestran las palabras de sus dioses, nuestros psicólogos académicos nos muestran a los psicólogos americanos. Estoy de acuerdo con Leahey (1942) cuando afirma que la psicología de las últimas décadas, para bien o para mal, es americana. Yo, desde luego, aclararía que esto es sólo cierto para la psicología académica. Detrás de los grandes paradigmas de nuestros psicólogos están los prejuicios de los psicólogos ameri-

canos. Es una de las formas del colonialismo. Pero el vendaval de los modelos no se limitó a transformar las antiguas creencias en grandiosos paradigmas americanos; el concepto mismo de modelo bajó de categoría, y se aplicó también a la forma de presentar los datos de cualquier investigación. Ya hemos visto cómo esto sucedía en neuropsicología de una forma esperpéntica. Pero ello no es la excepción, sino una manifestación más de lo que acontece en toda la psicología académica. Si queremos saber si estamos ante un libro de psicología académica, no es necesario siquiera que lo leamos, es suficiente con que lo hojeemos. Si contiene numerosos esquemas con flechas que unen círculos y palabras, junto con alguna fórmula matemática, podemos estar seguros de su origen académico y de sus pretensiones científicas. Es lo que hacen los profanos para estar seguros de que su contenido les interesa poco. También lo hacemos los no profanos, cuando, alejados de la academia, estamos interesados en algún tema psicológico.

Los textos de *psicología cognitiva* son un buen ejemplo de lo que estamos diciendo. Si tratan sobre la memoria, con muy poco esfuerzo podemos encontrar cientos de modelos; a unos se los cita sólo, mientras que otros aparecen en maravillosos diagramas. Lo mismo encontramos en los tratados sobre percepción, representación, pensamiento proposicional, lectura, lenguaje, etc. Nuestros estudiantes están tan familiarizados con estos modelos que los toman como lo más normal del mundo. Pero lo que están poniendo de manifiesto estos cientos de miles de modelos es la dificultad que el psicólogo académico encuentra en representarse los datos que maneja. Nuestro psicólogo académico, por tradición, experimenta una cierta o gran repugnancia a tratar con procesos mentales introspectivos. Él quiere hacer ciencia de la conducta. Es obvio que si quiere representarse todo aquello que sólo tiene una entidad representativa o introspectiva, encuentre dificultades en operacionalizarlo; algo absolutamente imprescindible para asegurarse su científicismo. Lo que, en realidad, pretende es objetivar los hechos de conciencia aunque no se dé cuenta. Que la forma en la que esto se traduce en sus modelos es siempre provisoria, lo ponen de manifiesto los miles de modelos que podemos encontrar para explicar, aparentemente, los mismos hechos. Esto nos muestra que cada investigador, en función de sus conocimientos y de su inteligencia, propone sus modelos para dar cuenta de lo observado en cada investigación, por lo que él, como los otros, no tendrá inconveniente en modificarlos de una investigación a otra. Son los conocimientos y la inteligencia del investigador los que harán al modelo más o menos respetable. Ya hemos visto cómo el psicólogo académico mira desde lejos a otras disciplinas como la física, la biología, la neurología, la lingüística o la sociología para elaborar sus modelos. Este mirar desde lejos, no exento de sentimientos de inferioridad, hace que en sus modelos los elementos suelen estar mostrencamente representados. Si a ello unimos su falta de sentido común, el resultado no puede ser otro que un bodrio. Ellos mismos se dan cuenta de la situación y van de modelo en modelo con la pretensión de representar lo irrepresentable. Yo diría que los psicólogos

académicos carecen de sentido común, sin que por ello tengan una falta de inteligencia. Son inteligentes pero carecen de sentido común. El operar con modelos provisionarios es, qué duda cabe, un ejercicio mental como el que lleva a cabo un jugador de ajedrez, o llevábamos a cabo nosotros cuando traducíamos latín en el colegio, cuya mejor virtud era la formación mental que propiciaba. Los psicólogos académicos son peritos en el arte de representar lo irrepresentable, lo que los hace hábiles para resolver ciertos problemas concretos, por lo que no debe extrañarnos que encuentren acomodo en empresas realizando trabajos poco o nada relacionados con la psicología. Algo análogo, salvando las distancias, les sucede a los matemáticos.

Pero ocurre que si el psicólogo académico adquiere una disciplina mental en las facultades de psicología, no por ello está haciendo progresos en sus conocimientos psicológicos. Esto es lo que quiero decir cuando los considero carentes de sentido común, puesto que se supone que están allí para aprender psicología y no para adquirir unas habilidades mentales ajenas a ella. Es muy frecuente oír en boca de los psicólogos académicos, de antes y de ahora, que no saben si el resultado de su trabajo tiene algún sentido o no, si vale para algo o no, pero de lo que sí están seguros es de que se han divertido mucho a la hora de realizarlo. Este tipo de observaciones no hay que tomarlas como genialidades de los psicólogos académicos, sino como la verdadera manifestación de que lo que hacen es un juego y nada más que un juego, que ellos justifican por la diversión que les proporciona. Es cierto que la mayoría de los psicólogos académicos están convencidos de que están embarcados en grandes empresas; ellos son los que, precisamente, más han perdido el sentido común. A mí me producen lástima. Pero los que no perdieron tanto el sentido común sería mucho mejor que jugaran en su casa, como hacemos los demás. Yo no me imagino a Darwin, Marx o Freud considerando sus trabajos sólo desde el punto de vista de la diversión que les ha procurado a sus vidas. Aunque se divirtieran con ellos, estaban seguros de emprender algo importante para la humanidad.

Pero los modelos no se limitan a dominar las investigaciones de los psicólogos académicos; a la hora de aplicar sus conocimientos a resolver problemas concretos, surgen estos mismos modelos en la clínica o la pedagogía. Cada uno tiene sus propios modelos o esquemas de acción previstos, que aplican con la misma falta de sentido común. En realidad ni los modelos de los psicólogos académicos, ni estos que utilizan para resolver problemas prácticos son tales modelos, si por ello entendemos alguna forma de representarse una situación con cierta solidez para manejar hechos determinados. Son, simplemente, esquemas de actuación que no se diferencian en nada de los que nos hacemos cuando proyectamos algo en nuestra vida cotidiana. La gran diferencia es que nosotros no creemos estar haciendo ciencia de la mañana a la noche y los psicólogos académicos sí lo creen.

A los modelos debemos añadir los *constructos*. Ellos vendrían a ocupar el lugar de los hechos y los conceptos. Los hechos sobre los que se montan las ciencias, que son objeto de observación, son asumidos en conceptos. Por eso sabemos que alguien que observa algo está haciendo uso de su percepción y alguien que recuerda algo de su memoria. Esta ósmosis de hechos y conceptos no siempre es tan clara, pero ocurre que para los psicólogos académicos se transforma en un verdadero caos. Ellos observan los hechos pero se dan cuenta de que carecen de conceptos. Los conceptos de percepción, representación, memoria, pensamiento, emoción, etcétera son conceptos de una amplia tradición y que están configurados en armonía con una cierta concepción de la mundaneidad. Cuando vienen los psicólogos académicos, con sus ínfulas científicas, a hacer uso de ellos, se dan cuenta de que les resultan poco útiles para sus fines. Lo más lógico es, como pretendieron los conductistas, que los abandonasen para proponer nuevas formas de organizar la experiencia psicológica, pero nuestros actuales paradigmáticos cognitivistas los siguen utilizando. Sin embargo, ahora los conceptos aparecen metamorfoseados en constructos. Todos repiten monótonamente que la atención, la emoción, la memoria y todos los consabidos conceptos de los psicólogos tradicionales no son otra cosa que constructos. Es decir, no tiene una realidad cierta, sino que responden a una construcción mental que el psicólogo, en este caso académico, se hace para poder hablar de las cosas. Si profundizamos en cómo construyen sus constructos, podemos comprobar que no se trata de algo diferente de los modelos. En el constructo de atención, que antes era un concepto, se dan cita, como siempre, dimensiones biopsicosociales. En cualquier otro concepto psicológico, transformado ahora en constructo, están todos de acuerdo que se dan cita dimensiones análogas. Quiere decir que cualquier constructo que los psicólogos académicos utilizan para hacer progresar su supuesta ciencia, supone la síntesis del sinsentido. En realidad los constructos no son otra cosa que abominables *modelos integradores*, que mantienen su identidad gracias a los conceptos de psicología tradicional mentalista. De esta manera, entre modelos y constructos, desarrollan los psicólogos académicos su disciplina.

En este ir y venir de los modelos a los constructos se pasan los psicólogos académicos la vida, en una especie de juego, que sería divertido si no consistiera en propagar prejuicios en nombre de la ciencia. Porque ellos están convencidos de estar entregados a una actividad científica relevante para el destino de la humanidad. Por eso a mí me gusta referirme a ellos como autodenominados psicólogos científicos, porque a nadie que se dedique a la ciencia positiva se le pasa por la cabeza que ellos estén desplegando una actividad análoga. Sin embargo, los psicólogos parecen estar plenamente convencidos de ello, si atendemos a la forma repetitiva en la que afirman el rango científico de su actividad, en comparación con todas esas otras psicologías a científicas que están en circulación. Entre ellas incluyen, desde luego, todas esas psicologías de la vida mucho más exitosas

en la sociedad que la suya. Ya hemos visto que las psicologías de la vida pertenecen también a la historia de la psicología empírica, pero que, por influencia de los psicólogos americanos, han sido expulsadas de la academia. La única razón que esgrimen es que no son científicas. En esto tienen razón y, precisamente, en ello reside su virtud. La interpretación es un prejuicio, pero no cabe duda de que aquello sobre lo que ellos la ejercen es sobre la vida. Podríamos decir que los psicólogos de la vida se equivocan en sus interpretaciones, pero que estamos seguros de que se dedican al estudio de la psicología. Los académicos, con sus pretensiones científicas, no estudian la psicología; pero tampoco son científicos. Lo que practican se parece bien poco al resto de las ciencias aceptadas, porque este ir y venir de los constructos a los modelos, es sólo una combinatoria que se agota en sí misma sin referencia a nada real. A cualquiera le sorprendería que una ciencia no haga aportaciones lo suficientemente afectivas como para modificar en algún aspecto la vida humana. Los académicos no parecen sorprenderse por ello. Las pruebas de inteligencia son, seguramente, la aportación más importante de la psicología empírica; pero esto ocurrió en un momento que las pretensiones científicas de la psicología no habían sido llevadas al extremo del nominalismo actual. Se trata sólo de un nominalismo vacío, porque los psicólogos académicos se limitan a poner nombres a lo que desconocen y a intercambiar «ideas» con su lenguaje vacío de contenido. Si no fuera triste, resulta divertido ver cómo intercambiaban entre ellos estas ideas y combaten por defenderlas. En la mayoría de los casos están hablando de nada. Pero están seguros de contar con el beneplácito de la ciencia. Por eso son bien ciertas, aplicadas a ellos mismos, las palabras que Leahey (1992) dirige a Maslow y Rogers, que, según él, tratan de ser humanistas, pero son en realidad profundamente conservadores, y se declaran científicos, pero ignoran el determinismo y el compromiso con la ley natural. Concluyendo: «En consecuencia, la psicología humanista es una especie de fraude que explota la reputación de la ciencia para propagar ideas del todo divergentes con la ciencia moderna». Si no fuera porque se refiere, evidentemente, a los llamados psicólogos humanistas, yo creería que él es el que mejor ha captado el sinsentido de la psicología académica. Si en la frase, textualmente citada, cambiamos humanista por académica, su contenido coincide con toda exactitud con lo que yo pienso. Pero los psicólogos académicos, entre los que él se encuentra, son del todo ciegos para enjuiciar lo que hacen. Son muy hábiles en detectar la paja en el ojo ajeno e ignorar la viga que tienen en el suyo. Un psicoanalista diría que se trata de una proyección que tiene la misión de alejar de sí lo inaceptable y ponerlo en otros.

El tema que subyace a todas estas observaciones no es otro que el dar razón de la persistencia de los psicólogos académicos en sus prejuicios, cuando ya es difícil seguir manteniéndolos. Los prejuicios, como hemos dicho, tienen mucho de malentendido. No se está en el error por maldad o falta de inteligencia, lo que también puede ocurrir, sino porque asumimos lo dicho por otro como siendo

evidente a pesar de que no tengamos ninguna evidencia o experiencia juiciosa de ello. Los prejuicios que ellos asumen, de los que ya hemos hablado, no son otros que la distinción cuerpo psique. Como si de dos entidades se tratase, y la sacralización del método científico tal y como lo utilizan la física y la biología. Son a ellas a las que miran; siempre desde lejos. Más allá de sus autoafirmaciones de amor a la ciencia, lo que se encuentran es que con la aplicación de este mismo método o, lo que es lo mismo, actuando como físicos y biólogos no averiguan nada. Pero no se desaniman porque el prejuicio es ciego. Piensan que su ciencia es joven, lo que no es cierto, y que están en el camino de poner sus fundamentos. Si sus investigaciones se empecinan en no demostrar nada no se desaniman, porque están convencidos de que ello se debe tanto a la dificultad y excelsitud de los temas que investigan, como a los errores de diseño que se han colado en su investigación. Lo primero no creen poder modificarlo, pero los errores metodológicos piensan que pueden ser subsanados en el futuro. Pero ese futuro nunca llega. Esto lejos de desanimarlos los hace reafirmarse en sus buenos propósitos, esperando, como los creyentes, que algún día se les abrirán las puertas del paraíso en compensación de sus esfuerzos. Sus esfuerzos no son otros que ese atareado ir y venir de los modelos a los constructos siempre con la ciencia por bandera.

La psicología académica está metida en un círculo vicioso que no le permite ver nada y lo único que asegura, según creen ellos, es la dimensión científica de su actividad. Pero en su ceguera son ellos los únicos que se consideran hombres de ciencia. A los que tratamos con ellos ya no nos sorprenden estas continuas protestas de fidelidad a la ciencia, que de continuo encontramos en las publicaciones de los psicólogos académicos. En un trabajo físico, médico o biológico estarían fuera de lugar, porque son su indiscutible presupuesto, que no se traiciona nunca a lo largo de la investigación. Pero el psicólogo académico tiene que insistir en aquello que, precisamente, resulta menos evidente. Si, como creo, no llegan a convencer a nadie, la verdadera finalidad no es otra que la de convencerse a sí mismos. Han llevado el mandamiento socrático de conocerse a sí mismos a sus antípodas, por eso resulta bien cierto que poco podemos esperar de ellos en tanto que psicólogos. Yo suelo repetirles a mis alumnos que están siguiendo el camino más adecuado en la facultad de psicología para estar incapacitados para enfrentar cualquier tema psicológico.

Los psicólogos académicos son, desde luego, mecanicistas. Este mecanicismo es compatible con el paralelismo psicofísico, que hemos estudiado en el capítulo anterior, pero lo propio de la academia es tratar lo psicológico con una cierta independencia de lo somático, que si para muchos conductistas fue la caja negra, para los actuales cognitivistas no parece colaborar mucho en resolver los problemas psicológicos fundamentales. Pero eso psíquico sin el cuerpo o con el cuerpo en lejanía tiene que presentarse como un mecanismo. Un mecanismo formado,

272

como la máquina, por elementos que colaboran en una estructura u organización. No otra cosa cabe esperar de aquello de lo que la ciencia se ocupa.

LA MEMORIA Y EL APRENDIZAJE

La memoria era esa potencia del alma capaz de ir registrando los acontecimientos de nuestra vida. Ella era la que, en último término, hacía posible que nuestra experiencia se inscribiese en un antes y un después. Siempre pareció ser de un rango inferior a la razón, entendimiento o inteligencia, de forma que los seres humanos presumían poco de su memoria. Es más, la mayoría hacía alarde de su falta de memoria, poniendo toda su identidad en la razón o inteligencia para regir el destino de su vida. Ello es la consecuencia lógica de la ancestral definición del hombre como animal racional. El mismo Descartes (1637) se hace eco de esta gran contradicción. Ni que decir tiene que ya el mismo concepto de memoria se nos presente como *prejuicio*, consecuente con ubicar al ser humano de un mundo real, que conoce con su inteligencia, y del que colecciona en su interior las experiencias que va haciendo en él.

Las relaciones de la memoria con el *cuerpo* siempre fueron confusas. Cuando nace la psicología empírica, los psicólogos no albergan la menor duda de que las experiencias que hacemos se inscriben en el cuerpo; en el cerebro para ser más exactos. El estudio de los lesionados cerebrales, como hemos visto, deja esto bien a las claras; pero también nos enseña que bajo el término y concepto de memoria se ocultan realidades diversas, lo que puede incluso inducirnos a pensar que el concepto de memoria resulta poco útil para la investigación. Pero ahora no queremos referirnos a la memoria según la presenta la investigación neuropsicológica, sino más bien desde la perspectiva de ese mecanicismo, presuntamente científico, que tan grato es a los psicólogos académicos, que tienden a mirar desde lejos los procesos neurológicos y que se limitan a acudir a ellos en el momento que parecen apoyar sus creencias del momento.

El estudio experimental de la memoria se remonta a Ebbinghaus (1885), el cual pretende, como es obvio, delimitar sus unidades básicas de funcionamiento. Para ello no encuentra otro método mejor que estudiar el aprendizaje de sílabas sin sentido, bajo un riguroso control experimental. La realidad es que lo que nosotros guardamos en nuestra supuesta memoria se caracteriza más bien por tener un sentido en nuestra vida, pero está claro que si prejuzgamos que la mente es una máquina de guardar percepciones mecánicamente, lo mejor para delimitar su funcionamiento es ver cómo se comportan sus elementos simples. Lo más simple de todo parecería ser esas sílabas sin sentido, que mostrarían en toda su prístina realidad el funcionamiento de los procesos elementales. Con este planteamiento se averiguó poco sobre el funcionamiento de la memoria, y los mismos psicólogos empíricos criticaron después esta especie de asociacionismo

mecanicista. Pero quieran o no, Ebbinghaus fue el pionero por antonomasia de los estudios de la memoria y la referencia a él resulta inevitable. No nos enseñó mucho de la memoria pero sí de los múltiples tipos de memoria que podían distinguirse como resultado de sus investigaciones. Él fue el que abrió la caja de Pandora de la que saldrían más tarde esos cientos o miles de clases de memoria que han venido describiéndose.

Los modernos planteamientos más cognitivistas, de los que los estudios de la memoria forman parte importante, tienden a poner en relación las investigaciones de la memoria, en un sentido más amplio, con las características cognitivas del sujeto, en el sentido, por ejemplo, de tener en cuenta sus expectativas y sus creencias. Ese sentido o intencionalidad que Ebbinghaus se propuso erradicar en sus investigaciones reaparece ahora, pero reformulado según los presupuestos de la moderna psicología cognitiva. Sin embargo, existe algo que ellos no pueden evitar, ya que constituye el centro de gravedad de sus razonamientos; los modernos psicólogos de la memoria razonan, sin poder evadirse del asociacionismo tradicional, que aquellos rendimientos de la memoria que aparecen disociados en las investigaciones, es porque, en realidad, responden a diversos tipos de memoria. Estas *unidades básicas*, como así venimos llamándolas, deberían ser unidades funcionales, que para algunos, como hemos visto, se corresponderían, en un alucinante paralelismo psicofísico, con precisos procesos cerebrales igualmente unitarios. Estos presupuestos no son discutidos por los investigadores de la memoria, no tanto porque sean ciegos a ellos, sino porque son los que hacen posible una tarea que ellos conceptúan como científica. No tienen más remedio que tener estos presupuestos para poder investigar lo que investigan. Su error es que no pocos están convencidos de hacer ciencia.

Si en alguna parte de la investigación cognitiva los constructos y los modelos campean a sus anchas es en los estudios de la memoria. El texto de Ruiz Vargas (1991), que llama la atención por su pulcritud y rigurosidad, es un buen ejemplo de ello. A su autor no parece caberle duda de que está emprendiendo un trabajo rigurosamente científico; por lo menos si creemos sus continuas protestas en este sentido. Esto no es la excepción entre los psicólogos académicos, sino la regla. Pero no por mucho decir que algo es científico termina por serlo. Lo que encontramos en su exposición son cientos de tipos de memoria y otros tantos cientos de modelos para dar razón de su funcionamiento. Si nosotros pensamos que cada uno de esos cientos de tipos de memoria están construidos para dar razón de determinados hechos observados, y que tienen sólo vigencia en función de ellos para luego ser olvidados, estaríamos en una situación análoga a la de los primeros psicólogos empíricos, que no tenían el más mínimo recato en postular cientos de instintos humanos, con el fin de explicar las diversas conductas, para, a continuación, olvidarlos. Esta situación se hizo insostenible, lo mismo que es ahora ya insostenible aceptar todas estas innúmeras formas de memoria, que sólo cumplen la misión misericordiosa de servir de referencia a los resultados de una investigación la mayoría de las veces peregrinamente planteada.

274

Cada una de esas numerosísimas formas de memoria de las que nos hablan los cognitivistas, no son otra cosa que *constructos*. Ellos tienen que construirlos para dar alguna referencia funcional a lo que estudian, pero si tratamos de indagar en ellos, no encontramos otra cosa que esas pretendidas dimensiones biopsicosociales en forma de absurdos modelos integradores. Es cierto que los investigadores de la memoria están bastante incómodos con esta situación, y pretenden, en un loable reduccionismo, delimitar unos cuantos *tipos de memoria* fundamentales. En no pocas ocasiones esto se concreta en tres tipos: memoria sensorial, memoria a corto plazo y memoria a largo plazo. Existe un cierto acuerdo en aceptar estas tres formas de memoria, que se fundamentan en pretendidas evidencias cognitivas y neuropsicológicas. Pero lo que está lejos de demostrarse es su autonomía; a pesar de ello se actúa como si estuvieran dissociadas. A mí me sorprendería tanto que lo estuvieran, que estaría dispuesto a darle la vuelta a todos mis conceptos antropológicos básicos si esto fuera cierto. Sólo reflexionando sobre la memoria a corto plazo se impone la necesidad de postular un sinnúmero de subtipos. Cada investigación concreta parece reclamar para sí un tipo de memoria que la justifique. Estamos tan acostumbrados a esto que nos parece natural, pero lo que, evidentemente, estamos haciendo es configurar la psicología humana por las características del mundo que la rodea. En realidad esto es lo que vienen haciendo todos los psicólogos empíricos desde los comienzos de su disciplina. Enjuician lo que pasa dentro del hombre por lo que pasa fuera de él. Éste es el prejuicio general que se diversifica en el resto de los prejuicios. Cada parcela de realidad reclama su parte en la psicología. Si aprendemos los fonemas, es porque hay una memoria fonética. Si aprendemos la semántica, es porque hay una memoria semántica. Si aprendemos procedimientos motores, es porque hay una memoria procedimental. Si aprendemos formas visuales, es porque hay una memoria icónica. Si aprendemos sonidos, es porque hay una memoria ecoica. Si aprendemos a escribir, es porque hay una memoria de la escritura y así podríamos seguir indefinidamente dando razón de todos esos cientos de memoria de las que nos hablan esos psicólogos que dicen estudiarla de una forma científica y experimental.

Pero bien afortunada sería la investigación de la memoria si se limitase a describir y postular ese innumerable ejército de memorias. Resulta que para cada uno de ellos es preciso crear un *modelo* que de razón de sus manifestaciones. El modelo se concreta en un diagrama o dibujo que mediante flechas une palabras, círculos y frases. El destino de estos infinitos modelos es el mismo que el de los constructos; se utilizan mientras convienen y luego se los olvida. Hay modelos más o menos inteligentes y otros que sorprenden por la ignorancia de sus diseñadores. Los primeros tienen un encanto análogo a esas interpretaciones de los psicólogos de la vida, que en un primer momento resultan seductoras por la luz que arrojan sobre los hechos. Los segundos sorprenden más bien por su zafiedad. Pero el destino de ellos, buenos o malos, siempre es transitorio. Gene-

ralmente, es el último modelo el que cuenta con más prestigio. Yo pienso que no es tanto porque este último modelo sea mejor, como porque ha sido diseñado para dar razón de lo que los anteriores no eran capaces de dar. Cuando nuevas investigaciones muestren sus insuficiencias, lo que ocurrirá muy pronto, nuevos modelos vendrán a sustituirlo y a provocar la admiración de los psicólogos académicos.

Ni que decir tiene, y no lo he olvidado ni un momento, que la *metáfora del ordenador* viene a remodelar muchos de estos planteamientos. Luego hablaremos de ella. Para los psicólogos de la memoria el concebirla como procesamiento de la información parece colmar todas sus aspiraciones científicas. Gracias a esta nueva metáfora la psicología cognitiva ha experimentado ese extraordinario desarrollo. Podemos temernos lo peor. Lo cierto es que no todos los psicólogos académicos están convencidos de los grandes progresos realizados en los últimos cien años de investigación sobre la memoria. No pocos creen que no sabemos mucho más que antes. La realidad es que no parece haber ni un solo concepto que consideren necesario todos los investigadores. Los profanos, desde luego, no acuden a estos especialistas con la finalidad de mejorar su memoria o tener un cierto control sobre ella. Cuando vemos el anuncio de algún centro que ofrece esto entre sus servicios, podemos estar seguros de que no son los portavoces de esta psicología académica y que se limitan a proponer unos ejercicios que están avalados por el sentido común.

El *concepto de memoria* es tan antiguo como la humanidad y, en lo esencial, sigue permaneciendo idéntico. La razón de los filósofos devino la inteligencia de los psicólogos empíricos, liberada ya de su identificación con la verdad. La memoria de los psicólogos académicos sigue siendo la ancestral. Esto es así porque sigue siendo considerada esa capacidad de fijar, conservar y evocar los acontecimientos vividos. Si nos desenvolvemos en un mundo material, que mediante la percepción va dejando sus huellas en nosotros, es preciso que éstas sean fijadas, conservadas y evocadas. Estas tres memorias de fijación, de conservación y de evocación, con sus correspondientes amnesias eran, en terminología psicológica actual, los modelos y constructos tradicionales. No podía ser de otra manera según sus presupuestos, y nadie puede evitar la vigencia de esta simplificación. Porque lo que sabemos de la memoria, antes y ahora, no es otra cosa que la puesta en escena de los prejuicios que tenemos sobre ella. La dificultad para conceptualizar la memoria de otra manera reside en que, tal y como ubicamos al hombre en la naturaleza, sólo puede ser eso a lo que siempre se ha calificado de memoria. Lo que ocurre es que a la hora de realizar estudios empíricos de esta memoria, su concepto parece desintegrarse sin que por ello pueda ser substituido por otro. La única solución es determinar tantos tipos de memoria como categorías de procesos posibles de fijar, conservar y evocar.

Si ahora nos preguntamos qué sabemos de esa memoria que se atribuye al hombre desde el principio de los tiempos, la respuesta que debemos dar, a pesar de las protestas de los cognitivistas, es que sabemos lo mismo que antes. A retazos conocemos cosas del mecanismo que se han inventado los psicólogos académicos, pero todo ello resulta irrelevante para el curso de la vida. En este terreno se cumple más que en ningún otro el destino de la psicología académica; que o bien se dedica al estudio de lo irrelevante —pares de sílabas asociadas— o bien saca conclusiones irrelevantes de temas relevantes, como es el hecho de creer que tras estudiar la psicología de la memoria esté en condiciones de entender mejor a Proust, me quedaría satisfecho si fuera capaz de aportarme algo en el entendimiento de este cante popular, que, de hecho, entendemos todos.

«En el retrete oscuro
de la memoria,
repasaba un amante
pasadas glorias,
y así decía:
no quiero entristecerme
con alegrías».

Lo que quiero decir es que en la psicología empírica acontece algo insólito si la comparamos con otras ciencias. Normalmente, a medida que vamos teniendo un mayor conocimiento, quedan anulados todos los conocimientos que creíamos tener y que son incompatibles con esa nueva forma de organizar la experiencia. Lo que nos enseñan los psicólogos académicos sobre la memoria no tiene nada que ver con el curso de la vida. Seguimos pensando lo mismo y utilizando las palabras en la misma forma que las habíamos utilizado siempre. Para entender la copla citada, nos sobra todo lo que nos dicen los investigadores de la memoria. Es más, sólo si lo olvidamos todo podremos entenderla como cualquier persona de sentido común.

El estudio del aprendizaje pareció en un primer momento como una réplica científica de los estudios sobre la memoria. Ilusión que se hizo mucho más creíble con el progresivo desplazamiento de la psicología al estudio de la conducta y el conductismo. Mientras que para estudiar la memoria, se quiera o no, es preciso aceptar conceptos mentalistas, la investigación del aprendizaje se limita a poner en relación determinada situación o estímulos ambientales con el comportamiento de los sujetos. La memoria, como conjunto de experiencias que vamos acumulando a lo largo de la vida, condiciona nuestra psicología o conducta actual. El aprendizaje, como conjunto de conductas practicadas, modifica nuestro comportamiento actual. Memoria y aprendizaje, cada uno a su manera, darían respuesta dentro del campo de la psicología del hecho que la vida del hombre es, en parte importante, el resultado del ejercicio de la vida misma.

Cuando Thorndike (1898) verbalizó su ley del efecto, puso el fundamento, y el gran escollo, de toda psicología del aprendizaje posible. El naciente conductismo, por sus mismos presupuestos, no podía por menos que traducirse en una teoría del aprendizaje. Para Watson (1916), se aprenden las conductas nuevas por sucesivas asociaciones de unos estímulos con otros, viendo en los reflejos condicionados su compromiso neuropsicológico. Él no dudaba que cualquier sujeto humano, sometido al proceso de estimulación adecuado, podría ser perfectamente moldeado. La psicología del aprendizaje empezó a encarnar la psicología científica por antonomasia, dando por supuesto que el ser humano es, en lo esencial, producto de su ambiente. Pero lo que ocurría en la práctica es que los psicólogos en la mayoría de los casos se limitaban a observar cómo pululaban las ratas por los laberintos que ellos habían preparado. Ello no impedía que tendieran a generalizar sus observaciones de laboratorio al comportamiento habitual del ser humano. Esto que hoy día puede parecernos perfectamente irracional, lo justificaban ellos partiendo de la creencia de que estaban descubriendo los procesos básicos de todo aprendizaje; incluido el humano.

No tardaron estos hombres de ciencia en darse cuenta de que además de la estimulación observable existían otras variables que intervenían en el aprendizaje, que parecían remitir a lo biológico y a lo cognitivo. Tolman (1932), con sus mapas cognitivos, y Hull (1943), con su conductismo mecanicista, vinieron a complicar el simple mecanicismo inicial, pero ambos, cada uno a su manera, luchan por mantener el campo de investigación dentro de lo observable. Los psicólogos académicos les dan a ambos una extraordinaria importancia, cuando desde siempre se sabe que no todas las actuaciones humanas son explicables por los condicionamientos ambientales. La aparición de la figura de Skinner (1953), también importantísima para los psicólogos académicos, viene a proponer un tipo de condicionamiento o aprendizaje operante. Si los reflejos condicionados daban razón, o pretendían, de por qué reaccionamos a determinados estímulos en la forma que lo hacemos, Skinner explicaba el porqué de nuestras conductas motrices que operaban sobre el medio. Éstas son las dos formas de aprendizaje. Pero lo que caracteriza a Skinner, con su conductismo radical, es su pretensión de hacer un estudio experimental de la conducta, lo que casa bastante bien con las pretensiones de los psicólogos académicos; de ahí su idealización. Aunque trabajaba con ratas, palomas y otros animales no dudaba que, como si de un físico se tratase, estaba describiendo las leyes generales del aprendizaje de los organismos; así como suena. Ni que decir tiene que él encarnó el ideal de los psicólogos académicos, que endiosaban su figura, mientras que el hombre de la calle, culto o no, estaba completamente ajeno a todos estos extraordinarios descubrimientos. Con estos planteamientos tan científicos y rigurosos, aparentemente, no debe extrañarnos que los psicólogos académicos se lanzasen temerariamente a dar razón de los comportamientos humanos más complejos, y se presentasen como nuevos redentores de la humanidad. El mismo Skinner (1957)

no tuvo inconveniente en explicarnos cómo se aprende el lenguaje generalizando los principios y leyes descubiertos en los animales, para escándalo de los lingüistas. Estamos en el triunfo del hombre máquina, por lo que este mismo genio de la humanidad no dudó en afirmar que la máquina humana, como es obvio, está más allá de la dignidad y la responsabilidad. Es cómico que esto lo diga un psicólogo pero mucho más pintoresco es que sólo los psicólogos académicos apoyasen sus afirmaciones, mientras que el resto de los hombres de ciencia las ignoraban.

La historia que estamos contando es demasiado conocida y reciente para insistir en ella. Lo que ahora nos interesa es poner de manifiesto la actitud de los autodenominados psicólogos científicos y la ceguera que padecen, cuando tratan por todos los medios hacerse hombres de ciencia aún a costa de corromper eso mismo que están estudiando. Para cualquier persona de la calle es obvio que cada especie animal, humana incluida, sólo es capaz de aprender aquello que está previsto en su panorama madurativo, pero no más allá. En este proyecto están incluidas pautas de acción social que, como el lenguaje, preparan al hombre para el aprendizaje de algo tan elaborado como la complicadísima combinatoria de la lengua. Pero los psicólogos académicos estaban ciegos para lo evidente, y seguían insistiendo en su labor eminentemente científica y experimental como ellos llamaban. Yo como otros muchos hemos tenido que soportar durante décadas este discurso vacío y esperpéntico.

Hoy día existe una especie de consenso general en que el conductismo ha muerto. Pero los psicólogos académicos han reaccionado ante esta muerte como si de un ser ajeno o lejano familiar se tratase, olvidando que han sido ellos sus creadores y los que han combatido para mantenerlo en vida. No se han avergonzado. Están incapacitados para hacer duelo, que sería la única forma de sacar partido de sus errores. Se han entregado a la psicología cognitiva con la misma falta de crítica e irracionalidad con que antes se entregaron al conductismo. El creer que emprenden una tarea científica ahora también los sigue cegando. Los trabajos de Bandura y Walters (1963) sobre aprendizaje vicario u observacional, que representan una tercera forma de aprendizaje, parecieron que iban a ser capaces de revivir al moribundo; pero ellos ya estaban más próximos de los modernos planteamientos cognitivos, sin ser capaces de resistir su embate. También tuvimos que soportar durante años las excelencias del modelado observacional, que venía a ocupar el lugar de la imitación de los psicólogos tradicionales, pero sin aportar mucho más que el desarrollo de la imaginación de los psicólogos siempre dispuestos a insensatas generalizaciones. La supuesta ley del efecto sobrevoló siempre las investigaciones sobre aprendizaje, puesto que sólo podía explicarse mediante los refuerzos correspondientes.

La historia del conductismo ha estado seriamente comprometida con la psicología del aprendizaje, siendo esta disciplina psicológica, que se ocupaba de ratas, perros y palomas la máxima encarnación de la psicología científica. El

conductismo ha muerto, pero ha dejado una herencia de la que los psicólogos difícilmente van a desembarazarse: la conducta y sus pretensiones científicas. La psicología seguirá siendo una pretendida ciencia de la conducta. La misma revolución cognitiva no ha sido capaz de modificar esto. Tampoco nuestros psicólogos académicos locales van a cambiar nada, mientras los americanos, que marcan la pauta, mantengan estos planteamientos. Comparado con la psicología cognitiva, con sus múltiples constructos y modelos, el conductismo resultaba más real. Trataba de lo que observaba y pretendía encontrar en ello regularidades. Ésta es una faceta positiva; la negativa es que fue siempre un mecanicismo vacío, de forma que tras décadas de intensas observaciones no nos enseñó nada esencial del comportamiento humano; ni siquiera de los mismos animales observados. Luego vinieron los etólogos a mostrarnos aquello para lo que los conductistas estuvieron ciegos. Los etólogos supieron estar dentro de la tradición darwiniana; los conductistas traicionaron este presupuesto básico de la psicología empírica.

La psicología del aprendizaje no fue capaz de sustituir a los estudios de la memoria, tan comprometidos con planteamientos mentalistas. Lo que podíamos observar en el aprendizaje animal nos enseñaba bastante poco de lo que podemos apreciar en la memoria humana. Los actuales cognitivistas están convencidos de que llevan a cabo un estudio experimental de la memoria, mientras se pierden entre constructos y modelos. Por lo menos los psicólogos del aprendizaje, en sus irrelevantes estudios, operaban con hechos directamente observables.

REPRESENTACIÓN, RAZONAMIENTO E INTELIGENCIA

La *psicología cognitiva*, que se presenta como científica y experimental, ha supuesto la gran conmoción de la psicología académica. Para Vega (1984), por ejemplo, «el nuevo paradigma supone un giro copernicano» en la psicología actual. Lo cierto es que los psicólogos empíricos nunca se desentendieron de los procesos del pensamiento, y algunos, como Piaget, consagraron a ellos la parte más importante de sus investigaciones. Las raíces de la psicología cognitiva actual pueden remontarse a los mismos conductistas que, puestos a explicarlo todo, vieron en el pensamiento procesos mediacionales que condicionaban tipos de respuestas. Estos procesos mediacionales deberían ser estudiados con el mismo rigor científico y experimental. Lo cierto es que ellos, lo mismo que los *gestaltistas*, nos hicieron avanzar bien poco en el conocimiento de la mente. El valor que los psicólogos cognitivos conceden a la *introspección* es variable. Unos no dudan en acudir a ella, procurando, como los primeros psicólogos empíricos, garantizar su rango operativo. Para otros los seres humanos tenemos poco o ningún acceso a nuestros procesos cognitivos, por lo que debemos ignorar estos informes introspectivos par dar razón de la conducta. En realidad esto es un permanecer en los mismos presupuestos conductistas, apelando, como es lo propio,

a múltiples constructos y modelos para dar razón de lo observado. Como en este último planteamiento lo cognitivo parece perderse, es por lo que su ubicación en el cerebro podría ser su aspiración ideal, con los efectos desastrosos que ya hemos visto.

Lo que sí es cierto es que la psicología cognitiva actual es la máxima representante de la psicología académica, reuniendo en ella juntas todas las características que le hemos venido atribuyendo. El atribuirle el carácter de un *nuevo paradigma* que desplaza o asume al anterior, no significa otra cosa que la pretensión de los psicólogos de asimilarse a las otras ciencias, peregrinando, como postula Kuhn (1970), de revolución científica en revolución científica. Yo creo que la psicología académica no ha cambiado de talante ni de objeto de investigación, puesto que sigue hundida en la conducta y ciega a los hechos propiamente humanos. Es cierto que los cognitivistas nos remiten una y otra vez a Platón, Aristóteles, Descartes, Kant o los empiristas ingleses, pero esto no ocurre porque se hagan el propósito de reconceptualizar su idea del hombre, sino porque su cognitismo está carente de los conceptos fundamentales o imprescindibles para ser desarrollado. Pero estos psicólogos están convencidos de poder dar una versión empírica y experimental, de lo que ellos sólo habían propuesto de una forma especulativa. Son los filósofos llamados realistas, que consideran que el psiquismo replica los caracteres de la objetividad, los que mejor cuadran a los propósitos de los cognitivistas. Nosotros ya hemos tenido ocasión de tratar lo cognitivo, pero lo que a mí me interesa ahora es poner de manifiesto la forma en la que los psicólogos cognitivos conceptualizan la representación y el razonamiento, que constituyen lo esencial de eso que llamamos mente o pensamiento.

El concepto de *representación* está íntimamente unido al de imagen mental. Se supone que cuando percibimos algo tenemos una imagen interna proporcionada por la percepción, siendo esa misma imagen conservada, la que hará posible la representación de ese objeto o situación cuando ya se encuentre ausente. Pero la representación es ya un hecho de pensamiento. La existencia de imágenes eidéticas, que parecían comportarse como auténticas percepciones, se suponía que apoyaban seriamente este planteamiento; lo mismo podía deducirse de las oníricas o las hipnagógicas. Lo cierto es que estos fenómenos resultaban poco frecuentes o esquivos a la investigación; y con referencia a lo visual, que sólo es una parte de lo perceptivo. Pero el problema de los cognitivistas reside en determinar cómo nos representamos lo representado. En palabras de Rivière (1986), la confusión terminológica que tiene lugar en este terreno muestra bien a las claras la ausencia de definiciones operacionales. Las representaciones suponen, como es inevitable para los psicólogos cognitivos, *unidades cognitivas* difícilmente operativas, si prescindimos de lo fenoménico a lo que ellos le dan poco valor. Pero a ellos no les cabe duda de que las representaciones son unidades cognitivas, que podrían ser puestas en relación con los mapas cognitivos de Tolman (1932);

y cuya similitud con la percepción se impone, si es que quieren saber de lo que hablan. Para entender la representación no tienen más remedio que considerarla una elaboración subjetiva, aunque sea sin sujeto, de lo que resulta más significativo para la persona que la hace. Los prejuicios mentalistas se les cuelan por todos sitios, en el sentido de atribuir a lo mental las mismas características de lo que atribuimos a los objetos naturales.

A la pregunta sobre qué razonamos, los psicólogos cognitivos no parecen estar muy a la altura del giro copernicano que creen haber dado a la psicología. En último término se ven obligados a admitir que razonamos sobre representaciones o razonamos sobre *proposiciones verbales*; sin excluir, como es lógico, los razonamientos mixtos. La psicología genética de Piaget, precursor en cierto sentido del cognitivismo, mantiene estos dos planos de razonamiento como procesos de adaptación sucesivos. El introspeccionismo de Piaget y su llamado método clínico casan bastante poco con las aspiraciones científicas y experimentales de los psicólogos académicos; ésta es la razón del lugar tan peculiar que ocupa en la psicología cognitiva actual. De todas formas, en mi opinión, él ha sido el que mejor ha sabido armonizar su creencia en un mundo natural y darwiniano, con la existencia de unos procesos de conciencia que replican la naturaleza. Lo que ocurre es que lo que Piaget (1947) estudia como desarrollo de la inteligencia ya está previsto antes de comenzar sus investigaciones. Si en sus orígenes de una adaptación biológica se trata, ésta tiene que comenzar por ser motriz y sensitiva, para, pasando por la representación, culminar en el pensamiento lógico formal, que, según él, ya es un razonar sobre signos separados de lo real. Su psicología genética describe lo que, inevitablemente, tiene que describir, por eso sus etapas son tan amplias; son formas peculiares de competencia que se dejan manifestar en todas y cada una de las ejecuciones. Es obvio que mientras no se razone con signos separados de lo real, que es lo que solemos llamar razonamiento, tenga que razonarse con lo que nos representemos, con los errores a que ello de lugar. Pero algo hay en su teoría que siempre resulta inevitable a los psicólogos cognitivos; o bien se razona sobre representaciones, sobre imágenes, o bien se razona sobre proposiciones verbales.

Los psicólogos de la *gestalt* concebían la solución de problemas como algo parecido a la búsqueda de una buena forma. Pero resulta que el razonamiento se presenta como una representación proposicional, lo mismo que la representación propiamente dicha lo es imaginativa. Las palabras están íntimamente unidas al pensamiento y la razón, y se asume que se refieren, en último término, a experiencias que remiten a la percepción. Percepción, representación y palabra son tres escalones cognitivos. La percepción replica el mundo presente; la representación, el mundo ausente; y la palabra razona sobre él. Los *conceptos* que hacen uso de la palabra se corresponden con aquellas características atribuibles a todos los sujetos de que forman parte. Por esta vía inevitable los psicólogos

cognitivos se ven inmersos en todos los problemas presentes en la historia de la filosofía, a la que, en forma de aprendices de brujo, tratan de dar respuesta dentro de sus estrechos presupuestos empíricos. También para ellos las proposiciones vienen a representar *unidades cognitivas*. Por eso en sus modelos y constructos el razonamiento se explican bien recurriendo a la imagen o a los modelos lingüísticos proposicionales, integrando en ellos toda suerte de factores biosociales según convenga a lo que están investigando.

Lo cierto es que los psicólogos cognitivos están incómodos con el uso de los conceptos mentalistas tradicionales, y son incapaces de proponer otros esquemas o elementos cognitivos sacados de los propios recursos de la psicología. En realidad esto no es nuevo, puesto que ello fue lo que impedía a los primeros psicólogos empíricos hacer progresos en este terreno. Es en esta situación en que la «metáfora del ordenador» viene a salvarnos del caos. «Gracias a la metáfora del ordenador la psicología cognitiva ha conocido la rápida expansión que reflejamos en este libro», reconoce Vega (1984). También para Rivière (1986) el único sentido de la representación interna es aquel que toma al sujeto como un procesador de información, en el que las proposiciones ofrecen la manera de representarnos la base de datos de los sistemas digitales de procesamiento.

La *metáfora del ordenador*, de la que luego hablaremos, está representada en todos los rincones de la psicología actual. Puestos a hablar de paradigmas renovadores yo diría que aquí tendríamos a uno. Ocurre que cuando se llega al límite de lo que podemos conocer en psicología con los presupuestos actuales, es preciso recurrir a algo nuevo, aunque en este caso sea tan lejano como el ordenador, para poder seguir con el trabajo. Pero si los psicólogos académicos han llegado al límite de sus posibilidades, no es porque hayan hecho grandes progresos; más bien lo que les ocurre es que se dan cuenta de que no han hecho ningún progreso. Es entonces cuando, como siempre, miran desde lejos lo que hacen otros y lo toman como modelos de sus investigaciones.

La antigua *psicología de la inteligencia* ha renacido metamorfoseada en los galimatías de los psicólogos cognitivos. Yo no me canso de repetir que las pruebas de inteligencia son, seguramente, la aportación más importante de la psicología empírica a la sociedad. Es una aportación sólida que se mantiene desde los tiempos de Binet y Simon (1908). La prueba de Wechsler (1944), con sus derivaciones, se sigue utilizando en el mundo entero desde hace más de 50 años. Esto, desde luego, impresiona poco a los psicólogos académicos, que dicen estar embarcados en temas mucho más trascendentales. Hoy día no estamos seguros de que las pruebas de inteligencia midan lo que venía conceptuándose como tal, sino más bien un conjunto de actuaciones consideradas valiosas en una determinada sociedad. Pero lo cierto es que los psicólogos pueden medir esto y hacer predicciones con las medidas o puntuaciones. No son pocos los que han renunciado a saber qué es la inteligencia y se limitan a aceptar, resignadamente,

que la inteligencia es lo que dicen medir las pruebas de inteligencia, lo que si bien parece un redundante círculo vicioso, por lo menos deja bien a las claras la importancia que ha tenido la psicología empírica en la conceptualización de algo tan importante como la inteligencia. Para Piaget (1947), desarrollo cognitivo y desarrollo de la inteligencia eran la misma cosa.

El *análisis factorial* de la inteligencia no se hizo esperar, y todos los estudiantes de psicología conocen los modelos propuestos en su momento por Spearman (1904, 1927) y Thurstone (1938). Los psicólogos académicos siempre esperaron mucho de este tipo de análisis matemáticos, que parecían encarnar para ellos la ciencia misma, por la cantidad de números y de fórmulas que utilizaban. Lo cierto es que en estos análisis estadísticos sólo se encuentra lo que se ha puesto previamente, a lo que hemos de añadir los errores más o menos intencionados de los investigadores. Este tipo de análisis parecen muy adecuados para hacer algo allí donde no se sabe lo que hacer, por eso solemos encontrarlo en las tesis doctorales que presentan nuestros estudiantes, cuando no saben qué hacer con los datos obtenidos durante la investigación. Efectuado el análisis factorial, ellos se limitan a calificar los factores según convenga al caso y a especular sobre su entidad. Los tribunales suelen quedar muy satisfechos de la labor científica desplegada por el doctorando, ignorando todos que no saben ni de lo que están hablando. Pero es que los psicólogos académicos necesitan muchos números, para convencerse de que están emprendiendo una actividad científica. Lo cierto es que hace ya más de medio siglo, que este tipo de análisis ha dado de sí todo lo que tiene que dar, y las replicas estereotipadas pueden enseñarnos bien poco.

Como he demostrado en otro lugar (1984), las aptitudes mentales que dicen medir las pruebas de inteligencia pueden ser objeto de una consideración neuropsicológica, lo que permite ubicarlas en determinadas funciones cerebrales. Esta consideración neuropsicológica, que no llega tan lejos como desearíamos, permite darle una referencia objetiva a lo psicológico que es una de las aspiraciones últimas de la psicología empírica. Las pruebas neuropsicológicas, en general, lo mismo que la neuropsicología, han venido a señalarnos esta referencia, lo que resulta insuficiente para los psicólogos académicos que están cegados con sus funciones básicas.

El tema de las *aptitudes intelectuales* ha inquietado siempre a los psicólogos empíricos. En nuestro país es ya un lugar común citar a Huarte de San Juan (1575), patrón de los psicólogos académicos, para atribuirle el papel de pionero en estas lides. Lo cierto es que no sabemos mucho más de las aptitudes intelectuales que aquello que nos muestran las llamadas pruebas de inteligencia. Espinosa (1996) ha retomado últimamente el tema de la inteligencia en una actitud no carente de optimismo. Él se opone a que se la identifique con lo que miden las pruebas de inteligencia. «Esto último equivale a confundir el plano

conceptual con el plano de los instrumentos de medida». Él, como otros muchos psicólogos, está convencido de la realidad en función de los medios utilizados para estudiarla; en este caso, de medirla. Cuando diseñamos una prueba de la llamada inteligencia, concepto que tiene una larga tradición, incluimos aquellas pruebas que suponemos tienen que ver con el uso que hacemos de ella. Pero, de hecho, incluimos en las pruebas lo que en nuestra sociedad se supone que es una manifestación de ella. Si la buena educación, el respeto a los mayores, la previsión del clima por las variables atmosféricas, el amor a los animales, la gratitud en vez de la envidia o cualquier otra digna acción humana fuera considerada en una sociedad ideal manifestación de la inteligencia, sus psicólogos deberían, consecuentemente, diseñar las pruebas que mejor midieran estas aptitudes. Las puntuaciones de nuestras pruebas de inteligencia correlacionan altamente con las calificaciones escolares o universitarias, lo que es tomado por algunos como criterio externo de que las pruebas miden lo que dicen medir. En nuestras universidades, por definición y sólo por definición, se cultiva la inteligencia. Ésta es la razón de que los análisis factoriales de las pruebas de inteligencia nos muestren, realmente, la posible estructura de lo que hemos venido en llamar inteligencia. Y estos factores, querámoslo o no, vendrían a coincidir con las diversas aptitudes intelectuales.

Éste es el motivo de que no sea posible hacer una clasificación de las aptitudes intelectuales, de la misma forma que los botánicos hicieron las suyas. Es una aspiración muy científica, pero siempre mirando, desde lejos, a lo que otros hacen. Las pruebas de inteligencia son la gran aportación de la psicología empírica a la sociedad, pero desde hace muchas décadas no son capaces de informarnos más sobre lo que hemos de entender por inteligencia. Por eso, a pesar del impacto de la psicología cognitiva los psicólogos empíricos, con buen tino, no han abandonado este tipo de estudios tradicionales. Espinosa (1996) nos expone, con fervor y entusiasmo, el modelo de los tres estratos propuesto últimamente por Carroll (1993), que él lo considera un modelo estable sobre la inteligencia y difícil de superar en los años venideros. Una simple ojeada al modelo, que él lo expone sólo simplificada, nos convence de que en él se dan cita muchos de los vicios que yo atribuyo a la psicología académica. Cumple sólo una función orientativa. Es, desde luego, un *modelo integrador*, en el sentido de que mete en él, quepa o no, todo lo que ha venido diciéndose de las aptitudes intelectuales. La percepción auditiva, la visual y cualquier otra actividad humana, sin olvidar el tiempo de reacción, están incluidas en el modelo, que propone tres estratos o niveles de inteligencia que, partiendo del factor g, se van diferenciando en ocho aptitudes en un segundo estrato, diversamente comprometidas con él, para especializarse, finalmente, en un sinnúmero de aptitudes más o menos peregrinas. Es cierto que recuerda las clasificaciones que hacen los botánicos, pero también lo es que significa sólo eso: una serie de palabras distribuidas en una página.

Se podrá argumentar que los modelos de inteligencia son la manifestación de análisis matemáticos puros, que lo único que hacen es poner de manifiesto las unidades subyacentes que explican la varianza. Suponiendo que los análisis matemáticos estén bien realizados, lo que es mucho suponer, los factores o aptitudes resultantes están en función de las pruebas utilizadas, de los probandos y del ambiente sociocultural. Es una ingenuidad creer que en este maremágnum pueda tocarse algo estable. Por eso los estudios longitudinales que determinan la composición factorial de la inteligencia a lo largo del ciclo vital son especialmente caóticos y precisan de multitud de modelos para poder representarse lo que pretenden estudiar.

Si me estoy deteniendo en el tema del estudio empírico de la inteligencia, es por la tradición e importancia que tiene en la historia de la psicología empírica. Pero hemos de ser conscientes de que desde hace más de medio siglo se ha agotado esta perspectiva de la investigación que, de otra parte, ha resultado fructífera. Los modernos cognitivistas están ya poco interesados en esto, puesto que ellos creen estar llevando a cabo un estudio científico y experimental de la mente humana, mientras que sus ancestros estarían relegados al análisis correlacional.

EL LENGUAJE

Hace unas décadas parecieron confluír todas las ciencias en la consideración del lenguaje como lugar común en el que hacían gravitar sus problemáticas fundamentales. La psicología no fue una excepción. Lo que en un principio pareció una especie de capricho de la fortuna tenía una dimensión más profunda e inevitable. Para cualquier ciencia el mundo es como ella se lo representa, en tanto que su hipotética existencia trascendente, si es que la hipótesis tiene sentido, será siempre desconocida. Los hombres de ciencia parecen haberse transformado por esta vía en fenomenólogos, que conciben lo objetivo como aquello de lo que se puede hablar o, como yo afirmo, de lo que el lenguaje es constitutivo y constituyente. Lo verdadero es lo que se conoce y de lo que se habla. El lenguaje parece transformarse en lo que verdaderamente es: esa casa del ser de la que habla Heidegger (1927).

Si lo verdadero es lo que está en la conciencia, lo que, verdaderamente, está es aquello de que se habla, que viene a coincidir con lo que está en los libros. Se comunica con la palabra y otros muchos medios, como la matemática, que tiene la aspiración de convertirse en lenguaje exacto. La indagación sobre el lenguaje es la indagación sobre aquello de lo que hace uso una disciplina para constituirse. Lo que ocurre es que los hombres de ciencia, cuando se ven abocados a plantearse la cuestión del lenguaje, no lo conciben como una auténtica comunicación, sino como el hacer uso de algo de lo que los lingüistas nos vienen hablando. Cometan la ingenuidad de acudir a la lingüística, una disciplina con

los mismos prejuicios que las suyas, para resolver el problema, estableciéndose un círculo vicioso que los conduce a la esterilidad. Lacan (1966) reformula los trabajos de Freud en términos de la lingüística de Saussure (1916), manejada a su propia manera. Esto último es lo que, seguramente, hizo más fecunda su labor. La inquietud por el lenguaje tenía en los filósofos una larga tradición.

Los *psicólogos académicos* también vieron en el lenguaje, por sus relaciones con el pensamiento, una forma de dar sentido a los estudios un poco dormidos sobre lo que ellos llamaban el psiquismo superior. La actual psicología cognitiva le debe mucho a este planteamiento. Ni que decir tiene que ellos participaron de todos los prejuicios, dada su tendencia a mirar de lejos todo lo que acontece. La psicolingüística es ese producto híbrido nacido de las relaciones de la psicología y la lingüística, que aunque no nos enseñó mucho sobre el sentido de la comunicación humana, si le valió a los psicólogos para incorporar nuevos conocimientos a su disciplina. Desgraciadamente, sólo se tradujeron en un enriquecimiento de sus constructos y modelos, entre cuyos círculos, rectángulos, flechas y titulaciones podíamos leer palabras como fonética o semántica. Pero más importante que todo ello, para los psicólogos académicos, fue el hecho de que lo que venía llamándose pensamiento aludía a algo confuso que se perdía en el interior de la mente, que, como hemos visto, resultaba difícilmente operacionalizable. El lenguaje, como tal conjunto de palabras que podían ser oídas, grabadas o escritas, representaba el objeto real por antonomasia que podía ser investigado. El confuso pensamiento, perdido en el prejuicio mentalista, estaba allí presente para ser objeto de toda clase de manipulaciones e interpretaciones. Ésa es la razón de que la mayoría de los psicólogos del lenguaje estén convencidos de que el tipo de psicología que desarrollan es, de nuevo, una psicología científica y experimental. Su ceguera, como siempre, es la consecuencia de promocionar un método de investigación que oculta aquello que, precisamente, pretende estudiar. Al separar el lenguaje del pensamiento, del propósito del sujeto que habla, no queda nada. Eso es lo que ellos encuentran: nada. A no ser que algún prejuicio mentalista, como ellos dicen, se les cuele y obtengan algún resultado irrelevante.

La *adquisición del lenguaje* en los niños pequeños nos enseña bastante de lo que el lenguaje es, como tal conducta que los psicólogos estudiaran en el adulto aisladamente. Durante el primer año de vida el niño se encuentra en el período prelingüístico, lo cual no quiere decir que carezca de otras formas de comunicación. Su cerebro y su cuerpo están preparados para la adquisición de cualquier lengua. Si tenemos en cuenta la relativa rapidez con que el niño aprende su lengua, comparada con la complejidad de la competencia lingüística que adquiere, no hay más remedio que pensar que su cerebro guarda las experiencias lingüísticas de los humanos que le precedieron. Sus mismas posibilidades fonéticas están determinadas por su sistema nervioso. Sus progresos en la adquisición del lenguaje durante el primer año están básicamente condicionados por la madu-

ración biológica. Pero todo ello no es suficiente para que el niño hable. La lengua materna se adquiere en una estrecha comunicación con la madre, en la que las palabras del niño y el discurso de la madre forman una unidad indisoluble con el resto de las formas de comunicación. Posteriormente, la comunicación verbal irá independizándose, hasta, llegada la adolescencia, adquirir su propia autonomía. Es sorprendente ver cómo el niño hacia los tres o los cuatro años es capaz de utilizar toda la combinatoria que contiene su lengua materna, mientras su pensamiento sigue siendo puramente subjetivo y egocéntrico. Tendrá que esperar muchos años hasta que esté en condiciones de hacer uso de un pensamiento conceptual, que es para el que está diseñado el lenguaje. Esta discrepancia ha sorprendido siempre a los psicólogos, que más allá de las proposiciones verbales, son incapaces de comprender el razonamiento. El niño habla como un viejo, pero sigue pensando como un niño.

Pero hacer uso del lenguaje no sólo es hablar, también, y mucho más rigurosamente, es comprender. Cuando el niño utiliza una o dos palabras es capaz de comprender frases muy complicadas, lo que está poniendo de manifiesto, sin lugar a dudas, que cuenta con una competencia lingüística muy superior a la que nosotros podríamos juzgar por sus ejecuciones. Si nos preguntamos qué es lo que hace el niño mientras comprende mucho y habla poco, la respuesta que tenemos que dar no es otra que la de lo que piensan los demás. Tendrá que esperar hasta la adolescencia para decir lo que piensa él mismo. Seguramente, ya es demasiado tarde para que su pensamiento pueda diferir en mucho del de sus mayores. Hasta la adolescencia el niño ha tenido una visión egocéntrica del mundo; entendiéndolo por ello que ha sido incapaz de ponerse en lugar de los otros. Para Piaget (1947), su visión es subjetiva porque está centrada en sí mismo. Razonará como un adulto cuando sea capaz de descentrar esta visión, y considerar el mundo como algo que puede ser percibido por todos según su peculiar punto de vista. Piaget resuelve el problema como un buen realista e ingenuo que es. La realidad es que cuando el niño accede al pensamiento conceptual, lo que ha terminado, finalmente, por entender es el uso común que hay que hacer de las palabras, que deben significar para todos lo mismo. Ha llegado a ser adulto cuando se ha ubicado en la *interpersonalidad* y ha sido capaz de constituir un mismo mundo igualmente para todos. Pero ocurre que ya es muy tarde para que pueda introducir en él modificaciones personales. Se ve inmerso en el prejuicio, aunque siempre cuente con un «ahí» que señalar por el que luchar juiciosamente.

Yo diría que es en la forma en la que el niño adquiere el lenguaje donde mejor se armonizan las evidencias fenomenológicas con las de una psicología empírica. En otro lugar (1986) me he ocupado con cierta detención en ello, en un planteamiento que dista bastante, dentro de su evidencia, del que suelen adoptar los psicólogos académicos. Yo creo en la descripción; ellos tienen el prurito de la experimentación y ven en las palabras los objetos adecuados para ejercerla.

El único sentido que tiene el lenguaje en psicología es su dimensión comunicativa, si ésta se olvida, estamos condenados a no entender nada. Los psicólogos académicos, por ejemplo, se mostraron atraídos por el hecho de que algunos de los calificados de enfermos mentales como los esquizofrénicos, empleasen palabras nuevas o desconocidas; es lo que recibe el nombre de neologismo y que podemos encontrar en cualquier escritor o persona normal. La génesis de estos neologismos fue explicada por los psicólogos académicos según los modelos al uso. Si se trataba de psicólogos del aprendizaje no dudaban de que estas palabras nuevas habían sido objeto de refuerzo accidental y el paciente había quedado, supersticiosamente, adherido a esta forma de conducta verbal. Si eran más organicistas creían ver en la disfunción cerebral la causa de que las sílabas allí conservadas se asociasen aleatoriamente unas a otras. En estas u otras explicaciones ellos estaban olvidando el valor de comunicación del neologismo. Ya sentenciaron los pioneros de la psicopatología, que si queremos saber lo que quiere decir el paciente con su neologismo, lo mejor que podemos hacer es preguntárselo. Para Seglas (1926), por ejemplo, el neologismo lo dice todo en relación a la visión que tiene del mundo. «La palabra nueva lo dice todo». Los pacientes se explican muy bien sobre el sentido de sus neologismos, lo mismo que los literatos de los suyos. Pero los psicólogos académicos, que no han visto ningún llamado esquizofrénico, pueden especular en la soledad de su despacho sobre lo que ocurre lejos de ellos. Lo que les hace ciegos no es tanto la distancia, como los prejuicios de que parten. Cualquier profano pensaría que estos neologismos deben tener algún significado; es preciso ser un psicólogo mecanicista para que lo más evidente se torne oscuro.

En el estudio del lenguaje humano se dan cita conocimientos de estirpe, aparentemente, diversa. La lingüística, la neurofisiología y, entre ambas, la psicología son las más próximas. Por eso los psicólogos académicos, cuando enfrentan el tema de la psicología del lenguaje o psicolingüística, están en el centro de una serie de disciplinas ajenas que, como siempre, observan desde lejos. No son lingüistas, pero hablan de lingüística; tampoco son neurólogos, pero hablan de neurofisiología. En ambos casos con un desparpajo que no deja de sorprender a los especialistas correspondientes. Pero lo propio de estos psicólogos es promover el sincretismo de sus modelos integradores. Sólo cuando se mueven en el terreno de la psicología aparecen las mil y una escuelas psicológicas en danza para dar razón de lo mismo. Por eso no debe extrañarnos que los textos sobre psicología del lenguaje sean en ocasiones extraordinariamente extensos; pues nunca hay páginas suficientes para relatar todo lo que se ha dicho sobre él en los diversos ámbitos de la ciencia. Esto, desde luego, no es inconveniente alguno para los psicólogos académicos que encuentran amplio campo para relatar todo lo dicho. Algo análogo les pasaba cuando trataban de la percepción, y repartían su trabajo entre lo que decían los físicos y los biólogos. Pero los psicólogos del lenguaje también se centran en su tema de investigación; sin embargo, como

tratan de lo que no ven pero que es sugerido por otros, su aportación se reduce a presentar diagramas y modelos, donde ellos creen reproducir lo que, verdaderamente, ocurre en la realidad. Sus modelos alcanzan un grado de ingenuidad y barroquismo no comparables a ningún otro campo de la psicología académica. Ellos están convencidos de que así operacionalizan lo que estudian con vistas a conseguir su verificación experimental. En realidad ésta no se consume nunca, y la función caritativa que cumplen, como ya vimos, es facilitar el intercambio de «ideas» con sus colegas. En su vacío nominalismo están convencidos de hacer ciencia.

Los *modelos* de los psicolingüistas se confeccionan con lo que creen saber. Lo mismo que hay un diccionario en su cuarto de trabajo, Garman (1995) está convencido de que existe un «léxico mental». Lo que él, en realidad e ingenuamente, se ha inventado mirando a su estantería, para dar una explicación de lo que observa en la comprensión de palabras, lo presenta con la mayor frescura como si de un hecho científico se tratase. En toda la historia se ha creído, ingenuamente, que las cosas sucedían así, porque se aplicaban al ser humano las mismas normas vigentes en la naturaleza. Pues igual que este léxico mental van apareciendo los diversos elementos de los modelos que luego se someten a combinatoria. Este autor, por lo menos, dice que no hay que apegarse a ningún modelo o diagrama explicativo, lo que, sin duda, debemos alabar, pero que, en el fondo, supone una renuncia a las pretensiones científicas de los psicólogos académicos.

Para los psicólogos del lenguaje, siempre a la búsqueda de sus *funciones básicas*, cada cosa tiene que estar en un sitio, por irracional que esto resulte. Para ellos existe, por ejemplo, un procesador semántico, que trabaja a continuación del fonético, donde se guarda el significado que damos a las palabras. El contenido de la palabra «perro» alude a un animal con cuatro patas, etc. Este significado del significante les parece tan concreto que está tan perfilado en el léxico mental como en el diccionario de la Real Academia, ignorando que mi perro, el perro de mi vecino —vecino perverso—, tiempo de perros, mundo perro, etcétera son significados muy diversos y que resulta completamente irracional pensar que estén en algún sitio. Claro que ellos no tendrán inconveniente en inventarse los modelos precisos para que el contexto cumpla su función moduladora entre flechas, círculos y rectángulos. Por la misma razón en los textos de psicolingüística existe casi siempre un capítulo dedicado a la comprensión de palabras, otro a la comprensión de frases y un tercero a la comprensión de textos o discursos. Ellos razonan que empezando por la palabra, continuando por las oraciones y terminando en el texto, todo vendrá a quedar más claro. Se equivocan. Lo único que consiguen es citar cientos de trabajos realizados sobre comprensión de palabras, después de oraciones y, por último, de textos. Creen ir de lo más sencillo a

lo más complejo, sin que nada quede aclarado; a no ser los infinitos constructos y modelos que utilizan. Es cierto que este proceder les permite presentar la conducta lingüística desde mil y un punto de vista diversos, pero al ser incapaces de ofrecer cualquier tipo de síntesis, lo que ofrecen, en realidad, es una descripción de los hechos que empieza por ser razonable, pero a medida que los datos se acumulan se torna caótica.

Lo más sorprendente de todo lo que decimos es el convencimiento que muchos de nuestros psicolingüistas tienen de estar desarrollando un trabajo científico. El amplio trabajo de psicología del lenguaje realizado por Belinchón, Igoa y Rivière (1994), hecho con rigurosidad y convencimiento, llama la atención por la forma reiterativa, hasta el cansancio, en la que se afirma que se trata de un trabajo de psicología científica. En lo esencial se mueve en las coordenadas descritas. No por mucho madrugar amanece más temprano. No por mucho autodefinirse de científico se está en la ciencia. Ningún científico está continuamente diciendo que lo es. Esto tienen que pensarlo sus lectores, porque la evidencia de la ciencia se impone por sí misma y no por persuasión. Proponerse utilizar el método hipotético-deductivo, ir a la búsqueda de funciones básicas y pensar que los modelos propuestos operacionalizan las variables, es sólo una declaración de intenciones, máxime cuando la metáfora del ordenador sobrevuela todo.

Un hecho sobre el que me gustaría volver a insistir es en la forma que los psicólogos del lenguaje «operacionalizan» el *sistema nervioso*. Generalmente, no lo tienen mucho en cuenta, a no ser para dedicar un capítulo a los fundamentos biológicos del lenguaje. Luego lo olvidan y estos se limitan a reaparecer de tiempo en tiempo de una forma más o menos peregrina en sus modelos o diagramas. Están convencidos de que los grandes progresos realizados en psicolingüística reformulan el sentido de lo que debemos atribuir a lo neurológico. Cuando se meten en los planteamientos neuropsicológicos emplean una terminología completamente insólita para referirse al sistema nervioso. Pero esto no ocurre porque hayan hecho descubrimientos revolucionarios, ocurre, simplemente, porque siguen afrontando lo neurológico, que sí se puede observar, con esos mismos constructos y modelos que fabrican para categorizar lo inobservable. Los neurólogos no salimos de nuestro asombro, al comprobar que tratan de una forma insólita y enigmática aquello de que solemos hablar con naturalidad. Pero es que ellos ya están incapacitados, por sus prejuicios, a percibir lo que perciben. Con todas sus especulaciones, pretendidamente científicas, ellos no pueden evitar que los planteamientos neuropsicológicos estén como están. Si viniera alguien de otro planeta, a juzgar por la seguridad con que se expresan, pensaría que saben de lo que hablan, pero en realidad lo ignoran. Lo que ocurre es que lo mismo que los antiguos escolásticos sorprendían por el manejo de sus silogismos, decidiendo sobre cielos y tierra, ellos están convencidos de que lo que dicen tiene que ver con la realidad.

LA METÁFORA DEL ORDENADOR

Desde hace un par de décadas la psicología académica, como hemos podido ir viendo, se ve abocada a lo que ha venido llamándose metáfora del ordenador. Estudiar la mente humana como si de un ordenador se tratase es la lamentable consecuencia de una disciplina que carece de medios propios para afrontar su objeto de estudio y se vale de cualquier cosa para poder proseguir. Para muchos, como Vega (1984), la analogía funcional mente-ordenador es obvia, por lo que es utilizada por los psicólogos cognitivos para plantearse hipótesis y elaborar interpretaciones teóricas. El mismo sistema nervioso lo ve él como un canal biológico que transmite información. Esta analogía indiscutida lleva a algunos cognitivistas, como Stillings y otros (1987), a definir la mente humana como un sistema que recibe, transforma y transmite información. No son pocos también los psicólogos académicos, como Leahey (1992), los que consideran que la similitud entre el ser humano y el computador es más bien escasa, y que habríamos de lamentar que fuera la única baza que pudieran jugar los psicólogos. Para el hombre de la calle, culto o no, esta analogía no existe en absoluto, lo que muestra una vez más la distancia que separa a la psicología oficial de la realidad interpersonal.

Lo que deberíamos aclarar es por qué los psicólogos académicos se ven impelidos a aceptar esta analogía, que, por el camino que llevamos, amenaza con impregnar la psicología actual como una mancha de aceite que lo ocupa todo. Es como la caricatura de un paradigma. Lo primero que justifica la metáfora del ordenador es la *necesidad*. Los psicólogos académicos que tratan de erradicar el mentalismo o, por lo menos, hacerlo operacionalizable, se encuentran con la dificultad de que la mente se les cuele en sus trabajos o que los conceptos mentalistas son poco útiles a la hora de estudiar, como ellos dicen, experimentalmente la conducta. Si se concibe la mente como una máquina que recibe información, la almacena, transforma y transmite, resulta obvio que todos los problemas que derivan del mentalismo han desaparecido. Si lo que acontece entre el *input* y el *output* se conceptúa como programa de ordenador, que es preciso explicitar en el caso de los humanos, no cabe duda de que están en el camino, según creen ellos, de realizar sus aspiraciones científicas. También el *sistema nervioso* puede ser tratado de la misma manera. Baron (1987) se ha tomado el trabajo de realizar esta peculiar traducción. En este caso se hacen ciegos a la realidad de que el sistema nervioso es una estructura conocida, de la que ya sabemos infinidad de aspectos funcionales. Pero esto es para los psicólogos académicos demasiado complicado, por eso lo más sencillo es tratarlo como una caja negra de la que nos interesa sólo el programa que rige sus actuaciones, que vendría a ser como una especie de alma de los antiguos filósofos. A cualquiera que tenga alguna idea de neurociencias esta simplificación le resulta inadmisibles, pudiendo reafirmarse en su apreciación, cuando conoce, no sin sorpresas, los constructos y modelos peregrinos que surgen de este planteamiento.

La metáfora del ordenador tiene como meta, en último término, estudiar el *input* y compararlo con el *output* colocando una fórmula matemática entre ambos, lo que supondría la máxima aspiración de los psicólogos académicos, que ciegos a la intencionalidad y propósitos humanos siguen soñando con la máquina. En realidad este planteamiento, en lo esencial, sigue siendo el mismo que el de los psicólogos conductistas, de los que los cegados por la metáfora creen distanciarse grandemente. Yo acostumbro a decir a mis alumnos que cualquier ser viviente, por simple que pueda ser, es siempre una mejor metáfora o analogía del ser humano que el ordenador. Una actitud más sensata sería la de tomar el sistema nervioso, con el que lo psicológico se encuentra íntimamente comprometido, como la metáfora de la mente. Es cierto que esto, que está en la mente de todos, ya lo ensayaron los primeros psicólogos empíricos, y son muchos los que aún lo siguen ensayando sin resultados palpables. Pero ello no autoriza a tirar todo por la borda, y a tomar una cómoda analogía que desprestigia a los psicólogos y a la psicología. Algunos de los tics tradicionales de los psicólogos empíricos como el *tiempo de reacción* aparece gloriosamente resucitado recibiendo la interpretación de tiempo de procesamiento de la información, que, naturalmente, será más o menos largo en función de la complejidad de la tarea que deba ser objeto de procesamiento. Con nuevos conceptos y palabras se sigue manteniendo lo irrelevante como objeto de reflexión de los psicólogos, con el convencimiento, ahora lo mismo que antes, de que están tratando con algo fundamental del funcionamiento mental.

Los psicólogos académicos se ven abocados a la metáfora del ordenador por pura necesidad. La pregunta que cabría hacer es, si parecen estar en ese estado de extrema necesidad, por qué no acuden a otro planteamiento más próximo a la psicología humana. La razón es bien simple: porque siguen queriendo que la psicología se dedique al estudio de la conducta y se proponga la utilización del método científico. Esto es lo que piensan los psicólogos académicos americanos por los que están colonizados los nuestros. No existe, como a ellos les gusta decir, un nuevo paradigma en psicología, si por ello hemos de entender una forma realmente nueva de afrontar los hechos. En realidad se siguen manteniendo los mismos presupuestos del conductismo, que no eran otros que la superación del mentalismo y la aproximación al resto de las ciencias. Lo que ha ocurrido es que cuando los psicólogos académicos se han puesto a investigar el pensamiento, y como consecuencia ha nacido la moderna psicología cognitiva, se han encontrado que por muchos constructos y modelos que se propongan nunca termina por establecerse nada con claridad. Es entonces, como hemos visto, que la metáfora y el lenguaje de los ordenadores parecen venir a ayudarles para que su hipotética ciencia sea posible. Los constructos y modelos que ponen de manifiesto la ingenuidad o ignorancia de los psicólogos académicos quedan transformados en programas de ordenador. Los programas mentales operarían sobre símbolos. Por eso dice Belinchón (1994) que el sujeto cognitivo es, en esencia, un complejo

sistema de manipulación de símbolos o representaciones mentales. Este complejo sistema se encontraría intermediando el *input* y el *output*. Sobre si los seres humanos somos o no conscientes de la manipulación de símbolos, la cuestión es ya irrelevante, puesto que lo que interesa, en último término, es el sistema o programa operativo. La mayoría de los psicólogos académicos piensan que el sujeto cognitivo ignora totalmente sus programas, lo mismo que ignoramos las reglas lingüísticas que practicamos con perfección.

Con el nuevo planteamiento, los modelos interpretativos deben aspirar a encarnar el programa con el que se tratan y manipulan los símbolos. En estas circunstancias los psicólogos académicos se encuentran ya libres de los condicionamientos neurofisiológicos, y pueden poner en movimiento su fantasía para tratar de objetivar los principios y normas vigentes entre el *input* y el *output*. La validez del planteamiento está en función de, como suena, su «comprobación experimental». Esta comprobación, como es lógico, no llega nunca y yo pienso que no llegará; pero mientras tanto los psicólogos tienen, como siempre, el convencimiento de estar embarcados en una tarea científica, porque han optado, desde lejos, hablar el lenguaje de la ciencia o, por lo menos, eso creen ellos. El concebir lo psicológico como algo a lo que llega información –*input*– y algo de lo que sale información –*output*–, que a todos les parece tan obvio, sólo lo es porque la psicología sigue siendo conductista y sigue viendo el comportamiento humano, en último término, en función de los estímulos. La misma conceptualización, aparentemente aséptica, de variables independientes y dependientes, que con tanto entusiasmo hacemos aprender a nuestros alumnos, responde a las mismas creencias asumidas. Si nos ponemos a pensar, es un absurdo considerar al ser humano algo que debemos entender como lo que hay entre lo que entra y lo que sale. Eso no es lo que vivimos en nuestra vida cotidiana. Nos consideramos alguien que ejerce un protagonismo y, desde luego, nada autoriza a considerar que lo que entra y lo que sale explique o de razón de ese alguien que somos. Si no fuera por la influencia del conductismo, que tanto fascina a los psicólogos académicos, nadie hubiera venido a pensar tal cosa.

El concepto de *inteligencia artificial* está en estrecha relación con lo que decimos. Minsky (1968) introduce el concepto para referirse a la construcción de máquinas que sean capaces de realizar actividades inteligentes como las humanas. Aunque haya máquinas capaces de jugar bien al ajedrez y realizar actividades que podemos emprender en nuestra vida cotidiana, lo más específicamente humano que es el intercambio verbal difícilmente puede ser replicado. Las «conversaciones» con las máquinas resultan esperpénticas, lo cual no impide que muchos psicólogos piensen que en el futuro serán más y más auténticas. Es cierto que existen programas que pueden facilitar el diagnóstico médico y evitan que se cometan errores por falta de consideración de alternativas. Lo mismo ocurre con los

programas de razonamiento legal. Unos de los temas más interesantes para los investigadores es el de lograr que las máquinas, como los humanos, sean capaces de aprender de la «experiencia».

No cabe duda de que las máquinas realizan multitud de operaciones que antes, directamente, realizaban los humanos y esperamos que en el futuro el progreso continúe. En realidad todo ello tiene que ver bien poco con la psicología, pero ocurre que los que investigan en inteligencia artificial están interesados en delimitar cómo los humanos realizan sus tareas inteligentes, lo que traducido a sus términos no es otra cosa que poner de manifiesto los programas que utilizan, para programar sus máquinas inteligentes. En este momento la proximidad con los psicólogos cognitivos se hace más estrecha, pues ellos están también interesados en los programas humanos una vez que optaron por la metáfora del ordenador. En realidad todo ello modifica bien poco los planteamientos que venimos haciendo

Capítulo IX.

LA PRÁCTICA DE LA PSICOLOGÍA

LA PROFESIÓN DE PSICÓLOGO

La psicología empírica se concreta en unos estudios que habilitan para ejercer la profesión de psicólogo. Su identidad profesional ha encontrado dificultades en todos los países para definirse. Incluso en los mismos Estados Unidos, donde los psicólogos académicos están convencidos, no sin razón, de marcar la pauta de la psicología desde la primera guerra mundial. El conflicto de identidad se planteaba siempre en relación a los médicos, puesto que no estaba tan claro que en las previsiones sanitarias de los poderes públicos tuvieran cabida los psicólogos profesionales. En asuntos pedagógicos y de selección de personal no cabía duda del papel del psicólogo, aunque en no pocos casos los puestos que debían ocupar los psicólogos eran llevados por personas ajenas a la profesión. La moderna psicología de la salud, que trata de poner los progresos de la psicología académica al servicio de los temas sanitarios, tampoco queda muy definida profesionalmente en la actualidad. Yo no voy a ocuparme de la profesión de psicólogo en Estados Unidos, sino en nuestro país. Pero como son ellos los que marcan la pauta en estos asuntos, quiero dejarles esta referencia.

En nuestro país hasta hace bien poco no existían los psicólogos profesionales. En la década de los cincuenta se funda la *Escuela de Psicología* de la Universidad de Madrid, a partir de la cual se desarrollarán a finales de los sesenta las primeras secciones de psicología en la facultad de filosofía y letras, para pasados unos años transformarse en facultades independientes, con el vertiginoso desarrollo que conocemos todos. La primitiva Escuela de Psicología admitía sólo licenciados, a excepción de sacerdotes y monjas, y sus estudios eran de dos años. El primero era común para todos y el segundo, de especialidad, se diversificaba en psicología pedagógica, psicología industrial y psicología clínica. Esta *especialización* estaba pensada para la práctica profesional, si bien no existía ninguna normativa al efecto. Sucedió que los licenciados que estaban interesados en la psicología podían, mediante estos dos cursos, introducirse en ella. A psicología clínica se dirigían, preferentemente, los médicos que aspiraban a especializarse en psiquiatría, y también algunos otros que veían en la psicoterapia o la psicología clínica su vocación profesional. El profesorado de esta rama era exclusivamente médico; psiquiatras para ser más exactos. La rama de la psicología pedagógica estaba más relacionada con la sección de pedagogía de la facultad de filosofía y letras, y convocaba a los que querían hacer uso de la psicología empírica para afrontar los problemas escolares. La rama de psicología industrial era elegida por

los interesados en selección de personal y tratar los problemas humanos de la empresa. Estas especialidades tendieron a desvanecerse, siendo, precisamente, el primer curso común el que vendría a poner la impronta a las facultades de psicología posteriores y, con ello, a nuestra psicología académica. No se trataba tanto de que sus presupuestos doctrinales fueran más sólidos, sino, simplemente, de que las personas más significativas de este curso eran catedráticos a la antigua usanza de la España de la dictadura, que gozaban de poderes bastante ilimitados. Ellos fueron los que dieron su carácter a la psicología académica española, y los que son citados una y otra vez por nuestros psicólogos académicos, conscientes de la historia a que pertenecen. Provenían de las facultades de filosofía y letras o pedagogía. Ninguno de ellos ejercía la profesión de psicólogo por la sencilla razón de que no eran profesionales. Esto no impedía que en su segura posición mirasen a los profesionales, de lo que fuese, por encima del hombro.

Los *programas* de aquel primer curso de la escuela de psicología, en la cual yo me diplomé, responden punto por punto a los de nuestros primeros cursos de las facultades de psicología actuales. Esa absurda presencia de estadísticas y psicometrías de todo tipo, que se siguen explicando de una forma análoga, responden a ese condicionamiento del pasado. Antes, como ahora, todos esos números parecían asegurar el rango científico de nuestra disciplina, a lo que debemos añadir las continuas protestas de experimentalidad. Cuando aparecen las secciones de psicología y las *facultades de psicología*, dadas las características de nuestro sistema autoritario del momento, fueron los poderosos catedráticos del primer curso de la escuela de psicología los que decidieron su destino. Los médicos, los psicólogos industriales y los pedagogos no estaban muy bien vistos por ellos. Fueron aupados a las primeras cátedras de psicología, preferentemente, sacerdotes y licenciados en filosofía pura. Los sacerdotes eran parte integrante de nuestro nacional catolicismo, y los licenciados en filosofía pura los compañeros de viaje de nuestros psicólogos académicos. Ninguno de estos practicaba la profesión de psicólogo, pero, inexplicablemente dada su formación, se erigieron en defensores de la «ciencia» psicológica, que de una forma un tanto infusa habían recibido de la noche a la mañana. Esta es una característica que hemos encontrado una y otra vez los psicólogos académicos; el que se atribuyan la ciencia de una forma unilateral, sin que podamos encontrar ningún motivo razonable para ello. La estereotipada atribución, dada su posición de dominio, terminó por convencerlos a ellos mismos; pero no tanto al resto de los profanos, cultos o no, que tenían conceptualizada la psicología de otra manera.

Hasta que aparecen nuestros *primeros licenciados* en psicología allá por 1970, los que ejercían la profesión de psicólogo solían identificarse por la licenciatura que les permitió inscribirse en la Escuela de Psicología, salvo algunas pocas excepciones, entre las que se contaban los sacerdotes. Los primeros licenciados se dirigían a la clínica preferentemente; pero también a la psicología industrial y

pedagógica como marcaba la tradición. En las facultades de psicología, por los condicionamientos previos, el profesorado no era muy homogéneo, pero predominando siempre aquellos que hicieron votos ciegos de cientificismo siguiendo a sus maestros influyentes. Son estos los que procuran eliminar del profesorado de las facultades a todo el que no sea una réplica de ellos mismos. Personas muy valiosas, yo diría que las que más, fueron alejadas de la universidad, mientras el profesorado seguía nutriéndose de los autodenominados científicos. Pronto los jóvenes licenciados en psicología accedieron a las *cátedras* después de las conabidas protestas de amor a la ciencia. Verdaderos hombres de ciencia fueron expulsados sin contemplaciones. Algo totalmente inexplicable, si no recurrimos al complejo de inferioridad del psicólogo del que ya hemos hablado. Yo diría que todo parecía estar preparado para el triunfo de la mediocridad, que solía encubrirse con una ampulosa terminología en los escritos, que pretendía ocultar el vacío que había tras ellos. Hasta mediados los setenta estos psicólogos académicos no afrontaron seriamente su identidad profesional. Ajenos a ellos, otros profesionales practicaban la psicología en forma de psicoterapia, psicología clínica, industrial y pedagógica.

Los *estudiantes* de psicología, a pesar de sus protestas y algaradas, han modificado bien poco el panorama que estoy describiendo, y que yo he tenido ocasión de presenciar y vivir en su totalidad. Como no tienen ningún otro fundamento, cuando llegan a la universidad piensan que la psicología es lo que se dice allí que es. Y lo que se les dice es que se trata de un estudio científico de la conducta, lo cual resulta bastante seductor para chicos de 17 años. Se enfrascan en los números y en los propósitos experimentales y no son pocos, seguramente muchos de los más razonables, los que abandonan. Una vez allí se dedican a llevar a cabo lo previsto para ellos. Cuando muchos de ellos empiezan a darse cuenta del sinsentido de lo que hacen, ya están concluyendo sus estudios, por lo que la única meta que se proponen es abandonar cuanto antes la facultad. No son pocos también los que se adhieren a sus maestros y se hacen el propósito de replicarlos.

La *modificación de conducta* es la primera profesión que se deduce de la psicología académica. Sus profesores la promocionan, y responde a los presupuestos de la psicología oficial que es el conductismo. Como ellos han desprestigiado la psicoterapia, por inútil, y la práctica de la psicología clínica, por no científica, el hacerse modificadores de conducta viene a ser casi la única salida profesional. Esto supone que cursos, congresos y reuniones sobre terapia de conducta son materialmente invadidos por multitud de licenciados en psicología que ven en estas «técnicas» algo perfectamente congruente con lo estudiado en la facultad. Aparecen cientos de consultorios con esta orientación que se propone desplazar a la psicoterapia. Paralelamente, la llamada *evaluación conductual* lucha por desplazar al psicodiagnóstico clínico tradicional y, cómo no, se ofrece también como

una actividad profesional rigurosamente científica, comparada con los prejuicios que invalidan el modelo médico. Todo parece cuadrar en este panorama, por lo que se refiere al estatus profesional del psicólogo. Al mismo tiempo van intentando penetrar en las ciencias de la salud. La llamada psicología de la salud supone la aplicación de la psicología científica a resolver problemas relacionados, en general, con la salud en sus aspectos preventivos, diagnósticos y curativos. Los psicólogos quieren por esta vía ubicarse en las ciencias de la salud, de la que la medicina es la más representativa. Pero sus sentimientos de inferioridad respecto de los médicos, a los que han expulsado del profesorado de las facultades de psicología, hacen difícil su integración. No obstante ellos siguen insistiendo, con la fuerza que les dan sus conocimientos de psicología y con el gran número de psicólogos que salen de nuestras facultades y necesitan integrarse en una actividad profesional. De la misma manera promocionan una medicina conductual.

Estamos en el momento en que los *psicólogos académicos* abandonan su lenguaje hermético y complicado, que la mayoría de las veces no encubre nada, para entregarse sin condiciones a lo que hacen los psicólogos académicos americanos. Nunca tan pocos copiaron tanto. Esta capitulación es difícil de comprender, si no tenemos en cuenta la debilidad de los fundamentos de nuestra psicología. A falta de una tradición asentada, siempre puede caerse en la tentación de ofrecerse al primer postor, máxime si se trataba de la nación más poderosa del mundo y sus psicólogos académicos estaban convencidos de realizar una actividad rigurosamente científica. Se les copia la forma en la que presentan sus trabajos y sus libros. Se les copia su terminología y sus inquietudes disciplinares. Se les copia todo. Y como copiar es muy fácil, no tardan en aparecer publicaciones de nuestros psicólogos académicos que contrastan con su preparación previa. Cualquiera escribe, copia, un libro sobre neuropsicología, psicología clínica, psicología del aprendizaje, de la personalidad, etc. Ello es muy fácil; no hace falta más que ir a la biblioteca provisto de cuartillas para tomar notas. Casi ninguno asume la responsabilidad de escribir un libro completo; eso se nota mucho. Distribuyéndolos en capítulos, escritos por supuestos especialistas, la cosa queda más desdibujada. No es que ahora tenga lugar una «conversión» a la psicología académica, no habían hecho otra cosa que contemplarla desde lejos, pero siempre tratando de dejar constancia de planteamientos más europeos, que para ellos eran referencias filosóficas o religiosas. Yo estoy seguro de que ellos mismos están sorprendidos de a dónde ha conducido el camino que proyectaron.

Como nuestros psicólogos académicos están partiendo, prácticamente, de cero, sus réplicas de las psicología americana son bastante miméticas. Se hacen hábiles en exponer sistemáticamente lo que otros han hecho, y ahora de una forma clara y ordenada, que contrasta con el hermetismo de sus predecesores de unos años antes. Este *nuevo estilo* se plasma en los planes de estudio de las facultades de psicología, lo que conlleva la eliminación de cualquier psicología que tenga que ver con esas psicologías de la vida de que hemos hablado, las

cuales siguen vigentes en multitud de profesionales y representan para los profanos, cultos o no, la psicología. Los psicólogos académicos se recluyen en la universidad ajenos a lo que acontece fuera, con el convencimiento de estar en posesión de la verdad metidos en su torre de marfil. Esta metamorfosis tiene para la clínica consecuencias nefastas. Los teóricos de la psicología devienen, de la noche a la mañana, clínicos avezados. Su fundamento no es otro que esa psicología americana que observan desde lejos. Es cierto que para dedicarse a modificación de conducta, evaluación psicológica o psicología de la salud como lo hacen los americanos, poco necesitan de la psicología clínica anterior. Pero ocurre que ellos ignoran lo que constituyen los pilares de la clínica tradicionales y hasta su misma terminología. Mi estupefacción era continua y contrastaba con su aparente seguridad.

Yo puedo ser *cronista* de una época que he vivido y sufrido directamente. También puedo decir que poco o nada he colaborado en este proceso, del que me siento totalmente extraño. Cuando tuve ocasión ejercí, como dicen los religiosos, la corrección fraterna. No me entregué sin condiciones a la psicología americana y desde los tribunales en los que participé dejé bien claro, con mi voz y mi voto, mi posición. Ya sólo me queda el denunciarlo por escrito, que es lo que pretendo con este libro. Estando en tribunales de concursos para profesores, he podido comprobar cómo, en bastantes ocasiones, un candidato poco o nada preparado para la materia a que concursaba, obtenía el beneplácito y la admiración de mis compañeros de tribunal. Cualquier razonamiento era inútil, puesto que con la normativa actual todo está ya preparado de antemano. He tenido que soportar constructos y modelos interminables que no iban a ninguna parte, y que habían sido diseñados el día anterior del concurso con la finalidad de complacer al tribunal. Más de una vez he experimentado vergüenza ajena, hasta llegar a hacerme el propósito de, en la medida de lo posible, no participar en tribunal alguno más. Los acontecimientos seguían sus propios derroteros, porque los procesos históricos despliegan sus fundamentos y es difícil influir sobre ellos; máxime cuando se está en minoría.

El estatus profesional de los psicólogos en la actualidad está definido en cuanto a la práctica de esa psicología académica de que estamos hablando. Son muchos los gabinetes privados que se dedican a la modificación de conducta tradicional y cognitiva. En ellos se practica también la evaluación conductual. Su presencia en la sanidad pública, copada por los médicos, es pequeña. Los que trabajan para ella pueden seguir esta línea académica o la más tradicional de la psicología clínica.

Fuera de la academia, en el *mundo profesional*, existen muchos psicólogos, quizá la mayoría, que siguen más los criterios de las psicologías de la vida. Hay multitud de psicoterapeutas y escuelas de psicoterapia que parten de plantea-

300

mientos muy alejados de la psicología académica. La mayoría siguieron en la universidad esos estudios de pretendida ciencia, de los que han abjurado. Son como una mala noche en una mala posada que han tenido que pasar para llegar a su destino. No son pocos también los que trabajan en la psicología pedagógica, que ejercen sin que sus estudios de psicólogos les hayan enseñado mucho sobre ella. Otros trabajan en empresas. Pero buena parte de los licenciados en psicología se dedican a actividades, muchas veces con éxito, poco relacionadas con su profesión. Ya hemos dicho que tal como funciona hoy la psicología académica no sirve tanto para ejercer la psicología, para la que puede incluso incapacitar, como para adquirir unas habilidades mentales que pueden ser utilizadas en cualquier terreno de la vida. Los médicos, que parecen los enemigos naturales de los psicólogos, están ajenos a todo este movimiento, debido a su perfecta identidad profesional. Sólo los psiquiatras se encuentran aludidos. La mayoría, aprovechándose de esta identidad profesional, se limitan a ejercer como tales médicos especialistas en psiquiatría. Consideran que las enfermedades mentales lo son del cuerpo, como todas las otras, y se limitan a llevar a cabo tratamientos farmacológicos. Los progresos de la moderna psicofarmacología parecen apoyar su posición terapéutica y ofrecerle más apoyo científico. Pero no pocos psiquiatras han sido absorbidos por la corriente de los psicólogos académicos. Esto no es sorprendente si tenemos en cuenta que la psiquiatría se encuentra a caballo entre la psicología y la medicina. Como distantes de la psicología, ésta siempre ha sido para ellos lo que los psicólogos dicen que es. Conceptos fundamentales de la psiquiatría, como el de esquizofrenia, buscaron su fundamento psicológico en las ideas psicológicas asociacionistas de primeros de siglos. Unos psiquiatras optaron por el psicoanálisis y otros por esta psicología académica cientifista. En la actualidad, los trabajos que se presentan a una revista de psiquiatría se diferencian bien poco de los que encontramos en una de psicología por lo que a su metodología se refiere. Los que se han unido a esta dirección, como cabe esperar, son más bien los psiquiatras que ejercen su trabajo en la universidad.

Está claro que los hechos que relato pueden ser contados de otra manera. He prescindido de los nombres, porque para los que conocen esta historia reciente se encuentran entre las líneas. Para los que no los conocen ello es totalmente irrelevante, porque lo que verdaderamente importa ahora es tomar conciencia de cómo estamos colonizados por los psicólogos americanos, como paso previo para tomar conciencia de nosotros mismos. La fenomenología que yo propongo es mirada con absoluto desprecio por los psicólogos académicos o, en el mejor de los casos, con un interés que pronto los conduce al hastío a poco que se introduzcan en ella. Porque para ellos fenomenología, lo dicen los psicólogos americanos, es aquello de lo que más tiene que guardarse un psicólogo científico. Ni que decir tiene que no toda la psicología académica responde a nuestra descripción. No pocos profesores universitarios estarán de acuerdo conmigo en que la psicología académica carece de sentido. Es posible, incluso, que sean la

mayoría. Pero esto es sólo una paradoja aparente. Sólo una parte de ellos, la más pequeña, se atarea en hacer otro tipo de psicología más humana. La mayoría de los inconformistas se limita a repetir los tópicos de la psicología académica sin que, a pesar de sus críticas y escepticismos, sean capaces de ver más allá. Critican, pero siguen haciendo lo mismo, hasta que no llegue alguien lo suficientemente decidido como para mostrarles un nuevo camino que seguir.

LA PSICOLOGÍA CLÍNICA Y LA PSICOTERAPIA

La psicología clínica tiene una cierta tradición en la psicología empírica, porque los primeros psicólogos no tardaron mucho en ocuparse de los problemas clínicos, aunque la especialidad como tal tardase más en definirse. Hemos de entender lo clínico como todo lo relacionado con la enfermedad que diagnostican y tratan los médicos en general, y más específicamente como esa parte especial de la medicina que se ocupa de los enfermos mentales. Los psicólogos aportan sus conocimientos de psicología para resolver los problemas que se plantean en la clínica, sin por ello, modificar, en lo esencial, sus planteamientos. El mismo Kraepelin (1883), creador de la nosología psiquiátrica, utilizó los métodos aprendidos en el laboratorio de Wundt para el estudio de los enfermos mentales. Ésta es la razón que aduce Eysenck (1973) para dedicarle su texto de psicología anormal, que busca sus fundamentos en la psicología empírica y experimental.

Los psicólogos clínicos son, en un principio, psicólogos que trabajan en la clínica médica, bien en instituciones, hospitales o en consultorios privados, afrontando aquellos problemas que se supone tienen un fundamento psicológico y haciendo uso de sus propios métodos diagnósticos. En nuestro país los psicólogos clínicos trabajaban en los servicios de psiquiatría y en los hospitales psiquiátricos, siempre bajo atento control, no exento de desconsideración, de los psiquiatras. Su tarea solía concretarse en pasar pruebas psicológicas, si bien los psiquiatras no se cansaban de repetir que no debían tomarse como criterios diagnósticos, sino como una ayuda más. Esto podría considerarse correcto si los psiquiatras tuvieran suficientes conocimientos de psicología, lo que no era cierto en la mayoría de los casos. El paso de *pruebas de inteligencia* fue una tarea específica de estos primeros psicólogos clínicos. Ya hemos repetido que ellas son la gran aportación de la psicología empírica. En principio estas pruebas de inteligencia resultaban bastante deficientes, porque trataban de medir lo que decían medir de formas en exceso unilaterales, como el dibujo, la información verbal, el razonamiento espacial, etc. La introducción de las pruebas de Wechsler (1944) dio ocasión de presentar un perfil de las aptitudes mentales, a partir de la cual era posible ya hacer un diagnóstico amplio de la inteligencia. No se ha avanzado mucho desde entonces en el diagnóstico de la inteligencia, pero hemos de insistir en el gran apoyo que prestaron y siguen prestando estas pruebas a la clínica —WAIS, WISC y WIPPSI— en sus diversas variedades. No es lo mismo el diag-

302

nóstico psicológico de la inteligencia hecho por los psiquiatras confiando en su ojo clínico azaroso, que la cierta precisión que nos ofrecen los perfiles mentales.

La profesionalidad del psicólogo clínico debía mostrarse a la hora de dar razón de por qué obtenía esas puntuaciones y no otras en su caso concreto. La verdad es que la mayoría de los psicólogos clínicos se limitaban a describir el perfil mental obtenido siguiendo los criterios del manual. Yo no me canso de repetir que un clínico es alguien que pone todos sus conocimientos adquiridos al servicio de la resolución de un caso concreto. Otros profesionales de la sanidad actúan de la misma manera. Por eso lo más frecuente era que los psicólogos clínicos se limitasen a confeccionar informes con los resultados de las pruebas aplicadas a sus pacientes, sin realizar historia clínica o entrevista previa detenida. Esta manera de actuar podría ser válida cuando ellos se limitaban a realizar las pruebas que le habían sido solicitadas por la persona que se responsabilizaba del caso, que solía ser un médico o psiquiatra, pero no se justificaba cuando eran ellos la primera y última instancia, puesto que el paciente había acudido a ellos directamente. A mí esta actitud siempre me pareció irresponsable, puesto que el psicólogo clínico se limitaba a dar el resultado de las «pruebas» como si de objetivos de análisis de laboratorio se tratase. Eso sin contar con que en no pocos casos decían haber pasado pruebas que sólo habían sido estudiadas superficialmente. Solían preferir la cantidad, una batería como las llamaban, a la calidad del detenido análisis de alguna o de algunas. Ésta es la razón de que para una gran mayoría de personas los psicólogos clínicos eran, simplemente, testólogos, puesto que pasar tests parecía ser su única dedicación.

En las primeras etapas del desarrollo psicológico los psicólogos clínicos son los encargados de pasar las *pruebas de desarrollo*. También la correcta interpretación de estas pruebas requiere unos amplios conocimientos de la psicología evolutiva y de la psicopatología infantil, lo que no siempre es el caso. Los primeros psicólogos clínicos presentaban una fuerte tendencia a ocuparse de la clínica infantil. Las razones de esta preferencia no eran siempre vocacionales. La clínica adulta la controlaban los psiquiatras, que estaban bien lejos de los problemas infantiles. Los pocos neurólogos infantiles existentes no tenían mucha más idea de niños, ofreciendo, estereotipadamente, el diagnóstico de disfunción cerebral mínima ante cualquier caso en que no encontraban otra alteración orgánica. Los psiquiatras infantiles siempre han estado más próximos de los psicólogos clínicos, y no tardaron en aceptar, como propone Rutter (1980), que los fundamentos científicos de la psiquiatría infantil no son otros que lo que estudian los psicólogos evolutivos. Yo diría que la clínica infantil está bastante bien fundamentada y que el único problema que tiene, como cualquier otra especialidad clínica, es que la profesión se ejerza con el nivel adecuado.

Otro campo del psicólogo clínico es el paso de pruebas proyectivas o de personalidad. El psicodiagnóstico de Rorschach (1942) y el TAT de Murray (1940),

las más utilizadas, nos bastan para hacer una reflexión sobre ellas. La intención de Rorschach en su momento no fue otra que la de ofrecer un sistema diagnóstico para las enfermedades mentales, más objetivo que el resultante de las observaciones y exploraciones clínicas. No discute los cuadros clínicos vigentes, sino que se limita a especificar cuáles son el tipo de respuestas propias de cada uno de ellos. No pocos prejuicios de la psiquiatría de su época se dan cita en su psicodiagnóstico. Uno de ellos es atribuir a la epilepsia, que entonces se consideraba la tercera psicosis junto con la esquizofrenia y la ciclotimia, un tipo de respuestas específicas. Hoy día sabemos que lo más que podemos decir es que, en los casos orgánicos, son signos de organicidad. Los psicólogos clínicos, que no solían remontarse a esos planteamientos, interpretaban los psicodiagnósticos a los dictados de lo que encontraban en los libros de texto, limitándose a calificar e interpretar las respuestas en la forma prevista. Es cierto que con este proceder eliminaban en lo posible las valoraciones subjetivas, pero también es cierto que se perdían en consideraciones diagnósticas que constituían la parte más débil de la prueba. Lo que mejor muestra la prueba es el funcionamiento psicológico global, pero para ello, de nuevo, son precisos múltiples conocimientos psicológicos. Es una regla general oír en boca de los que se dedican al psicodiagnóstico de Rorschach, que se trata de una prueba que requiere una gran formación, para poder sacar sólo parte de todo lo que puede dar de sí. Esto se traduce en los mil y un cursos y cursillos que se realizaban sobre el tema. Yo no he tenido ocasión de comprobar estas afirmaciones. A partir de un determinado nivel de conocimiento de la prueba, el partido que se puede sacar de ella está en función de los conocimientos, en general, de psicología clínica que tiene el psicólogo que la realiza. Yo siempre he pensado que sus resultados no deben valorarse nunca por sí mismos, sino en función del resto de los datos que forman la historia clínica. Los intentos, como el de Exner (1982), de darle un fundamento más objetivo, no parecen haber modificado mucho las cosas.

El TAT –Test de apercepción temática– propicia que el paciente ofrezca un conjunto de relatos que deben ser interpretados siguiendo unas pautas señaladas por el autor. En estas pruebas, como en otras proyectivas temáticas, la influencia del psicoanálisis es evidente, cosa que no debe sorprendernos si tenemos en cuenta que los médicos y psicólogos empíricos sabían poco de los problemas humanos. Aunque se trata de una prueba para ser valorada por sí misma, yo, como la gran mayoría de los clínicos, ponemos sus resultados en relación con el resto de los datos obtenidos en la historia clínica. Si ésta no existe, como ocurre por desgracia en multitud de ocasiones, tomar los relatos como base del conocimiento del paciente puede conducir a todo tipo de errores. También esta prueba ha sido criticada por la falta de rigurosidad de sus fundamentos. Entre nosotros Avila (1986) se ha tomado el trabajo de delimitar la frecuencia y tipos de respuestas, sin que tampoco ello haya supuesto ningún cambio esencial. Es una prueba para clínicos que tengan un planteamiento psicodinámico, lo que supone

también una formación previa en este terreno. Prestarse a la psicodinámica de las pruebas sin esos conocimientos es, por lo menos, una actitud arriesgada.

Un tercer grupo de pruebas clínicas no son otras que las de *organicidad*. Es decir, esas pruebas que diagnostican la existencia de lesiones o disfunciones neurológicas. Ellas suponen un cierto caballo de batalla de los psicólogos clínicos. Los psiquiatras, y los médicos en general, suelen reprochar a los psicólogos clínicos que pueden caer en el error de interpretar psicodinámicamente cuadros clínicos orgánicos, con las desastrosas consecuencias que ello puede acarrear. Lo cierto es que esto ocurre muy pocas veces, porque la sintomatología orgánica se detecta fácilmente y una tarea propia del psicólogo clínico es la de estar atento a los signos de organicidad. Lo que sí ocurre regularmente es que los médicos suelen diagnosticar de orgánico cuadros que son propiamente psicodinámicos. Como repito una y otra vez a mis alumnos, el problema básico que se plantea en la clínica psicológica es el de determinar si el paciente que tenemos delante presenta un cuadro clínico preferentemente psicodinámico o preferentemente orgánico, puesto que en cada caso la terapia a aplicar es completamente diferente; psicoterapia en el primer caso y tratamiento médico en el segundo, también preferentemente. Los signos de organicidad que detectan los psiquiatras no difieren en lo esencial de los que detectan los neurólogos. Se trata de signos duros de lesión neurológica. Para los signos blandos están ellos menos pertrechados, por lo que es preciso acudir a pruebas de organicidad que son tarea propia de los psicólogos clínicos. La clásica prueba de Bender (1955) era de este tipo, y sus resultados podían ponernos en la pista de posibles lesiones cerebrales donde las habituales exploraciones médicas no las detectaban. El gran desarrollo de las pruebas neuropsicológicas en estas últimas décadas ha supuesto un gran progreso en los diagnósticos de organicidad, pero son pocos los psicólogos clínicos que las manejan adecuadamente. En las facultades de psicología se las explica poco o mal, por la reiterada tendencia que muestran los psicólogos académicos a observar estos temas desde lejos. En determinados centros clínicos se realizan las pruebas neuropsicológicas con absoluta corrección. La dificultad que encuentran nuestros psicólogos clínicos en su aplicación proviene de sus defectuosos conocimientos de neuropsicología.

Simplificando mucho podríamos decir que los médicos psiquiatras deberían dedicarse al diagnóstico y tratamiento de los cuadros preferentemente orgánicos, y los psicólogos clínicos al diagnóstico y tratamiento de los preferentemente psicodinámicos. En la realidad las cosas vienen a suceder de esta manera. En el caso de los psicólogos clínicos, que es el que nos ocupa ahora, resulta imprescindible una buena formación psicopatológica previa. Tal y como funcionan nuestras facultades de psicología se explica cada vez peor. Hasta hace poco eran los psiquiatras los encargados de ello. Pero los psicólogos académicos, a la búsqueda de su identidad, han procurado alejarlos lo más posible. En la práctica lo que

ocurre es que esta materia la suelen explicar profesores sin experiencia clínica ni formación psicopatológica, que están tan ajenos a su materia que tan siquiera saben que la ignoran. Muy a duras penas se consigue que figuren en sus programas los temas psicopatológicos fundamentales. En realidad cuando se consigue es lo mismo, puesto que, como cualquier profesor, terminan por explicar lo que saben, que es psicología académica y modificación de conducta. Los alumnos toman lo que se les ofrece por psicología clínica y tardaran mucho en deshacer el entuerto. A cualquiera le avergonzaría explicar en sus programas contenidos que no se corresponden con la materia en cuestión, pero los psicólogos académicos, que lo miran todo desde lejos, se sienten seguros, porque suponen estar realizando una actividad científica. Lo pintoresco se transforma en triste, si pensamos que toda esa gran masa de alumnos que se inscribió en una facultad de psicología con la intención de dedicarse a la clínica, está siendo deformada. Lo más seguro es que cuando terminen sus estudios estén ya definitivamente incapacitados para la psicología clínica.

Todos estos problemas, que la mayoría perciben, no parecen inquietar a los psicólogos académicos, que están convencidos de que la clínica es una más de las múltiples salidas que se le ofrecen a los licenciados en psicología y que es preciso atender a todas las direcciones. Yo, desde luego, no veo todos esos numerosos caminos profesionales, pero en cualquier caso nada justifica destruir una profesión tan definida y acreditada como la de psicólogo clínico.

El tratamiento de los cuadros clínicos preferentemente psicodinámicos es la psicoterapia en la forma que se considere más adecuada. Pero los psicólogos académicos odian el psicoanálisis, y ocurre que la obra y el pensamiento freudiano está más o menos presente en todas las escuelas psicoterapéuticas. Los profanos, cultos o no, creen que nuestras facultades de psicología se entregan con ardor al estudio de Freud. Nada más lejos de la realidad. Cualquier veleidad freudiana arruinaría de inmediato la posible carrera académica del licenciado o doctor que pretende quedarse en la universidad. Rechazan a los psicoanalistas tanto como a los médicos, la razón que aducen para justificar el rechazo es que el psicoanálisis no es una ciencia, como la psicología a la que ellos entregan sus vidas que es científica y experimental. Es cierto, ya lo hemos visto, que las psicologías de la vida cuentan con un estatus científico especial, pero encarnan más que las llamadas científicas lo que debe ser entendido por psicología. Así lo entiende todo el mundo menos ellos. El resultado es que la gran mayoría de los alumnos, cuando terminan sus estudios de psicología, no han oído ni siquiera hablar de Freud, cosa que no ocurre en otras licenciaturas, pues se considera algo que ya pertenece a la cultura general. Cuando algún profesor les habla de él es para criticarlo y hacerlo objeto de ironías. Sus conocimientos sobre el tema son, por supuesto, mínimos. Yo creo que la falta de fundamento científico del psicoanálisis no es la única causa del rechazo. La mayoría de los psicoanalistas

han sido médicos y su ideología coincide poco con nuestras tradiciones religiosas. Es seguro que los fundadores de nuestra psicología académica también se sintieron movidos por un espíritu de cruzada contra el infiel. Algunos de ellos, cuando es demasiado tarde, se interesan por el psicoanálisis, dando una imagen esperpéntica de identificación con el agresor.

Los psicólogos académicos, lo mismo que no pocos psiquiatras, han proclamado que el psicoanálisis no cura. Eysenck (1952), el representante europeo más paradigmático de esta dirección, abrió la caja de los truenos cuando afirmó que se curan igualmente los que asisten a las sesiones de psicoterapia y los que permanecen en la lista de espera para hacer el tratamiento. Él defendió, con toda razón, que para que una psicoterapia pueda considerarse efectiva es preciso que los pacientes que la realicen se curen de una forma significativamente mayor que los que no la realizan. Dicho en otros términos: la remisión espontánea de los síntomas debe ser significativamente inferior, si comparamos a los pacientes no tratados con los tratados. Éste es un tema bien conocido del que me he ocupado en otro lugar (1982b). Pero lo que nos interesa acentuar es que la afirmación de Eysenck de que la psicoterapia no cura, de ser cierta, dejaba sin ocupación a una gran parte de los psicólogos clínicos que se dedicaban a esta forma de tratamiento. Los resultados de las investigaciones con grupos de control dejaban bien a las claras, lo mismo que los más recientes estudios metapsicológicos, que la psicoterapia es efectiva, si bien no tanto como se pensaba. Simplificando mucho podemos decir que los pacientes tratados mejoran el doble que los no tratados.

Si nos estamos deteniendo ahora sobre el tema de la efectividad de la psicoterapia, es porque en este caso es algo que debemos agradecer a los psicólogos académicos. Las diversas escuelas de psicoterapia pugnan entre sí, como los grupos religiosos, proclamando sus excelencias, siendo muy difícil decidir sobre las ventajas de unas y otras. Los estudios controlados vienen a mostrarnos sin lugar a dudas, que los psicoterapeutas de todas las escuelas, aparentemente tan diversas, curan más o menos igual, y que los efectos curativos dependen más de las características personales del terapeuta que de la técnica que dice emplear. Estas conclusiones, que no tenemos más remedio que admitir, han agradado poco a los psicoterapeutas, que persisten en cerrar sus ojos ante ellas y seguir actuando como si nada ocurriese. Los psicoanalistas, por su tradición judeo-cristiana, son los que muestran una mayor ceguera. Es cierto que esto destruye muchos de los pilares básicos sobre los que se asienta su profesión, pero, a mi parecer, lo propio de un hombre de ciencia es ser consecuente con la verdad, aunque se oponga a sus intereses. Lo mismo podríamos decir de todas esas escuelas psicoterapéuticas que proclaman sus excelencias y se consideran en posesión de la verdad. Yo estoy seguro, y el tema lo conozco bien, de que son sus intereses profesionales los que se imponen a los científicos. Me ha gustado poner este ejemplo, en el que es la psicología académica la que pone en eviden-

cia los prejuicios de los psicólogos clínicos. Yo siempre he dicho que la psicología académica es más hábil a la hora de desenmascarar ciertos prejuicios que de establecer conclusiones verdaderas.

La formación de los psicoterapeutas, como vimos, tiene más las características de propagar el prejuicio que de promover la ciencia. Las incongruencias de estas formaciones se siguen manteniendo en nuestro país, en el que no existe normativa alguna al respecto. El oscurantismo de las escuelas de psicoterapia, así como los planes diseñados para la formación de los candidatos, están pensados, en lo esencial, para favorecer a sus directores. Si, como concluyen las investigaciones, es la personalidad del terapeuta lo que tiene efecto más curativo, da un poco de temor pensar la forma en la que pueden curar los que han seguido este camino de esclavitud, que supera en mucho a lo que podemos imaginar, porque el dominio del hombre por el hombre no tiene límites.

La actitud de los psicólogos académicos ante la psicología clínica y la psicoterapia ha sido siempre la de distante desdén. La implicación de esta psicología en el marco de la medicina es ya una buena razón para explicar esta actitud. Si a ello añadimos las ínfulas científicas de los académicos, sus reservas parecen contar con un adecuado fundamento racional. Pero, quiéranlo ellos o no, la clínica sigue su propio camino y cuenta con una identidad profesional propia. Por eso los psicólogos que se licencian en nuestras facultades de psicología deben llevar a cabo su formación clínica fuera de ella. Lo que más llama la atención cuando entramos en una de nuestras facultades de psicología es la numerosísima oferta de cursos, cursillos y diplomas que en la gran mayoría de los casos están relacionados con la psicología clínica. Estos cursillos suelen tener gran aceptación entre los estudiantes y licenciados, y cumplen la función docente que los psicólogos académicos, en su ceguera, no están en condiciones de llevar a cabo. Los particulares, la sociedad, toman la antorcha que ellos abandonaron. El inconveniente fundamental es que nadie controla la calidad científica y ética de sus organizadores.

Los psicólogos académicos hasta hace poco eran contrarios a la clínica que relacionaban con médicos y psiquiatras. Consecuentes con sus ideas sustituyeron la psicopatología por la *psicología anormal*, considerando anormal las conductas infrecuentes y no aceptadas por el individuo o la sociedad. Ya no había pacientes sino sujetos que mostraban una conducta anormal, que había sido aprendida, repetían estereotipadamente, según los principios bien conocidos de la psicología del aprendizaje. Para hacer desaparecer estas anomalías deberían seguirse los mismos principios. Hoy día ya nadie habla de psicología anormal y sus textos duermen en las bibliotecas. Se han pasado, inexplicablemente, a los denostados criterios diagnósticos de los psiquiatras y reclaman para ellos el título, antes rechazado, de psicólogo clínico. La psicopatología médica vuelve a

primer plano. Esta identificación con sus antiguos enemigos, los psiquiatras, no se comprende muy bien, como no sea la consecuencia del fracaso de sus teorías. También, qué duda cabe, siguen siendo los médicos los que mandan en la clínica y no pueden cerrar los ojos a ello.

Algo verdaderamente sorprendente es que los psicólogos académicos han venido repitiendo que de los resultados de la psicoterapia no tienen nada que decir porque no existen trabajos de investigación sobre ello. Sorprendente error, que repiten, incluso, tres profesores en un texto sobre modificación de conducta. La realidad es que existen miles de investigaciones sobre el tema. Valga el ejemplo la obra de Grawe y ot. (1994) que constatan que en 1985 ya había casi dos mil investigaciones sobre el tema, de las que ellos eligen 897 para analizar por estar mejor diseñadas y ser más fiables. Más de la mitad eran sobre psicoterapia. En este amplio texto, con varias ediciones, se hace un análisis pormenorizado de los estudios citados de las diversas escuelas de psicoterapia. Es un trabajo alemán riguroso. De sus conclusiones, que son muy diversas, debemos destacar que el psicoanálisis, la escuela original, no parece curar, mientras que otras escuelas parecen ayudar más. Sorprende la ignorancia de nuestros psicólogos, pero también la de nuestros psicoterapeutas que no quieren saber nada de estas cosas. Estamos, evidentemente, en otro país.

LA EVALUACIÓN Y MODIFICACIÓN DE CONDUCTA

La reticencia de los psicólogos académicos hacia los profesionales de la psicología clínica encontró en el conductismo el punto de apoyo para llevar a cabo la respuesta adecuada. Los clínicos, quiéranlo o no, trabajan con presupuestos mentalistas, puesto que tratan de ayudar a sus semejantes en los problemas de la vida. La psicología académica, ya ciencia de la conducta, pretende liberarse de todos los prejuicios anteriores, y afrontar de una forma radicalmente nueva y rigurosa los mismos asuntos estudiados por los clínicos. Parece llegado el momento de que la psicología académica se ocupe, ya sin la clínica, de los problemas clínicos. Su propósito de ocuparse de la conducta anormal va a implicar estos mismos problemas en un nuevo marco, que puede hacerlos incluso irreconocibles para los mismos clínicos o provocarles una total perplejidad. Los psicólogos académicos, que lo ven todo desde lejos, no se han dejado influir por estas reacciones. «Ladran, luego cabalgamos», parece ser lo que ellos pensaban en su interior, para ellos inexistente. Lo cierto es que cuando se extiende el consenso de que el conductismo ha muerto o está moribundo dentro de sus mismas filas, ya no parecen tan seguros de sus avances y no son pocos los que, como los oportunistas compañeros de viaje, tratan de abandonar el barco antes de que se hunda.

El *psicodiagnóstico* tradicional que practicaban los psicólogos clínicos se concretaba en el uso de pruebas psicométricas, proyectivas y de organicidad o neu-

ropsicológicas. Eso sin contar con sus estudios o entrevistas de los pacientes que se ajustaba bastante a la historia clínica de los denostados médicos. Los tests, en cualquiera de sus formas, son una gran aportación de la psicología empírica, pero, desde luego, no son pruebas exactas como las de laboratorio. Ya hemos dicho, y eso es lo que se hace, que sus resultados deben ser interpretados en función del resto de datos que poseemos sobre los pacientes. Pero los psicólogos académicos, ya aferrados a la ciencia de la conducta, no se conforman con este relativismo; aspiran a utilizar *pruebas objetivas*, entendiendo por ello que sean capaces de medir con toda exactitud —validez y fiabilidad— aquello que dicen medir. Creen que están en condiciones de conseguirlo, una vez que se han liberado los prejuicios introspectivos mentalistas. El psicodiagnóstico es sustituido por la *evaluación conductual*, que se presenta, desde el principio, como rigurosamente científica en sus aspiraciones. Se rechazan los tests tradicionales, lo que no impide que se sigan utilizando en la clínica, y promocionan los cuestionarios, las escalas de evaluación conductual y cualquier medida psicofisiológica que se presuma objetiva. No todas las pruebas clínicas son igualmente rechazadas. Pueden administrarse autoobservaciones controladas y ciertas escalas de diagnóstico clínico como el MMPI, que aunque está plagado de prejuicios psiquiátricos tradicionales, que los psicólogos académicos ignoran, parece ofrecer unas determinadas medidas de rasgos patológicos de personalidad. Es lo mismo que les ocurre ahora con las clasificaciones de las enfermedades mentales de la APA, que suelen recibir con entusiasmo. Están tan lejos de la clínica, de la realidad, que son incapaces de descubrir sus errores, siempre que se les presentan disfrazados con un mínimo ropaje que ellos interpreten como científico.

La *práctica de la evaluación conductual* conduce a un laberinto de modelos y constructos, no muy lejanos de los que nos ofrecen los psicólogos cognitivos, con lo que podemos ahorrarnos el insistir en el vacío nominalismo a que conducen y que ellos interpretan como el sumun de la ciencia. La evaluación de la conducta de un sujeto concreto viene a suponer, para ellos, la versión científica del diagnóstico médico tradicional, al que se encuentran adheridos los psicólogos clínicos. A fuerza de ser científicos de la conducta, los psicólogos académicos han repetido en todos los tonos, que la conducta normal y la llamada anormal son esencialmente iguales, por lo que se refiere a los factores que la determinan, lo único que ocurre es que las llamadas patológicas, que ellos prefieren calificar de anormales, son valoradas negativamente por el medio. Esto que se ha repetido una y otra vez, y que nuestros estudiantes de psicología aprenden como lo más evidente, es radicalmente falso. Si acaso podría decirse de esos cuadros clínicos preferentemente psicodinámicos, pero, obviamente, no de los endógenos y de los orgánicos. Ellos, dándose cuenta o no, parecen haber asignado a los médicos lo que pertenece a los médicos, reservando para ellos mismos lo que conceptúan como suyo. En la práctica esta dicotomía no existe, puesto que los psicólogos académicos están prestos a evaluar y proponer modificaciones conductuales

tanto para los cuadros endógenos como para los orgánicos, ignorando de la forma más caricaturesca lo que acontece en su mágica caja negra.

Las escalas de evaluación conductual, sólo por poner un ejemplo, se presentaron como una medida correcta de lo psicológico. Nada más lejos de la realidad. Las escalas de medida de la depresión se limitan a valorar cuantitativamente la intensidad con que, en el mejor de los casos, padecen las personas los síntomas que se atribuyen a la depresión. Los psicólogos académicos, que no ven mucho más allá, están convencidos de que miden la depresión, ignorando que miden, si es que miden, lo que alguien, generalmente un psiquiatra, atribuyó a una supuesta enfermedad que calificó de depresión. Esto quiere decir que pueden existir tantas escalas de depresión diversas, como síntomas que decidamos atribuirle a la depresión. Pero los psicólogos académicos no llegan a razonar tanto, porque miran, como siempre, la depresión desde lejos. Creen estar en posesión de un medio para medir la depresión y pasan estas escalas a grupos representativos de poblaciones diversas, generalmente subclínicas, y concluyen entusiasmados qué grupos están más o menos deprimidos y especulan sobre las razones de esta depresión. Poco nos han ayudado estas escalas para conocer mejor lo que es la depresión y cómo curarla. Quizá tengan su valor para la realización de investigaciones bien diseñadas, puesto que siempre es mejor conocer con exactitud de lo que hablamos que ignorarlo y darlo por sabido.

Al mismo tiempo que se evalúa la conducta, y dentro de los mismos presupuestos de la psicología académica, se proponen medios para promocionar las conductas deseables y disminuir las indeseables, proponiendo la sustitución de éstas por aquellas. Así va constituyéndose la *modificación de conducta* en estrecha correspondencia con la evaluación conductual. Ambas se sienten deudoras de la psicología del aprendizaje, en el que el conductismo creyó encontrar su fundamento científico. Al antiguo diagnóstico clínico y a la terapia correspondiente oponen ahora los psicólogos académicos la evaluación conductual y la modificación de conducta correspondiente. Evaluación y modificación de conducta aparecen en esta forma estrechamente ligadas en una unidad indisoluble. De esta forma los psicólogos académicos parecían haber dado la réplica adecuada a los profesionales de la psicología clínica. Estos nuevos profesionales de academia cuentan con todas las características que les venimos atribuyendo a los psicólogos académicos, con la diferencia de que asumen ya una dedicación u oficio en beneficio de la sociedad.

Los médicos consideran curado a su paciente cuando desaparecen sus síntomas. Los modificadores de conducta deben hacer una evaluación conductual previa de su cliente, estimando cuantitativamente el nivel medio de las conductas objeto de atención. Así se determina la llamada *línea de base*, que sustituye al antiguo diagnóstico, y que es la continua referencia de la afectividad del tratamiento conductual empleado. En la práctica, la estimación de la línea base no está muy

distante de la contabilización de los síntomas tradicionales descritos por los clínicos; pero lejos de enriquecer sus planteamientos los empobrece, porque el psicólogo académico está siempre presto a objetivar su línea base como cuantificación de conductas deseables o indeseables, pero ignorando los factores que se dan cita en su génesis, que vienen a ser los psicodinámicos o aprendidos, los heredados y los consecuentes a lesiones orgánicas. Para ellos todos los síntomas se encuentran a la misma altura o lo son de la misma manera. Lo que ocurre es que ignoran la psicopatología, si se compara con la premura y azarosidad con que ellos practican sus advenedizos paradigmas conductistas. Ésta es la gran sorpresa que yo, como otros muchos y no necesariamente clínicos, experimento cada vez que tengo ocasión de ver la gran lejanía con que mis compañeros los psicólogos académicos tratan los temas clínicos.

Es cierto que todo no se limita a la línea base. Se habla de *análisis funcional* de la conducta, para referirse al estudio dinámico de cómo funciona la conducta, normal o anormal, en relación a los estímulos que la condicionan. Para los conductistas la conducta, en lo esencial, es respondiente, de ahí que su supuesto trabajo científico se concrete en determinar cómo las variables ambientales —variable independiente— tienen un efecto consecuente en la conducta o variable dependiente. Con esa artificiosa dicotomía de variables independientes y variables dependientes se creen perfectamente pertrechados para el ejercicio de la ciencia y la práctica del método hipotético-deductivo. El análisis funcional de la conducta trata de delimitar, científicamente por supuesto, las variables que determinan la conducta. Ni que decir tiene que la forma en la que debe llevarse a cabo el análisis funcional de la conducta ha dado lugar a multitud de modelos, más o menos complejos, que vienen a concretar los pasos a seguir. El análisis del problema, de sus antecedentes, sus consecuencias y su mantenimiento vienen a concretar otras tantas dimensiones de la conducta que se trata de explicar por las variables que se dan cita en ella. Como los conductistas tienden a conceptuar la conducta en función del proceso de estimulación, el análisis funcional termina concretándose en cómo la conducta en cuestión fue aprendida. El rango científico del análisis está asegurado por la utilización de los principios, bien conocidos según ellos, de la *psicología del aprendizaje* o, en su defecto, del método científico. En realidad los conocemos a partir de estudios de laboratorio hechos con perros, ratas, palomas o peces. Los psicólogos académicos conciben los análisis funcionales de la conducta como un estudio experimental de la conducta, cuando lo que ellos hacen es intentar dar razón de la conducta del sujeto, que tiene una determinada conducta problemática, tratando de interpretarla generalizando lo observado en animales de laboratorio. El resto de conocimientos parecen resultar superfluos para ellos. Yo acostumbro a decir que la práctica psicológica es un poner al servicio de la solución de los problemas que padece una persona, todos los conocimientos que posee el psicólogo, que, en un sentido muy amplio, son biológicos, psicológicos y sociales. Los conductistas infravaloran estos conoci-

mientos previos o, simplemente, carecen de ellos, y confían en que su propósito de practicar el método científico, dará rigurosidad a sus análisis funcionales. Pero este propósito, sin los adecuados conocimientos previos, suele derivar en un esperpéntico e ignorante juego.

Los síntomas de los clínicos devienen para los profesionales del conductismo conductas aprendidas, que el supuesto riguroso análisis funcional desveló su génesis. Por eso es inútil buscar tras los síntomas un sentido psicológico como quieren los psicodinamistas o una explicación somática como quieren los médicos. Los síntomas no ocultan nada tras de sí, sino que se limitan, simplemente, a ser la consecuencia de determinadas variables. Esto supondría que para ellos sobran todos los diagnósticos psiquiátricos, como no cesan de repetir. En la práctica siguen usándolos con la misma o más devoción que la que muestran los psiquiatras. Ésa es la actitud que suelen adoptar por ejemplo hacia la DSM IV, que se justifica tanto por la simplicidad de sus análisis funcionales, como por la manera que tienen de dar por cierta cualquier cosa que, desde lejos, puedan observar en otras disciplinas y crean que les conviene, aunque sea en esta forma de identificación con el agresor.

Con los precisos conocimientos adquiridos en el análisis funcional de la conducta, y con un buen diagnóstico psiquiátrico, ya están nuestros profesionales de la conducta en óptimas condiciones para modificarla. La *desensibilización sistemática* pareció ser el paradigma de lo que una modificación de conducta debería ser. La adquisición de las fobias y angustias parecía quedar perfectamente explicada según los principios del condicionamiento clásico, lo mismo que su eliminación. Sus efectos positivos parecían evidentes y sus aspectos técnicos, como la construcción precisa de la escala de unidades de ansiedad, justificar su rango científico. Lo cierto es, como más tarde pudo comprobarse, que no es la rigurosidad técnica lo que asegura la disminución de las ansiedades. Con las escalas mal hechas, a propósito, se conseguían resultados análogos. También análogos podrían ser en otras técnicas contrarias de modificación de conducta como las de inmersión súbita en situaciones ansiógenas. Hoy nadie estaría dispuesto a defender que es el proceso de contracondicionamiento, propiciado por la inhibición recíproca, lo que cura. Dado como son nuestros psicólogos académicos, se han buscado mil y una explicaciones para dar razón de por qué cura esta terapia, en la que se utilizan también técnicas tradicionales como la relajación. Lo cierto es que resulta beneficiosa pero no se sabe cómo lo consigue, algo que hiere las aspiraciones científicas de estos psicólogos académicos, que se ven abocados a ser unos practicones.

La desensibilización sistemática no es sólo paradigmática por sus resultados y por los fundamentos de psicología del aprendizaje que suponía tener, también lo es por el uso que hace de otras técnicas como la relajación. Tampoco es tan

exitosa como se suponía, puesto que los resultados bien controlados ofrecen resultados más inconsistentes. Pero lo más importante es que los modificadores de conducta, que así se llaman, se ven condicionados más por los resultados de sus técnicas que por sus fundamentos. Pronto empiezan a darse cuenta de que lo importante para un profesional es conseguir resultados, y que ya habrá tiempo para buscar las explicaciones convenientes proponiendo modelos y modelos. Lo que nos enseña la historia de las religiones primero, y de la psicoterapia después, es que los seres humanos pueden ser curados de sus males psíquicos de las formas más diversas, está tras toda curación algo de eso que tan mostrencamente llamamos sugestión.

Hasta hace poco los textos o programas académicos de modificación de conducta se estructuraban en función de las diversas formas de aprendizaje, ya que la misma modificación de conducta se definía en función de esta clase de psicología. Las conductas indeseables se aprenden y, siguiendo los mismos principios, se desaprenden; esos principios bien conocidos, como enfáticamente afirmaban ellos, de la psicología del aprendizaje. Hoy día las cosas no están tan claras, sobre todo tras la inundación de la psicología cognitiva. Pero siguiendo en esa forma tradicional de razonar, se estudiaban primero las técnicas, como la desensibilización sistemática, que se fundamentaban en los principios del condicionamiento clásico, después las técnicas operantes, basadas en esta misma forma de condicionamiento, y por último las de modelado. Pero ocurría que los hechos no sucedían de la forma prevista, por lo que la tendencia que fue imponiéndose es tratar técnica por técnica, probar sus resultados y, a posteriori, especular sobre sus fundamentos. Esta especie de curanderismo no deja de ser humillante para los psicólogos académicos. En algunas técnicas como las de *biofeedback*, el principio básico de que se modifica la respuesta biológica cuando se conocen sus resultados, y ello conduce a la curación, viene a fallar de forma estrepitosa, cuando se comprueba que falseando las respuestas u ofreciéndolas al paciente de forma aleatoria se pueden conseguir resultados análogos. La sombra de la sugestión, lo mismo que en psicoterapia, sobrevuela la modificación de conducta.

El desarrollo de la *psicología cognitiva* supuso un buen golpe a la evaluación conductual y a la modificación de conducta, puesto que sus mismos colegas de la academia parecían modificar sus más queridos planteamientos básicos. Así se empieza a hablar de terapia o modificación de conducta conductual y de *terapias cognitivas*. Los más ortodoxos tendieron a mantenerse fieles a los principios conductistas, pero no podían evitar que las llamadas variables cognitivas se les colaran una y otra vez, sobre todo en los modelos que utilizaban para dar razón de sus resultados. Como hemos visto, la psicología cognitiva no supone un nuevo planteamiento radical en psicología, puesto que conserva los tics fundamentales del conductismo. En la práctica, y siempre la práctica, estas terapias cognitivas

han sido asumidas por lo que hoy entendemos como modificación de conducta, si bien sus petulancias científicas están ya presentes como algo que pertenece a su abolengo, pero que tiende ya a verse con cierta distancia. Esto puede resultar chocante, ya que los psicólogos cognitivos están seriamente convencidos de su rigurosidad científica. Desde luego no es que los terapeutas cognitivos se han curado con sus terapias de estas ideas delirantes, lo que ocurre es que las llamadas terapias cognitivas, son una especie de terapias de buena voluntad, que tratan de llevar racionalidad a los seres humanos de una forma análoga a como lo hacían nuestros educadores cuando éramos pequeños. Ellos no partían de profundos conocimientos científicos de la mente, sino que se limitaban a usar el sentido común. Esto es lo que hacen los terapeutas cognitivos; se inventan una serie de mecanismos y procesos mentales y a partir de ellos dan razón de la psicopatología y de los procedimientos terapéuticos. En realidad son psicoterapeutas prosaicos y vulgares, que encuentran en Estados Unidos el medio adecuado donde todo cabe. En otro lugar de este texto he denunciado lo abominable de esta situación. Lo lógico sería que partieran de los principios bien conocidos de la psicología cognitiva, para llevar a cabo sus terapias. Pero ocurre que la psicología cognitiva no suele dar para ello y se ven obligados a inventar en cada caso sus fundamentos cognitivos. Mi sorpresa es que los psicólogos académicos los acepten en su seno, aunque sea a regañadientes. La verdad es que yo considero mucho más digna la modificación de la conducta clásica. También es cierto que alguno de estos terapeutas cognitivos dicen buscar sus fundamentos en la psicología cognitiva oficial; pero sólo es algo que dicen.

La terapia racional emotiva y la terapia cognitiva de la depresión no son otra cosa que un burdo intentar persuadir a los pacientes, que así podemos llamarlos, de la irracionalidad de sus ideas, con el convencimiento que por esa vía llegaremos a cambiarlos y sanarlos. En el puro sincretismo en que se mueve la terapia de conducta, estos terapeutas cognitivos no dudan en recurrir a todo el arsenal de técnicas de modificación de conducta que conocen; incluidas, naturalmente, las conductuales. También ellos obtienen buenos resultados en este caótico maremágnum, porque eso que llamamos sugestión está siempre presente en cualquier relación interpersonal.

Una revolucionaria novedad que ha aportado la psicología cognitiva, entendida en el sentido que estamos diciendo, es la del convencimiento de que las emociones y afectos humanos, incluidos los anormales o patológicos, son el resultado de la fórmula cognitiva de que hacen uso las personas. La depresión, por ejemplo, se explica por las *atribuciones* erróneas que damos a los acontecimientos, por lo que una buena terapia debería ir encaminada a modificar estas atribuciones depresógenas. Lo habitual es que los psicólogos académicos ejerzan su profesión de sanadores, con el absoluto convencimiento de que la gran mayoría de los problemas afectivos de sus clientes son la consecuencia de sus cognicio-

nes o ideas, por lo que cualquier manera de cambiarlas puede serles beneficiosa. Ellos parecen haber resuelto las problemáticas relaciones de sentimientos y razón, por el control de esta sobre aquéllos. Siguen con ello el planteamiento tradicional de considerar al hombre un animal racional, y a sus desgracias la consecuencia del mal uso que hacen de la razón. Lo malo es que ellos ni siquiera son conscientes de lo que hacen, se limitan a estar convencidos de que la razón es la que ofusca los sentimientos. Esto es para ellos completamente científico y así se lo transmiten a sus clientes. La realidad es que los psicólogos académicos sólo son capaces de tratar con máquinas y no con seres humanos, pero en el campo de la psicología aplicada esto puede tener consecuencias negativas.

Desde finales de los años setenta los psicólogos académicos han ido poniendo, progresivamente, los avances de su ciencia experimental al servicio de la promoción de la salud. La llamada *psicología de la salud* se ocupa de los más diversos problemas de la vida humana, con la finalidad de aplicar los conocimientos, métodos y técnicas de la psicología científica a la prevención y tratamiento de las enfermedades, así como a la promoción y el mantenimiento de la salud. Las pretensiones de la psicología de la salud no pueden ser más amplias y ambiciosas. Sus profesionales son psicólogos especializados en determinar cómo influyen las variables psicológicas en el estado de salud, que, por supuesto, se concibe como un estado de bienestar biopsicosocial.

Pero ocurre que la contribución de la llamada psicología científica al mantenimiento del estado de salud, y a la prevención y tratamiento de las enfermedades, sólo puede llevarse a cabo desde los planteamientos de la psicología empírica. Por eso existen tantas aproximaciones a la psicología de la salud como escuelas o corrientes doctrinales existen en la psicología actual. Las aproximaciones conductistas, psicofisiológica, cognitiva, clínica y comunitaria podrían ser las más representativas. Como la psicología toma como objeto de estudio la conducta, esta psicología de la salud concreta su actividad en promover lo que podríamos llamar conductas de salud, que no son otras que aquellas que están encaminadas a promover el estado de bienestar biopsicosocial tanto en la salud como en la enfermedad. Los medios que utiliza para conseguirlo no son otros que los que se deducen de las diferentes orientaciones psicológicas. Los más conductistas apelarán a las técnicas cognitivas. Su campo de actuación es todo lo amplio que el concepto de salud implica, pero lo que solemos encontrar en los textos de psicología de la salud es la aplicación de las teorías y técnicas de la psicología a todo aquello de que vienen ocupándose los médicos, como las afecciones cardiovasculares, el cáncer, las drogadicciones, el dolor, las afecciones cutáneas, el ejercicio, la dieta, etc. Dan especial importancia a las llamadas técnicas de reducción del estrés. También se ocupan de todo lo que tiene que ver con el bienestar humano en la vida de familia, el trabajo y el ocio. En fin, que la psicología de la salud amenaza con convertirse en la panacea universal.

Las ambiciosas pretensiones de los profesionales de la salud en psicología contrastan con la ramplonería de sus resultados. En cuanto a la enfermedad se refiere, se ocupan de lo más secundario en relación a ella, proponiendo la existencia de factores psicológicos en la génesis de las enfermedades, lo mismo que en su tratamiento. En uno y otro planteamiento todo queda bastante desdibujado, y concluyen en lo irrelevante la mayoría de las ocasiones. De ello son conscientes los psicólogos académicos, que en muchos casos han intentado reivindicar para sí la denostada psicología clínica, por lo que reclaman la especialidad profesional de *psicológica clínica y de la salud*. Sin que sepamos cómo, se han hecho psicólogos clínicos de la noche a la mañana, apelando, seguramente, a uno cualquiera de sus modelos integradores. Lo cierto es que la psicología clínica parte de actitudes básicamente introspectivas, que contrastan con el pretendido estudio científico de la conducta de los psicólogos académicos. Lo que ocurre es que la psicología de la salud se desenvuelve en la irrelevancia y reclamando para sí la denostada clínica puede ubicarse en el terreno profesional. La decadencia del conductismo los impulsa vivamente a ello, aunque no sepan muy bien de qué se trata.

La parte más novedosa de la psicología de la salud vendría a ser la de la promoción del *bienestar* biopsicosocial. Por fin parecería que la psicología se responsabiliza de su tarea de promocionar la felicidad o bienestar humano. Esto sería fascinante, puesto que todos y cada uno de nosotros aspiramos, en último término, a la felicidad. De nuevo la realidad es mucho más triste que las expectativas. Yo, como cualquiera, desearía mayor bienestar o calidad de vida como dicen los psicólogos académicos, pero en ningún momento se me ocurriría acudir a uno de estos profesionales de la psicología de la salud para conseguirlo. No es que sea desconfiado, es que los conozco muy bien, y nunca he sentido la tentación de utilizar de sus conocimientos o servicios. Pienso que los llamados científicos de la conducta no me ofrecen nada de lo que me interesa en la vida.

Me ha gustado presentar este párrafo sin ninguna cita. Simplemente, hago uso de mi razón para decir lo que digo, sin acudir a la autoridad de nadie buscando fundamento. Eso lo hago en homenaje a esos psicólogos académicos, que sólo saben escribir de algo poniendo las opiniones de unos y de otros, especialmente americanos, y procurando hacer un resumen sistemático de ellas. También ellos creen que esto es científico.

Ya he dicho que nuestros psicólogos académicos, copiando a los norteamericanos, hacen de la psicología la ciencia de lo cognitivo conductual y reclaman para sí lo que antes rechazaban: ser psicólogos clínicos. También aceptan ahora, sin discusión, los diagnósticos de los psiquiatras de los que antes abominaban, sin estar en condiciones de saber de qué están hablando. Sus antiguas aspira-

ciones de hacer de la psicología una ciencia independiente parecen haber desaparecido. Pero de todas esas metamorfosis, desgraciadamente, no han sacado ninguna enseñanza. Se limitan a practicar algo que desconocen.

LA PSICOLOGÍA PEDAGÓGICA

Las relaciones entre psicólogos y pedagogos no han sido siempre fáciles, la creación de una especialidad como la llamada psicopedagogía no resuelve sus problemas de competencia, de lo que no es ahora el lugar de ocuparnos. Lo que nos interesa es la aportación de la psicología empírica a las tareas de educación. Un *psicólogo escolar* es aquel que utiliza sus conocimientos de psicología para colaborar en la solución de los problemas que se plantean en la escuela o, en general, en la enseñanza. Como el psicólogo escolar debe conocer mejor los aspectos de la psicología que tienen que ver con la enseñanza, es por lo que se considera una especialización.

Las *pruebas de inteligencia*, lo hemos repetido, fueron la gran aportación de la psicología empírica a la sociedad, pero también lo fueron en el terreno concreto de la escolaridad. Tal y como estaban diseñadas sus puntuaciones debían correlacionar altamente con las calificaciones escolares. De ahí que un niño, o adulto, en que las pruebas diagnosticaban un buen desarrollo intelectual, debería, igualmente, obtener buenas calificaciones escolares. En un principio los psicólogos conceptuaban la inteligencia como si de una unidad se tratase, y tendían a medirla con pruebas poco fiables. Poco a poco fueron apareciendo las pruebas que, como el WAIS, ofrecen un perfil mental, que hace posible una reflexión más precisa sobre las aptitudes intelectuales y su compromiso con las labores escolares. El hecho de que el niño no rinda de acuerdo a sus aptitudes nos lleva a pensar que algo, que no es la falta de inteligencia, está interfiriendo en su rendimiento escolar. En una visión simplista este algo no podría ser otra cosa que una falta de adaptación, emocional en último término, a la escuela. De una forma muy esquemática podríamos decir que la psicología empírica diseña pruebas de inteligencia que hacen posible predecir el rendimiento escolar, y en el caso de que éste fuera llamativamente inferior a las puntuaciones de las pruebas, habría que determinar cuáles son los factores que están interfiriendo el adecuado rendimiento intelectual en la escuela. A esta tarea se han dedicado los psicólogos escolares durante décadas, ofreciendo, obviamente, respuestas más precisas que esas otras como el niño «no quiere» o «no puede» de los padres y pedagogos. A pesar de estos avances los psicólogos escolares han sido con frecuencia objeto de críticas, porque se limitaban a pasar sus pruebas en forma colectiva y con sistemas de interpretación en exceso simples. El psicólogo escolar, es, en realidad, un psicólogo clínico, si por ello entendemos que debe poner todos sus conocimientos de psicología al servicio de la solución de cada caso concreto. Las pruebas colectivas deben considerarse medios de detección y rastreo de aquellos casos que precisen un estudio individualizado.

Cuando Kirk (1963) acuña el término de *dificultades de aprendizaje*, se abre una nueva e importante perspectiva para los profesionales de la psicología pedagógica. El concepto de dificultad de aprendizaje escolar alude a esos niños que, con un desarrollo intelectual en los alrededores de la normalidad, experimentan dificultades en el aprendizaje de la lectura —dislexia—, escritura —disgrafía— y del manejo de números —discalculia—. Se trata de dificultades de aprendizaje específicas, que contrastan con esas otras más inespecíficas y que presentan todos los niños que tienen un retraso intelectual. Nos encontramos con que no todos los niños que rinden mal en la escolaridad con un desarrollo intelectual normal son niños inadaptados emocionalmente, sino que existen entre ellos muchos que tienen, específicamente, dificultades para la lectura, escritura y/o cálculo. La tarea del psicólogo escolar está perfectamente definida en su diagnóstico y tratamiento. Los niños que fracasan en la escuela por dificultades de adaptación emocional deberían recibir una ayuda psicoterapéutica, y los niños con dificultades de aprendizaje escolar un tratamiento de reeducación.

Los niños con dificultades de aprendizaje escolar muestran aptitudes intelectuales, en general, normales, excepto alguna o algunas que son las que están interfiriendo sus aprendizajes escolares. Esto ya es posible detectarlo en las pruebas de inteligencia, pero son las *pruebas neuropsicológicas* las que más nos ayudan a diagnosticar las funciones neuropsicológicas deficientes. El psicólogo escolar debe conocer estas pruebas y tener unos sólidos fundamentos de neuropsicología para poder hacer un estudio preciso de cada caso concreto. En esto se diferencia poco de los psicólogos clínicos. Yo (1984) me he ocupado de estas relaciones de la neuropsicología con la escolaridad, haciéndome eco del gran desarrollo de esta dirección de la investigación neuropsicológica. Es cierto que no se ha avanzado tanto como se esperaba, si tenemos en cuenta que los psicólogos albergaban la esperanza de que cada dificultad de aprendizaje de las mismas características, debía corresponderse con déficits neuropsicológicos igualmente específicos y localizados. El paralelismo psicofísico se escabulle aquí, como siempre que se plantean las relaciones entre lo psíquico y lo somático. Con todo lo que hemos llegado a saber de estos temas, hemos sido incapaces de crear grupos de niños con análogas dificultades de aprendizaje. No existen «tipos» de dificultades de aprendizaje, lo mismo que no existen diagnósticos precisos en psicopatología. Sobre las *causas*, que no serían independientes de los *tipos*, no podemos decir mucho más que las alusiones a los déficits de coordinación auditivo verbal y de los visoespaciales, que se corresponderían, respectivamente, con disfunciones de hemisferio izquierdo y derecho. Como en otros terrenos de la neuropsicología nos vemos obligados a poner al servicio del estudio de cada caso concreto todos nuestros conocimientos neuropsicológicos y, en general, psicológicos.

El profesional de la psicología escolar cuenta con un campo de problemáticas bastante específico y que requiere de una serie de conocimientos también

específicos. A las pruebas de inteligencia debemos añadir las neuropsicológicas, las de escolaridad y las proyectivas, eso sin contar con los múltiples problemas psicológicos que se pueden plantear en las aulas. La necesidad de estos profesionales hace que ya sea una realidad aceptada y sancionada normativamente que los centros escolares deben contar con sus psicólogos. Esta normalidad de identidad profesional no está muy bien representada en nuestras facultades de psicología, aunque sea posible hacer excepciones. Por lo que se refiere a la formación, muy poco van a aprender nuestros futuros psicólogos escolares de los *psicólogos académicos*, para los que las pruebas diagnósticas que utilizan se corresponden con ese psicodiagnóstico tradicional que es preciso erradicar por su falta de rigurosidad. Lo cierto es que ni los conductistas de antaño ni los cognitivistas de hogaño han logrado presentar alternativas ni siquiera útiles, a no ser una sucesión grotesca de constructos y modelos. Por lo que se refiere a la neuropsicología, poco suelen aprender en nuestras facultades, en las que todo lo real se ve desde lejos. Si aprenden algo en este terreno se limitará a mantener el prejuicio de unas *funciones básicas* inexistentes, que les impedirán o dificultarán su trabajo futuro. Los conocimientos neuropsicológicos de nuestros psicólogos escolares suelen ser más que deficientes. En la mayoría de los casos se limitan a pasar una serie de pruebas, algunas de dudosa identidad, de las que obtienen unas puntuaciones que comentan con padres y profesores. Cuando observamos su proceder tenemos la impresión que no pocos carecen de conocimientos teóricos suficientes para saber qué es lo que hacen. Son una especie de «practicones» que se limitan a dar carta de realidad a aquello que hacían sus predecesores y en lo que ellos introducen sus propias modificaciones. Ésta es una de las razones de que la psicología escolar suela estar tan poco prestigiada; incluso entre los mismos profesionales de la psicología. No es infrecuente ver cómo los psicólogos que acaban de licenciarse, se resignan a ocuparse de temas de psicología escolar, hasta que puedan estar en condiciones de hacer otros trabajos más relevantes. Sin ninguna preparación se lanzan a una práctica profesional que requiere una formación muy especializada. Un buen ejemplo son todos esos aprendices de psicólogos que empiezan por dedicarse a la reeducación de las dislexias, simplemente porque cuentan con clientes, siendo éste un campo donde se dan cita conocimientos de índole muy diversa. Su desconocimiento del tema es tal que por querer hacer lo más fácil se ven metidos en algo muy complejo.

Los *psicólogos cognitivos*, con sus constructos y modelos, parecen desenvolverse como pez en el agua en todos estos temas que se refieren a la lectura, escritura y manejo de números. Cualquier tarea escolar es afrontada por ellos, siempre desde lejos, en una forma esquemática, que si bien puede resultarles a ellos útil para representarse aquello que se desconocen, se corresponde poco con la realidad. Los textos de psicología cognitiva, de psicología del lenguaje o de neuropsicología cognitiva, cuentan siempre con sus capítulos dedicados a estos

temas, que resuelven de esa forma teórica y especulativa que ellos toman por la más excelsa de las ciencias. No merece la pena que volvamos a citarlos para sacar conclusiones análogas. Los que hemos tenido ocasión de tratar durante muchos años estos temas de psicología escolar nos sorprendemos con la ligereza, o ignorancia, con que navegan por terrenos desconocidos. Hoy día que ya existe la licenciatura de psicopedagogía puede que las cosas cambien.

BIBLIOGRAFÍA

- Abraham, W.C., Corballis, M.C. y White, K.G. (eds.).
1991, *Memory Mechanism. A Tribute to G.V. Goddard*, New Jersey, Lawrence Erlbaum Ass. Pub.
- APA
1994, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, Washington, APA.
- Avila, A.
1986, *Manual operativo para el test de apercepción temática*, Madrid, Pirámide.
- Bandura, A. y Walters, R.H.
1963, *Social Learning and Personality Development*, Nueva York, Rinehardt and Winston (*Aprendizaje social y desarrollo de la personalidad*, 1973, Madrid, Alianza Editorial).
- Baron, R.J.
1987, *The Cerebral Computer. An Introduction to the Computer Structure of Human Brain*, Nueva Jersey, Lawrence Erlbaum Ass. Pub.
- Beck, A.
1976, *Cognitive Therapy and Emotional Disorders*, Nueva York, International University Press (*Terapia cognitiva de la depresión*, 1983, Bilbao, Desclée de Brouwer).
- Belinchón, M., Igoa, J.M. y Rivière, A.
1994, *Psicología del lenguaje. Investigación y teoría*, 2ª ed., Madrid, Editorial Trotta.
- Bender, L.
1955, *A Visual Motor Visual Test and its Clinical Uses*, Nueva York, The American Orthopsychiatric Association (*Test gestáltico visomotor y aplicaciones clínicas*, 1984, Buenos Aires, Paidós).
- Bergson, H.
1889, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, París, P.U.F. (*Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, 1925, Madrid, Biblioteca moderna de filosofía).
- Berne, E.
1961, *Transactional Analysis in Psychotherapy*, Nueva York, Grove Press (*Análisis transaccional en psicoterapia*, 1976, Psique, Buenos Aires).
- Binet, A. y Simon, T.
1908, *Le développement de l'intelligence chez les enfants*, *L'Année Psychologique*, 14, 1-94.
- Boff, K.R., Kaufman, L. y Thomas, J.P.
1986, *Handbook of Perception and Human Performance*; vol. 1, *Sensory*

- 1895, *Studien über Hysterie*, Leipzig, Franz Deuticker, G.W. 1, Publicado junto con J. Breuer (*La histeria*, o.c. T.I).
- 1898, *Die Sexualität in der Atiologie der Neurosen*, G.W. 1 (*La sexualidad en la teoría de las neurosis*, o.c. T.I).
- 1900, *Die Traumdeutung*, G.W. 2, 3 (*La interpretación de los sueños*, o.c. T.I).
- 1904, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, G.W. 4 (*Psicopatología de la vida cotidiana*, o.c. T. 1).
- 1905, *Drei Abhandlungen zu sexual Theorie*, G.W. 5 (*Una teoría sexual*, o.c. T.I).
- 1907, *Der Dichter und das Phantasieren*, G.W. 7, 213 (*El poeta y la fantasía*, o.c. T.II).
- 1912, *Totem un Tabu*, G.W. 9 (*Totem y Tabú*, o.c. T.II).
- 1916, *Die Frage der Leienanalyse*, G.W., 14, 509 (*Análisis profano*, o.c. T.III).
- 1920, *Jenseits des Lustprinzips*, G.W. 6 (*Más allá del principio del placer*, o.c. T.I).
- 1921, *Massenpsychologie und Ich Analyse*, G.W., 13, 73 (*Psicología de masas*, o.c. T.I).
- 1923, *Das Ich und das Es*, G.W., 13, 237 (*El yo y el ello* o.c. T.II).
- 1924, *Neurose und Psychosen* G.W., 13 (*Neurosis y psicosis*, o.c. T.III).
- Fromm, E.
- 1955, *The Sane Society*, Nueva York, Rinehart and Co. Inc. (*Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, 1956, México, F.C.E.).
- Garman, M.
- 1990, *Psycholinguistics*, Cambridge University Press (*Psicolingüística*, 1951, Madrid, Visor Libros).
- Gay, P.
- 1988, *Freud. A Life of Our Time*, Nueva York, W.W. Norton and Co. Inc. (*Freud. Una vida de nuestro tiempo*, 1989, Buenos Aires, Paidós).
- Grawe, K., Donati, R. y Bernauer, F.
- 1995, *Psychotherapie im Wandel. Von der Konfession zur Profession*, Göttingen, Hofgreffe.
- Hartley, T.A.
- 1955, *The Psychology of Language. From Date to Theory*, U.K., Psychology Press.
- Hartmann, H.
- 1929, *Ich Psychologie und Ampassunsproblem* (*La psicología del yo y el problema de la adaptación*, 1961, México, Pax).
- Hegel, G.W.F.
- 1807, *Phänomenologie des Geistes*, Bamber und Würzburg, Joseph Anton Göbhardt (*Fenomenología del espíritu*, 1966, México, F.C.E.).
- Heidegger, M.
- 1927, *Sein und Zeit, en Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. VIII. (*Ser y tiempo*, 1951, México, F.C.E.).
- 1943, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt am Main, Klostermann (*¿Qué es metafísica?*, 1984, Buenos Aires, Siglo XXI)

- 1943, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Horney, K.
1937, *Neurotic Personality of Our Time*, Nueva York, W.W. Norton
(*La personalidad neurótica de nuestro tiempo*, 4ª ed. Buenos Aires, Paidós).
- Huarte de San Juan
1575, *Examen de ingenio para las ciencias*, Úbeda, Imprenta Montoya
(1977, Madrid, Editora Nacional).
- Hull, C.L.
1943, *Principles of Behavior*, Nueva York, Appleton Century.
- Husserl, E.
1913, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologischen Forschung*, vol. I/1 (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 1949, México, F.C.E.).
1913, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Nijhoff, Den Haag; Recopila los trabajos desde 1905 a 1935, T. XIII, XIV y XV de la *Husserliana*.
1931, *Méditations Cartésiennes*, París, Alcan, Conferencias pronunciadas en la Sorbona el 1929 (*Meditaciones Cartesianas*, 1986, Madrid, Tecnos).
1954, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, La Haya, Martinus Nijhoff. Obra póstuma. (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, 1990, Barcelona, Editorial Crítica).
- Infantes, J.
1996, *Opus dei. Así en la tierra como en el cielo*, Barcelona, Grijalbo.
- Jackson, J.H.
1873, *Clinical and Physiological Researches on the Nervous System*, Londres, Churchill.
- James, W.
1884, *What is Emotion*, *Mind*, 9, 188-205.
1890, *The Principles of Psychology*, 2 vols., Nueva York, Henry Holt.
- Jaspers, K.
1913, *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin, Springer (*Psicopatología General*, 1955, Buenos Aires, Beta).
- Juan-Espinosa, M.
1997, *Geografía de la inteligencia. Las aptitudes cognitivas*, Madrid, Pirámide.
- Juranville, A.
1984, *Lacan et la philosophie*, París, P.U.F.
- Kant, E.
1781, *Kritic der reinen Vernunft*, Riga, J.F. Hartknoch (*Crítica de la razón pura*, 1989, Madrid, Alfaguara).

- Kelly, G.A.
1955, *The Psychology of Personal Constructs*, Nueva York, Norton.
- Kirk, S.A. y Becker, W. (eds.)
1963, *Conference of Children with Minimal Brain Impairment*, University of Illinois Urbana.
- Klein, M.
1921-1945, *Contributions to Psycho-Analysis*, Londres, The Hogarth Press
(*Contribuciones al psicoanálisis*, 1964, Buenos Aires, Hormé).
- Kraepelin, E.
1883, *Lehrbuch der Psychiatrie*, Leipzig, Barth. Hay ocho ediciones hasta 1909.
- Kubong, M.
1986, *Perceptual Organisation and Cognition*, en Boff, K.R., Kaufman, L. y Thomas, J.P. o.c.
- Kuhn, T.S.
1970, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press
(*Estructura de las revoluciones científicas*, 1977, Madrid, F.C.E.).
- Lacan, J.
1966, *Ecrits*, París, Seuil (traducidos en parte: *Lectura estructuralista de Lacan*, 1971, México, Siglo XXI).
- Laing, R.D.
1960, *The Divided Self*, Chicago, Quadrangle Books (*El yo dividido*, 1964, México, F.C.E.).
- Landgrebe, L.
1961, *Philosophie der Gegenwart*, Berlín, Ullstein Bücher.
- Lange, K.
1885, *The Emotions*, Baltimore, Williams and Wilkins.
- Lazarus, R.S.
1962, *Psychological Stress and the Coping Process*, Nueva York, McGraw Hill.
- Leahey, Th.H.
1992, *A History of Psychology*, Nueva York, Prentice-Hall (*Historia de la psicología*, 1994, Madrid, Editorial Debate).
- Leibniz, G.G.
1695, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union entre l'âme et le corps*.
- León-Carrión, J.
1995, *Manual de neuropsicología humana*, Madrid, Siglo XXI.
- Leukel, F.
1972, *Introduction to Physiological Psychology*, Saint Louis, The C.V. Mosby Co. (*Introducción a la psicología fisiológica*, 1972, Barcelona, Herder).
- Lhermitte, F.
1983, Prólogo de Peña, J. y Berraquel, LL, o.c.

Luria, A.R.

1962, *Higher Cortical Function in Man*, Nueva York, Basic Books (*Las funciones corticales superiores del hombre*, 1983, Barcelona, Fontanella).

1974, *Neiropsijologija pamjati*, 2ª parte 1976, Moscú, Ed. Nauka (*Neuropsicología de la memoria*, 1980, Madrid, H. Blume Ediciones).

Machado y Álvarez, A.

1893, *Cantes flamencos*, Madrid, 1947, Espasa Calpe.

Marco Aurelio

s. II d.C., *Soliloquios o reflexiones morales*, en 1947, Buenos Aires, Espasa Calpe.

McCarthy, R.A. y Warrington, E.K.

1990, *Cognitive Neuropsychology. A Clinical Introduction*, Nueva York, Academic Press Inc.

Merleau-Ponty, M.

1942, *La structure du comportement*, París, P.U.F.

1945, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard (*Fenomenología de la percepción*, 1975, Barcelona, Pirámide).

Mill, J.S.

1943, *System of Logic. Ratiocianative and Inductive*, Londres (*Sistema de lógica inductiva y deductiva*, 1917, Madrid, Jorro).

Miller, G.G., Galanter, E. y Pribram, K.H.

1960, *Plans and the Structure of Behavior*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, Inc.

Minsky, M.L. (ed.)

1968, *Semantic Information Processing*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Monedero, C.

1960, *El hombre a través de la tipología*, Tesina, Universidad de Sevilla, sin publicar.

1964, *Beitrag zur Kenntnis der Ätiologie und formalen Pathogenese der Polineuritiden unter besonderer Berücksichtigung der porphyrischen, diabetischen und idiopathischen Formen*, Tesis doctoral, Universidad de Colonia.

1965, *Antropología de la alegría*, Tesis doctoral, Universidad de Sevilla.

1964, *El mundo imaginario*, Com. al XIII Cong. Int. de Filosofía, 1963, Universidad Nac. Autónoma, México.

1970a, *La alegría. Un análisis fenomenológico y antropológico*, Madrid, Mateu Cromo.

1970b, *El hombre y su mundo*, Madrid, Mateu Cromo.

1972, *Psicología evolutiva y sus manifestaciones psicopatológicas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 4ª ed. revisada, 1982.

1973, *Psicopatología general*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2ª ed. revisada, 1978.

1977, *Introducción a la psicopatología*, Madrid, Biblioteca Nueva.

- 1982a, *Psicopatología evolutiva*, Barcelona, Labor.
- 1982b, *Historia de la psicoterapia*, Madrid, UNED.
- 1982c, *Indicaciones y resultados de la psicoterapia*, en Monedero, C., 1982b, o.c., pp 203, 214.
- 1984, *Dificultades de aprendizaje. Una perspectiva neuropsicológica*, Madrid, Pirámide.
- 1985, *Psicoanálisis y creatividad*, Salamanca, Universidad Pontificia.
- 1986, *Psicología evolutiva del ciclo vital*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- 1987, *Desarrollo de la personalidad, Del esquema corporal al auto concepto*, en González, J.L., *Psicología de la personalidad*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- 1990, *Estudios de psicopatología evolutiva*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- 1995, *Antropología y psicología*, Madrid, Pirámide.
- 1996, *Psicopatología humana*, Madrid, Siglo XXI.
- Monedero, C. y Agüero, J.
- 1985, *Neuropsicología de las dificultades de aprendizaje escolar*, Ponencia a la Reunión de la Ass. Esp. Psicología, Mayo.
- Monedero, C., Lorenzo, J., Agüero, J.
- 1984, *La mujer y la psicología*, Facultad de Psicología, UAM, sin publicar.
- Montero, F.
- 1987, *Retorno a la fenomenología*, Barcelona, Anthropos.
- Müller, J.
- 1838, *Handbuch der Physiologie des Menschen*, Coblenza.
- Muñiz, V.
- Introducción a la filosofía del lenguaje*, Barcelona, Anthropos.
- Murray, H.A.
- 1940, *Thematic Apeerception Test*. Cambridge, University Press (*Test de apercepción temática*, 1964, Buenos Aires, Paidós).
- Nietzsche, F.
- 1973, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 22 vols., De Gryter.
- 1870, *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus*, Basilea (*El nacimiento de la tragedia*, 1973, Madrid, Alianza Editorial).
- 1883, *Also sprach Zaratustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Frankfurt am Main (*Así habló Zaratustra*, 1972, Madrid, Alianza Editorial).
- 1886, *Jenseits von Gut und Böse*, Leipzig, C.G. Neumann (*Más allá del bien y del mal*, 1972, Madrid, Alianza Editorial).
- 1889, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, Leipzig, C.G. Neumann (*Ecce Homo*, 1971, Madrid, Alianza Editorial).
- 1890, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, Leipzig (*El anticristo. Cómo se filosofa a martillazos*, 1995, Madrid, Edaf).
- O'Donohue, W. y Krasner, L. (eds.)
- 1995, *Theories of Behavior Therapy. Exploring Behavior Change*, Washington D.C., APA.

- Olds, J. y Milner, P.
1954, *Positive reinforcement produced by electrical stimulation of septal area and other regions in the rat brain*, J. Comp. Physiol. Psychol., 47, 419-427.
- Ortega, J.
1902-1954, *Obras completas*, 12 vols, Madrid, *Revista de Occidente*.
1911, *Psicoanálisis, ciencia problemática*, *Lectura*, 3, 139-191.
1915, *Curso de Psicología en Centro de Estudios Psicológicos*, Lección III, en *Investigaciones Psicológicas*, Madrid, 1979, Alianza Editorial.
- Pascal, B.
1662, *Pensées*, París, Librairie Général Francaise. Publicado tras su muerte en 1662.
- Pavlov, I.F.
1903-1935, *Los reflejos condicionados aplicados a la Psicopatología y Psiquiatría*, 1964, 2ª ed. Buenos Aires, Peña Lillo. La obra reúne una serie de trabajos del autor entre 1903 y 1935 sobre temas psicopatológicos.
1927, *Conditioned Reflexes*, Londres, Oxford Univ. Press (*Reflejos condicionados*, 1979, Barcelona, Península).
- Peña, J. y Berraquer, Ll. (Dirs.)
1983, *Neuropsicología*, Barcelona, Ediciones Toray S.A.
- Pervin, L.A.
1998, *The Science of Personality*, Nueva York, John Wiley and Sons Inc. (*La ciencia de la personalidad*, 1998, McGraw-Hill. Interamericana de España, S.A.U.).
- Piaget, J.
1932, *Le jugement moral chez l'enfant*, París, Alcan (*El criterio moral en el niño*, 1971, Barcelona, Fontanella).
1936, *La naissance de l'intelligence*, Neuchatel Delachaux et Niestlé (*El nacimiento de la inteligencia*, 1972, Madrid, Aguilar).
1946, *Le développement de la notion de temps*, París, P.U.F.
1947, *La psychologie de l'intelligence*, París, Armand Colin (*Psicología de la inteligencia*, 1969, Buenos Aires, Psique).
- Pinel, Ph.
1798, *Nosographie philosophique*, París.
1801, *Traité médico-psychologique de la manie*, París, J.A. Bronsson.
- Pinillos, J.L.
1975, *Principios de psicología*, Madrid, Alianza Editorial.
- Platón
S. IV a.C., *Oeuvres complètes*, 1970, París, Les Belles Lettres.
- Posner, M.I.
1986, *Information Processing; Overview*, en Boff, K.R., Kaufman, L. y Thomas, J.P., o.c.

- Raskovsky, A.
1960, *El psiquismo fetal*, Buenos Aires, Paidós.
- Reeve, J.
1992, *Understanding Motivation and Emotion*, Nueva York, McGraw-Hill (*Motivación y emoción*, 1994, Madrid, McGraw-Hill. Interamericana de España S.A.).
- Reich, W.
1927, *Function des Orgasmus*, Int. Psychoanal. Verlag, Viena (*Función del orgasmo*, 1962, Buenos Aires, Paidós.).
- Ricoeur, P.
1965, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París, Seuil (*Freud: una interpretación de la cultura*, 1970, México, Siglo XXI).
- Rivière, A.
1986, *Razonamiento y representación*, Madrid, Siglos XXI de España Editores, S.A.
- Rodrigué, E.
1977, *El paciente de las 50.000 horas*, Madrid, Fundamentos.
- Rof Carballo, J.
1961, *Urdimbre afectiva y enfermedad. Introducción a una medicina dialógica*, Barcelona, Labor.
1972, *Biología y psicoanálisis*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Rogers, C.R.
1951, *Client Centered Therapy*, Nueva York, Houghton Mifflin (*Psicoterapia centrada en el cliente*, 1971, Buenos Aires, Paidós).
- Rorschach, H.
1942, *Psychodiagnostic*, Nueva York, Grune and Stratton (*Psicodiagnóstico*, 1964, Buenos Aires, Paidós).
- Rose, W.
1989, *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsche Leben*, Stuttgart, Deutsche Verlag-Anstalt GmbH, Stuttgart (*Nietzsche. El águila angustiada. Una biografía*, 1994, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S.A.).
- Rossi, P.H. y Freeman, H.E.
1993, *Evaluation. A systematic Approach*, Londres, Sage Publications.
- Ruiz-Vargas, J.M. (dir.)
1991, *Psicología de la memoria*, Madrid, Alianza Editorial.
- Rutter, M. (ed.)
1980, *Scientific Foundations of Developmental Psychiatry*, Londres, William Heinemann Medical Books Limited (*Fundamentos científicos de la psiquiatría del desarrollo*, 1985, Barcelona, Salvat).
- Sahakian, W.S.
1975, *History and Systems of Psychology*, Nueva York, Schenkman Pub. Co. (*Historia y sistema de la psicología*, 1982, Madrid, Editorial Tecnos).
- San Martín, J.
1987, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona Anthropos.

- Sartre, J.P.
 1939, *Esquisse d'une théorie des émotions*, París, Gallimard (*Esbozo de una teoría de las emociones*, Madrid, 1959).
 1943, *L'être et le néant*, París, Gallimard (*El ser y la nada*, 1984, Buenos Aires, Losada).
 1945, *L'imaginaire*, París, Gallimard (*Lo imaginario*, 1976, Buenos Aires, Losada).
- Saussure, F.
 1916, *Course de linguistique générale*, Ginebra, Payot (*Curso de lingüística general*, 1945, Buenos Aires, Losada).
- Scheler, M.
 1913-1916, *Der Formalismus in der Ethik un die materiele Wertethik*, Niemeyer (*Ética*, 1948, Buenos Aires).
- Shopenhauer, A.
 1943-1950, *Sämtliche Werke*, Wiesbaden.
 1818, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (*El mundo como voluntad y representación*, 1992, México, Editorial Porrúa S.A.)
 1860, *Metafísica del amor. Metafísica de la muerte*, 1988, Buenos Aires, Ediciones Obelisco. Reúne una serie de trabajos relacionados con el título.
 1860, *El arte del buen vivir*, 1983, Madrid, Editorial Edaf S.A.
- Seglas, J.
 1926, *Les troubles du langage chez les aliénés*, París, Rueff.
- Seligman, M.P.E.
 1975, *Helplessness*, Nueva York, W.H. Freeman (*Indefensión*, 1981, Madrid, Debate).
- Seyle, H.
 1956, *The Stress of Life*, Nueva York, McGraw-Hill.
 1976, *Stress in Health and Disease*, Reading, M.A. Butterworth.
- Shepard, M. y Lee, M.
 1973, *Games Analysts Play*, Nueva York, G.P. Putnam's Sons (*Los juegos que juegan los analistas*, 1973, Buenos Aires, Paidós).
- Skinner, B.F.
 1953, *Science and Behavior*, Londres, Collier-Mcmillan (*Ciencia y conducta humana*, 1969, Barcelona, Fontanella).
 1957, *Verbal Behavior*, Nueva York, Appleton (*Conducta verbal*, 1984, México, Trillas).
 1957, *Cumulative Record*, Nueva York, Appleton-Century Crofts (*Registro acumulativo*, 1975, Barcelona, Fontanella).
 1971, *Beyond Freedom and Dignity*, Nueva York, A.A. Knopf (*Más allá de la libertad y de la dignidad*, 1972, Barcelona, Fontanella).
- Spearman, C.
 1904, *General intelligence, objectively determined and measured*, Amer. J. Psychol., 15, 201-293.

- 1927, *The Abilities of Man*, Londres, McMillan.
- Staats, A.W.
1997, *Behavior and Personality. Psychological Behaviorism*, Nueva York, Springer (*Conducta y personalidad, Conductismo psicológico*, Bilbao, Desclee de Brouwer).
- Stevens, S.S.
1936, *The Direct Stimulation of Sensory Magnitudes Loudness*, Amer. J. Psychol., 69, 1-25.
1961, *The Honor Fechner and Repeal his Law*, Science, 133, 80-86. Stilings, N.A. y ots.
1987, *Cognitive Science. An Introduction*, Cambridge, A Bradford Book, The MIT Press.
- Thorndike, E.L.
1898, *Animal Intelligence. An Experimental Study of the Associative Processes in Animals*.
- Thurstone, L.L.
1938, *Primary Mental Abilities*, Chicago University Press.
- Tolman, E.C.
1932, *Purposive Behavior in Animals and Men*, Nueva York, Appleton-Century Crofts.
- Villamarzo, P.
1995, *Vigencia clínica de Freud. El método terapéutico freudiano como situación «cuasi» experimental*, Madrid, Amarú Ediciones.
- Watson, J.B.
1916, *The Place of Conditioned Reflex in Psychology*, Psychol. Rev. 23, 89-116.
- Watson, J.B. y Morgan, J.J.B.
1917, *Emotional Reactins and Psychological Experimentation*, Amer. J. Psychol., 28, 163-174 (*Las emociones del niño pequeño*, 1965, Buenos Aires, Paidós).
- Wechsler, D.
1944, *Measurement of Adult Intelligence*, Baltimore, Williams and Wilkins.
- Wernicke, K.
1874, *Der aphasische Syptomenkomplex*, Breslau, Cohn and Weigart.
- Wittgenstein, L.
1922, *Tractatus Logico-Philosophicus (Tratado lógico filosófico*, 1981, Madrid, Alianza Editorial).
- Wolman, B.B. (ed.)
1985, *Handbook of Intelligence. Theories, Meassurement and Applicatoins*, Nueva York, John Wiley and Sons.
- Wundt, W.M.
1902, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Leipzig, Engelbaum.
1900-1909, *Völkerpsychologie: Eine Untersuchung der Entwicklungsgetze von Sprache, Mytus und Sitte*, Leipzig, W. Engelman.

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de octubre de 2008

edición personal
www.edicionpersonal.com
