



VNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Investidura como "Honoris Causa" por
la Universitat de València a José Luis
Pinillos Díaz

Discurso de aceptación

Valencia, 7 de marzo de 1988

LAS DOS EXPERIENCIAS DE LA PSICOLOGÍA

Sr. Rector, querido Decano, amigos míos:

Parece que fue ayer. Con la solemnidad del momento, a la vez que la gratitud y la alegría me vienen los recuerdos. Esta querida Universidad de Valencia fue la de mis primeras ilusiones de catedrático y en ella viví años muy felices. Entonces nos conocíamos todos, no había problemas graves, o aún no lo sabíamos. Mis hijos eran pequeños, mi mujer y yo jóvenes y teníamos toda una vida por delante. Fue muy hermoso. Hoy las cosas ya están hechas en lo más principal, y vengo a recibir un gran honor, cuya causa, por descontado, está con vosotros, que me lo queréis hacer, pero que yo acepto de todo corazón. A Helio Carpintero, artífice de este generoso don, y a su Facultad, que es también la mía, gracias desde el fondo del alma.

Ahora bien, los honores también tienen sus trámites, y uno de ellos consiste en hacer un discurso que tenga algo que ver con la ocasión. Y pensando en ello caí un día en la cuenta de que la psicología que enseñaba no me era de mucha utilidad para comprender esta etapa de mi vida y los lazos profundos que me unían a Valencia. Me vinieron entonces a la mente las palabras de Blas Pascal:

"Yo había pasado mucho tiempo en el estudio de las ciencias abstractas, y la escasa comunicación con los hombres que de ello se saca me había hastiado. Cuando comencé el estudio del nombre, vi que semejantes ciencias no son propias para este fin, y que yo me descarriaba más de mi condición penetrando en ellas que ignorándolas"

No era exactamente el caso de la psicología, ni tampoco el mío, por supuesto, pero salvando las distancias pensé que alguna relación había entre el pensamiento de Pascal y el hecho de que, a medida que la psicología se ha ido haciendo más científica, se ha ido alejando también de aquellos aspectos de la vida que se le escurren por entre las mallas de su método. Ciertamente, la experiencia que maneja la psicología científica se parece cada vez menos a la que vivimos a diario. Y no sólo no se parece -que no tendría por qué-, sino que en sí misma alberga un germen deshumanizador que no augura nada bueno para el porvenir del hombre.

Por supuesto, la ciencia no es un duplicado de la realidad, y no le vamos a echar en cara a la psicología que su lenguaje de hechos no consista en una copia realista de la experiencia cotidiana: no se trata de eso. Evidentemente, la ciencia no tiene por misión duplicar la realidad, sino simplificarla, pero quizá tampoco tiene por qué ser un lecho de Procusto que deba descoyuntar o mutilar al invitado para que se ajuste a las medidas del artefacto. La reducción es, sin duda, indispensable a la ciencia, pero dentro de límites. O sea, reducción sí; mas no hasta el punto de que a fuerza de reducir se quede uno sin nada que explicar, o termine explicando algo falso, un objeto hecho a imagen y semejanza del método, pero sin ninguna relación con la realidad real, si me permiten decirlo así.

Por este camino pienso que a la psicología podría acabar ocurriéndole lo que a un personaje de Kundera, al pobre protagonista de *La broma*, que un buen día cayó en la cuenta de que estaba siendo desalojado de sí mismo por una imagen que el Partido había decidido hacerle: "Comprendí entonces -se quejaba el hombre- que aunque no se parecía en nada a mí, aquella imagen era mucho más real que yo mismo; comprendí que no era ella mi sombra, sino yo la suya; que no era ella a la que se podía acusar de no parecerseme, sino que esa desemejanza era culpa mía: mi cruz, una carga que no podía llevarme nadie, sino yo".

Terrible broma, sin duda, pero realísima. Una broma que podría resultar trágica para la psicología si la imagen del hombre que maneja continúa haciéndose metálica o se volatiliza en minucias: medidas, eso sí, con enorme precisión. Esta es la broma a la que, con los debidos respetos, quisieran salir al paso estas reflexiones mías sobre las dos experiencias de la psicología.

La disputa del método

Cuando en el último tercio del siglo XIX, y de la mano del profesor Wundt, se constituye por fin la psicología como ciencia independiente, el acontecimiento va acompañado de una fuerte polémica, que en realidad venía fraguándose de mucho tiempo atrás y que todavía colea. Fue la llamada *Methodenstreit*, la disputa del método, en que se discutió a fondo sobre la metodología y el estatuto epistemológico del nuevo saber.

Dicho en dos palabras, lo que se pretendía poner en claro era si para dejar de ser una simple "psicología de escritorio", una psicología especulativa, y convertirse en una verdadera ciencia, lo conveniente era atenerse al modelo de las Ciencias de la Naturaleza sin más, o por el contrario, dada la singularidad de su objeto, a la psicología le iría mejor un régimen especial, como el de las Ciencias del Espíritu. Esta fue la cuestión.

En el debate, cuyos ecos aún perduran, además de Dilthey y de Wundt, participaron figuras de la talla intelectual de Bergson, Brentano, Droysen, Eucken, Ebbinghaus, William James, Freud, Husserl, Stumpf, Windelband, y el precautorio etcétera con que uno cierra siempre este tipo de listas. Como suele ocurrir en esos diálogos de sordos que son las polémicas, también aquí la discusión quedó en tablas. Los nuevos psicólogos optaron sensatamente por seguir las huellas de la ciencia natural, entre otras cosas porque era la única que había, la única a la que podían acogerse los empeñados en hacer una ciencia de la psicología. Ello no significó, sin embargo, que las cuestiones teóricas de fondo se resolvieran bien. Por el contrario, fueron muchos los problemas que quedaron en el aire, y en cierto modo puede decirse que las cuentas pendientes de entonces obstaculizan hoy la psicología de mañana.

En términos actuales, podría decirse que la polémica giró en torno al fisicalismo, esto es, en torno a la posibilidad de reducir el lenguaje de hechos de la psicología al lenguaje cuantitativo y causal de la física de entonces. Ya se sabe que Carnap, uno de los creadores del invento, respondió negativamente a esta pregunta hace más de treinta años.

Pero aun así el fisicalismo continúa viciando el lenguaje de la psicología, y creo que a efectos de señalar el alcance del mal, nada mejor que poner al descubierto la profundidad de sus raíces.

Pequeña historia de un gran problema

El mal -porque en efecto lo es- viene de muy atrás. Históricamente, la leyenda o la realidad, según se mire, de los dos mundos -el objetivo y el subjetivo- surge con la modernidad, al hilo de la física del Barroco y del subsiguiente dualismo cartesiano, para no remontarnos más atrás.

Las formas del dualismo han sido evidentemente muchas a lo largo de la historia, pero en el fondo todas sus variantes modernas arrancan del concepto de objetividad que toma cuerpo con la física de Galileo y es tematizado filosóficamente por Descartes. Con seguridad, cabría rastrear antecedentes del fenómeno en el nominalismo y en el voluntarismo de la Escolástica medieval tardía, y aun en la Antigüedad clásica. Por ejemplo, el problema de las cualidades primarias y secundarias, tan decisivo para este asunto, resulta que ya estaba avistado en el *Peri psychés* de Aristóteles. Sin duda, por aquel entonces, lo psíquico no se había segregado aún de lo físico; era sólo un aspecto de la realidad que aún no se tematizaba aparte. Pero la diferencia entre las cualidades primarias, pertenecientes a las cosas mismas, y las secundarias, que sólo tienen una realidad subjetiva y se desvanecen cuando concluye el acto de su representación, estaba ya consignada por Aristóteles, y lo mismo cabría decir de otras cuestiones igualmente importantes para el problema de la subjetividad.

Nada más lejos de nuestra intención, por tanto, que pretender trivializar un problema histórico tan complejo, aun insistiendo en que su consumación sólo se alcanza con Descartes. Ni que decir tiene, que los precedentes antiguos y medievales existen; pero la verdad es que no pasan de ser eso, precedentes más o menos lejanos. Por ejemplo, hay pasajes de Platón que en apariencia se asemejan al *noli foras ire* agustiniano, que hacen pensar en la entrada de la mente en sí misma con claves introspectivas modernas. Excepto que cuando se leen con atención, esos pasajes se hallan a años luz del intimismo de un San Agustín y, en realidad, tienen poquísimo que ver con lo que hoy se entiende por experiencia interior. Cuando el alma platónica, se vuelve sobre sí misma, lo que encuentra en su fondo es un fundamento ontológico, invariable e imperecedero, común a todas las almas: halla una idea, una forma universal que a lo que menos se parece es al fenómeno psíquico, singular y biográfico, que interesa al hombre moderno. Ciertamente, en Platón se encuentra el germen de muchos problemas psicológicos actuales -por ejemplo, el de lo inconsciente- excepto que, contemplados desde la perspectiva metafísica de la teoría de las ideas, y poco más.

Tampoco en Aristóteles hay que buscar una segregación de lo psíquico, ni un interés biográfico por la interioridad de cada cual. Lo que el maestro de Platón separa del cuerpo no es psíquico -es el divino *nous poietikós*, que viene de fuera de lo físico-, y lo que es psíquico perece con el cuerpo. O sea, lo separable no es psíquico, y lo psíquico no es separable. Aparte de que, por otro lado, quien quiera que haya ojeado el *Peripsykhés* sabe cuán impersonales son sus pensamientos sobre el alma.

En suma, es claro que la idea de un mundo subjetivo contrapuesto al mundo objetivo, no era todavía patrimonio de la Antigüedad clásica, ni del Medioevo. Es una teoría que arranca de la física de Galileo y del consiguiente dualismo cartesiano, una idea que se va imponiendo a medida que progresan la secularización y el desencanto propios de la Modernidad.

No es posible contar aquí los pormenores de la apasionante historia que ha sido el descubrimiento paulatino de la conciencia personal, tal como, por ejemplo, han hecho Ellrodt y colaboradores en su excelente monografía sobre la génesis de la conciencia moderna (*Génesis de la conscience moderne*, PUF, 1983), o Robert Lenoble en su *Histoire de l'idée de nature* (Albin Michel, 1969). Simplemente, nos limitaremos a recordar que es San Agustín quien, en sus *Confesiones*, presenta por primera vez una versión autobiográfica del hombre interior plotiniano, de aquel abstracto *endos ánthropos* neoplatónico por cuyas venas no corrían aún los pulsos de la vida verdadera. Es en las páginas extraordinarias de este converso que asiste al crepúsculo de Roma, donde la experiencia interna del sujeto cobra espesor e interés propio. Ahí es donde, por primera vez, la intimidad de la persona concreta deviene observable, o más bien experienciable. Y subrayo adrede la distinción entre observar y experimentar, porque la observación acabará siendo la forma sensista y cuantitativa de aprehender la realidad que reclame para sí la psicología empirista, y a la que, por supuesto, era totalmente ajeno San Agustín.

Dicho de otro modo, San Agustín resulta moderno porque hizo de la experiencia biográfica un tema aparte: no porque tratara de analizar su propia mente a través de la óptica cuantitativa y elementalista del empirismo. La modernidad de San Agustín es de corte fenomenológico, no asociacionista; es decir, no concibe el alma como un resultado compositivo, como una asociación de átomos psíquicos, de unas sensaciones elementales cuyos movimientos y agrupaciones estarían regidos por las leyes de la asociación. Esto ocurrirá mucho más tarde, después de que Galileo defina el mundo de la física como una objetividad corpórea, matemáticamente describible, y en cuyo seno -tomen buena nota de ello- no habrá lugar para las cualidades subjetivas, ni para las intenciones, los propósitos, la conciencia o los juicios de valor.

En otras palabras, según la nueva concepción del mundo físico, sólo tendrán realidad objetiva aquellas cualidades primarias de los cuerpos que persisten cuando no las percibimos -por ejemplo, su peso, su tamaño, su movimiento-, pero no aquellas otras cualidades secundarias, como el aroma de una flor, el sonido de una flauta o los colores del paisaje, que existen tan sólo en la mente de quienes las perciben, y mientras las perciben, pero se desvanecen en cuanto cesa la percepción correspondiente, esto es, se volatilizan desde el instante en que dejan de ser olidas, vistas u oídas por alguien, por una subjetividad.

Así lo encontramos ya claramente aceptado por John Locke a fines del XVII, en su *Ensayo sobre el conocimiento humano*, donde puede leerse que las cualidades primarias, como la extensión, la solidez, el movimiento o la figura, son inseparables de los cuerpos, pero no así las sensaciones como el color, el sonido o los sabores, que esos cuerpos producen en nosotros: "Tales cualidades, llamadas secundarias, no son de verdad nada en los objetos mismos, excepto la potencia para producir las sensaciones".

Por eso se las llaman secundarias, para distinguir las de las cualidades que tienen un ser propio, independiente del ser conocidas. Unas perduran, las conozcamos o no: tienen una entidad física. Las otras, en cambio, son sólo una similitud de las cosas verdaderas, que se desvanece en cuanto dejamos de percibir las: *esse est percipi*, sentenciará Berkeley.

En definitiva, son las primeras las que componen la objetividad y, *eo ipso*, de rechazo, las otras la subjetividad. Al nuevo mundo físico le va a ocurrir, pues, como ya he dicho en alguna ocasión, lo que al vino de Asunción, que "ni es blanco, ni es tinto, ni tiene color". Simplemente tiene cantidad, extensión, geometría, causalidad entre sus elementos, pero eso es todo. Es a la subjetividad humana a donde irán a parar todas aquellas otras cualidades que no son cuantitativas, ni "explicables por causas": cualidades que sólo tienen una realidad subjetiva en el acto mental en que se hacen manifiestas, y se desvanecen en cuanto ese acto mental cesa. Pero sin las cuales -ahí está la fuerza del idealismo- no habría paisaje, ni belleza, y el mundo físico, es Einstein quien lo dice, no sería más que un inmenso estercolero.

En todo caso, es esta interpretación de la objetividad lo que provoca el dualismo cartesiano. Pues, en efecto, desde el momento en que del mundo objetivo queda excluido el mundo vivido, el mundo de las cualidades subjetivas, éstas necesitan refugiarse en algún lugar que las recoja, en un microcosmos que haga juego con el cosmos. Dicho aún de otra manera, dado que las cualidades subjetivas son recalcitrantes, esto es, acompañan al ser humano como la sombra al cuerpo, pero no tienen sitio en la objetividad científica, tienen que tener otro lugar gnoseológico. Y así es como frente al mundo objetivo de las cualidades primarias, se constituye el subjetivo de las secundarias: un mundo que va a poseer sólo una existencia espectral, que se desvanece en cuanto el sujeto deja de pensarlas, pero con el que no va a haber más remedio que contar de alguna forma, puesto que al cabo sólo en él es donde lo objetivo se nos hace manifiesto y donde nosotros mismos tomamos conciencia de nuestra identidad.

Pero aquí viene lo pasmoso. Y es que cuando el hombre moderno pretende hacer ciencia de ese mundo subjetivo, se va a inspirar para hacerla, he aquí la gran paradoja, precisamente en la misma ciencia que renunció a la subjetividad, o más exactamente, que expulsó a la subjetividad del seno de la ciencia. Esta es la cuestión. A saber, no sólo -ya sería bastante-, no sólo que el mundo subjetivo es definido como secundario y fantasmagórico, sino que su análisis queda a merced de unos métodos perfectamente incompatibles con toda forma de subjetividad. O sea, que las cualidades secundarias se van a estudiar con los métodos propios de las cualidades primarias. Un pasmoso acontecimiento, insisto, que nos pone en la pista de las graves contradicciones fundacionales de la psicología moderna, de una ciencia que desde el principio se va a ver obligada a practicar en secreto y mal lo que niega formalmente, es decir, el valor de la experiencia interna. Con lo que de paso contribuirá a ir deformando o debilitando la condición subjetiva de lo psíquico, hasta llegar a la fascinante aparición de la psicología sin alma, sin conciencia y sin sujeto que todos conocemos.

Ésta es la cuestión. Pues si bien la física tuvo fundadísimas razones para ponerle el veto a la experiencia subjetiva, al mundo de las cualidades subjetivas, al mundo interior de la conciencia, de las intenciones, de los juicios de valor, de la iniciativa y los proyectos, a la nueva psicología, en cambio, no le va a ir tan bien con el invento: tal vez porque las piedras no piensan y los hombres sí y porque el psiquismo, al cabo, pertenece a un orden de acción superior que requiere ser entendido desde otras categorías. La nueva psicología tuvo un cierto éxito, desde luego, a base de asimilar la explicación psicológica a la física, operando como si el sujeto humano fuera un resultado inerte, carente de identidad y operaciones propias, *como si* la conducta consistiera en un proceso mostrenco a remolque de las impresiones exteriores, sujeto en suma a un determinismo férreo. O sea, olvidando su condición de praxis. Tuvo un cierto éxito, sí, pero también muchos problemas y un notable estancamiento al anteponer la vida como efecto a la vida como proyecto.

Ya sé que exagero, mas no sin fundamento. Las características restrictivas que muestra el lenguaje observacional de la psicología científica contemporánea, no son ajenas a esta operación histórica. En este aspecto, es preciso reconocer que el legado de Descartes ha sido de doble filo. Aun cuando en descargo del dualismo cartesiano habría que decir también, pienso yo que si Descartes se esforzó hasta el punto en que lo hizo por separar la *res extensa* de *la res cogitans*, o sea, los mundos de lo objetivo y de lo subjetivo, fue también para evitar lo que finalmente ocurrió. Esto es, para impedir que la nueva filosofía empirista mecanizase la investigación del alma, convirtiera la psicología en una mecánica de la mente y, a la postre, en una cinemática del cuerpo. Que es lo que de todos modos ocurrió, primero con la asociación de las ideas, luego con la reflexología y el asociacionismo de estímulos y respuestas, y finalmente con el de los *inputs* y *outputs*, que para el caso da lo mismo.

No quiero fatigarles insistiendo sobre este punto. Pero no deja de ser curioso que justamente para hacer posible una ciencia de lo subjetivo, la psicología moderna tuviera que decantarse por un modelo de ciencia antagónico con todo lo que huele a subjetividad. La cosa no deja de tener su gracia y, en cualquier caso, tenía razón Husserl al predecir que de esta contradicción fundacional brotarían casi todos los males de la psicología de nuestro tiempo.

Las vicisitudes de una experiencia exiliada

Sólo haré una brevísima mención de los intentos de dar entrada en la psicología - entrada legítima, se entiende- a esos aspectos de la experiencia incompatibles con el mecanicismo, pero sin los que, a última hora, el comportamiento humano resulta maravillosamente ininteligible.

Con la implacable brevedad que exigen las circunstancias, comenzaré por confesarles que, mientras el historiador y filósofo Guillermo Dilthey sostenía a fines de siglo pasado que a la naturaleza es menester *explicarla* y al hombre en cambio hay que *comprenderlo*, la generalidad de los psicólogos experimentales, y en especial un rival de Dilthey llamado Hermann Ebbinghaus, pensaron por el contrario que, en cuanto al método se refiere, la ciencia era unitaria y que, por tanto, lo que había sido bueno para las demás ciencias positivas debería serlo también para la psicología. O sea, que al hombre habría que explicarlo igual que al resto de la naturaleza, y punto final.

En su estudio *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica*, publicada en 1894, afirmaba Dilthey que la psicología "explicativa" (la experimental de aquellos años) establece una conexión causal entre todos los fenómenos de la vida psíquica, lo mismo que la ciencia natural hace con los fenómenos del mundo físico, esto es, igual que la física y la química explican la constitución de los cuerpos, descomponiéndolos en sus elementos, fuerzas y leyes causales. La psicología explicativa subordina, pues, los fenómenos de la vida psíquica a una conexión causal por medio de un número limitado de elementos unívocamente determinados, que para Wundt serían aún las sensaciones y los sentimientos elementales. Se trata, en suma, concluirá sentenciosamente Dilthey, de una idea extremadamente osada, a la que el nombre de psicología "constructiva" le iría mejor. En este apelativo va incluida, claro es, una profunda crítica gnoseológica a la pretendida objetividad de los nuevos psicólogos científicos.

La vida anímica, asegura Dilthey, se nos da de forma muy distinta que la naturaleza. En contraste con la percepción externa, la percepción interna descansa en una percatación íntima, en un vivir que se nos muestra inmediatamente en su estructura y relaciones de sentido. A diferencia de lo que ocurre con la experiencia externa, en la interna nos encontramos algo que se nos da como vivencia inmediata y que no admite comparación con los procesos naturales. Constantemente vivimos en esta experiencia interna conexiones estructurales, enlaces y conexiones de sentido que se nos hacen manifiestos sin necesidad de recurrir a unas hipótesis, que por otra parte no funcionan en el ámbito de la experiencia interna. Y justamente ese hacerse manifiesta la conexión estructural del psiquismo constituye la operación de *comprender* (*Verstehen*), privativa de las Ciencias del Espíritu y radicalmente dispar de la operación de *explicar* (*Erklären*) con que trabajan las Ciencias de la Naturaleza.

La cuestión no debía de ser tan simple, sin embargo, cuando ya bastante antes que Dilthey Droysen había andado a vueltas con la explicación y la comprensión, al tiempo que Franz Brentano se había percatado también de la importancia del contexto histórico para entender los problemas de la conciencia humana, a diferencia de lo que ocurre con la psicología animal, pero sin que ninguno de los dos, ésa es la cosa, llegara a instrumentar una alternativa verdadera a la psicología científico-natural.

Por su parte, a pesar de ser el fundador de la nueva psicología naturalista, o acaso precisamente por ello, Wundt también advirtió que a través del tipo de experiencia interna sensista que reclamaban el elementalismo y el causalismo de la psicología experimental, esta disciplina era incapaz de hacerse cargo del estudio del pensamiento humano, dada su referencia esencial al mundo de la historia y la cultura.

De ahí que para remediar ese *handicap* de la psicología experimental, Wundt echara mano de un género de psicología distinto del científico-natural, esto es, de lo que él llamó *Völkerpsychologie*, o psicología de los pueblos, y hoy llamaríamos acaso psicohistoria. La razón era bien clara: la imposibilidad de reducir la relación de conciencia a una relación exclusivamente psicofísica o, dicho por activa, la necesidad de ampliar la relación de conciencia con una relación psichistórica, dada la insoslayable condición histórica del entorno humano y de los contenidos con que el hombre ha de operar psíquicamente.

De hecho, el maestro de Leipzig critica la posición materialista de autores como Munstemberg, para los cuales la idea de una psicología como ciencia del espíritu era un prejuicio anacrónico. Esto representa para Wundt un error absoluto: "En esto consiste el principal peligro para el progreso de nuestra Ciencia; el peligro no está ya en las viejas corrientes especulativas y empíricas -la alusión a Brentano parece directísima-, sino en esta pseudociencia materialista, que alimenta las tendencias destructivas de lo psicológico, al afirmar que la interpretación psicológica de la vida del espíritu, tal como acontece en la historia y en la sociedad, no tiene en realidad relación alguna con la vida espiritual propiamente dicha" (*Fundamentos de Psicología Fisiológica*, I, Introducción).

Al final del Tomo III de esta obra, asegura en efecto Wundt que, desde un punto de vista general, el conjunto de las leyes psicológicas se agrupa en dos categorías: la de los desarrollos *biológicos* y la de los desarrollos *históricos*, en los que incluye la *biografía*. Ambos desarrollos se separan sin embargo uno de otro, porque en el primero prevalecen, pesan más los momentos físicos, y en el segundo, los psíquicos. Ambos momentos operan, no obstante, como pertenecientes a una sola unidad, donde la relación de lo natural y lo espiritual no emergen como formas separadas, sino como miembros de un todo (*Glieder eines Ganzen*). Se refiere también Wundt a los diversos grados de conciencia histórica que distinguen a los pueblos, y habla claramente de la "conexión vivida"; la cita está tomada del final de la *Psicología de los pueblos*, que media la comprensión de la vida histórica y la participación en ella. Porque en última instancia, concluirá el ya anciano maestro, la vida histórica viene a ser como la experiencia de la conexión de los acontecimientos exteriores con la voluntad de cada cual. No puede decirse, pues, que el fundador de la psicología descuidara el problema de la experiencia psicológica. Lo que ocurre es que la alternativa de Wundt tampoco llegó a buen puerto. Sus pronósticos sobre el agotamiento de la psicología experimental sensista sí se cumplieron, pero la psicología de los pueblos no llegó en realidad a hacerse a la mar.

Hacia 1900, en suma, la distinción entre las dos experiencias del hombre había sido claramente avistada, si bien no resuelta, y así continuaron las cosas. Se sabía que el psicólogo tenía que habérselas con dos clases de experiencia muy heterogéneas, de las cuales sin embargo, sólo una había conseguido carta de ciudadanía en la ciencia psicológica moderna. La insuficiencia estaba más o menos clara; las alternativas, no tanto.

Ante semejante situación, hubo quienes siguieron intentando resolver el enigma. Husserl fue uno de ellos. Su primera aportación importante al tema consistió en la crítica al psicologismo que aparece en las *Investigaciones lógicas* (1900-1901), y que recoge Ortega unos años después, hacia 1915, en un curso publicado póstumamente (1982), con el título *Investigaciones psicológicas*. La crítica de Husserl al psicologismo lógico fue, en verdad, demoledora, pero en atención a la brevedad prescindiremos de ella para fijarnos principalmente en aquellos aspectos de su obra que poseen una relación más directa con el tema de nuestra intervención. La tesis central de Husserl a este respecto es la siguiente: la misma ciencia que al constituirse excluyó de su ámbito la experiencia interna, fue la que finalmente sirvió para hacer ciencia de la experiencia interna, esto es, para explicar lo que ella misma había excluido de sus explicaciones. Esta es la cuestión capital, la objeción que afecta a la totalidad de la psicología científica inspirada en el mecanicismo, que es casi toda. Por lo demás, Husserl no se limita a contradistinguir las Ciencias de la Naturaleza y del Espíritu, sino que tratará de depurar la noción misma de experiencia para mostrar que la estructura de la experiencia psicológica no es meramente fáctica, sino apriórica. A última hora, Husserl va a terminar nada menos que en un planteamiento transcendental del problema, esto es, en la condición de la posibilidad de la experiencia psíquica. Éste va a ser el tema principal de su psicología fenomenológica. El mundo vivido (*Lebenswelt*) es el fondo común de que parten las ciencias naturales y las del espíritu, y a partir de él es como se diferencian ambas. La psicología fenomenológica comenzará por hacer notar cómo lo propio del psiquismo no encaja, no puede ser aprehendido en su esencia por la versión naturalista de la experiencia, en la medida en que la vinculación de lo psíquico a lo corpóreo la hace abocar a un callejón sin salida. La experiencia vivida de las cosas reales constituye la formalidad especificante de las ciencias del espíritu, su privilegio, y es al análisis de esa experiencia a lo que Husserl dedicará una buena parte de su actividad intelectual. En este sentido, hay que reconocer que Husserl sobrepasa a Dilthey en cuanto se pregunta por los supuestos de la contradistinción naturaleza-espíritu y no cesa hasta llevarlos al plano de la subjetividad transcendental. De todos modos su caballo de batalla fue el reduccionismo naturalista de lo psíquico, y a esa empresa hizo aportaciones muy importantes, y complejas, en cuyo análisis no sería razonable entrar aquí.

Tampoco el psicoanálisis fue insensible al problema. De forma ya casi taquigráfica, permítanme ustedes que les recuerde algunas cosas. Ante todo, que la transferencia recibe su fuerza terapéutica no del conocimiento sino de la vivencia, o reviviscencia de lo conocido. Luego, que Freud pasa por ser, y en buena medida fue, nada menos que el creador de la psiquiatría. Huelga recordar, pero hay que hacerlo, que Jung estuvo todavía más interesado que Freud por la condición histórica del psiquismo humano, y que también Adler -no digamos la escuela de Frankfurt, Erikson, etc- vinculó el desarrollo del carácter individual a condiciones biográficas y sociales. Es menester tener presente asimismo que la forma en que Adler logró identificar *la línea de la vida* de las personas, haciendo uso de un determinismo de fines -por lo demás bien distinto del determinismo causal de medios- fue espectacular y marcó un camino nuevo en el manejo del concepto de experiencia.

Pero no sólo en la psicología y en el psicoanálisis, también en la filosofía y en la historia, se debatió a fondo esta cuestión. Por ejemplo, hemos insistido hasta la saciedad en que el lenguaje de la psicología naturalista no es apto para reflejar aquellos aspectos cualitativos de la vida, ejemplares unas veces y detestables otras, que justamente expresan lo más humano del hombre. Y a este respecto querría recoger unos pasajes de *La decadencia de Occidente*, que no me resisto a transcribir por su especial calidad: "En todo idioma culto -escribe Spengler- hay un cierto número de palabras que permanecen envueltas en un profundo velo de misterio: hado, fatalidad, azar, predestinación, destino. No hay hipótesis, no hay ciencia capaz de expresar la emoción que se apodera de nosotros cuando nos sumergimos en el sonido y significación de dichos vocablos. Son símbolos y no conceptos. Constituyen el centro de gravedad de esa imagen del mundo como naturaleza. La idea del sino requiere experiencia de la vida, no experiencia científica... Este sentimiento del sino sólo es comunicable por medio del arte y de la religión, pero nunca por demostraciones y conceptos".

Creía Spengler que todas estas nociones fundamentales eran, en gran parte, incomunicables por conceptos, definiciones y demostraciones. En su sentido más profundo, nos dice, han de ser sentidas, vividas, intuitas. Pues existe una gran diferencia entre *vivir una cosa y conocer una cosa*. Para comunicar el conocimiento de la cosa, sirven la fórmula, la ley, el esquema, la medida. La expresión de la experiencia vivida exige en cambio la comparación, la imagen, el símbolo, la metáfora: en suma, el concurso del arte, de la religión, del gran relato histórico. "He aquí -concluye Spengler con gran penetración- el fundamento de eso que llamamos experiencia de la vida, conocimiento de los hombres. Comprender la historia es como conocer a los hombres, en el más alto sentido de la palabra".

El mundo como historia tiene, pues, un modo de presentación, y de aprehensión, muy distinto del mundo como naturaleza: no es reemplazable por él, ni aprehensible con los mismos métodos. En una glosa magnífica que hace Ortega a estas ideas de Spengler, se nos muestra aún más diáfana la cuestión. Los historiadores de profesión se dedican a coleccionar lo que llaman "hechos" históricos. Nos refieren, por ejemplo, el asesinato de César. Pero, se pregunta Ortega, ¿puede decirse que "hechos" así sean de verdad la realidad histórica? Ciertamente no. La narración de ese asesinato no nos descubre la realidad, sino que por el contrario presenta un problema a nuestra comprensión. Pues ¿qué significa, en efecto, la muerte de César? "Apenas nos hacemos esta pregunta caemos en la cuenta de que su muerte es sólo un punto vivo dentro de un enorme volumen de realidad histórica: la vida de Roma. A la punta del puñal de Bruto sigue su mano, y a la mano el brazo movido por centros nerviosos donde actúan las ideas de un romano del siglo I a. de Jesucristo...."

Ciertamente, así fue siempre y así será. La mano de Bruto la movió un cerebro en el que actuaban unas vivencias difícilmente reducibles al lenguaje de la ciencia natural. Volvemos siempre a lo mismo, a que desconectado de su entorno cultural, amputado de su experiencia íntegra, la conducta del hombre se convierte en un perfecto enigma.

Pienso yo que los psicólogos deberíamos irnos convenciendo ya de que la lógica del espacio es distinta de la lógica del tiempo, y de que al margen de ella todos los esfuerzos por dar razón cabal del comportamiento del hombre están de antemano condenados al fracaso. La revisión del hecho psicológico a la luz de esta versión ampliada de la experiencia humana, se nos impone ya como una exigencia ineludible. En fin, son muchas las cosas que quedan por decir, pero hay que terminar. Y no quisiera hacerlo sin contemplar esta cuestión al trasluz de la esperanza.

Un horizonte de esperanza

Creo que más o menos hemos visto las razones, regulares unas y buenas otras, por las que, en definitiva, la psicología científica moderna ha excluido de su ámbito un aspecto tan capital de la experiencia humana, que su ausencia compromete seriamente el porvenir de la disciplina (y algunas otras cosas no menos importantes).

Sin embargo, tengo la impresión de que durante los últimos dos o tres decenios, después del declive del positivismo, el horizonte comienza a despejarse. Al filo de los nuevos vientos, otras propuestas, entre ellas la de la psicohistoria, han entrado con bríos renovados en la arena, y también con mayores recursos, con el propósito de recuperar en lo posible la experiencia exiliada. Sólo que después de tanto *fiasco*, tendríais quizá la obligación de preguntarme si de verdad creo en las posibilidades del empeño y si la psicohistoria no será otra de tantas empresas condenadas al fracaso. Por supuesto, no es fácil saberlo. A decir verdad, no sería precisamente el primer intento que se malogra, y posiblemente tampoco será el último. Pero en esta ocasión creo advertir, no obstante, signos de esperanza que no había en otros tiempos. Para dar razón científica de las cosas ya no es indispensable reducir, mirar atrás y hacia abajo. Aquella vieja teoría alemana que distinguía en la psique tres instancias o niveles -vida, alma, espíritu- vuelve a reaparecer de alguna forma, restaurando la idea de que el llamado espíritu, el debatido *Geist*, no es sino el borde superior del alma que se abre al mundo de la cultura y de la historia, de un modo parecido a como el borde inferior de los instintos limita con la biología. Es posible ya, sin temor a las inquisiciones del positivismo, levantar la vista arriba, dilatar la visión y mirar también hacia adelante desde la experiencia de la historia. El retomo de la conciencia es ya imparable. En la propia física, el protagonismo de los factores subjetivos es bien notorio. La distinción entre la causalidad eficiente y la final es ya tan difícil de mantener como la que en tiempos del positivismo separaba la teoría de la observación. A nadie se le oculta hoy que la condición humana está empapada de historia, y que si la conducta es la forma de existir de los organismos en sus respectivos medios, en el ser humano esta forma de existir es radical e inevitablemente histórica. Además, no hay que perder de vista que el esplendor de la Modernidad toca a su fin, y que la concepción del mundo como un inmenso mecano ha pasado a la historia.

No. Es difícil seguir creyendo que la relación del hombre con el mundo es sólo psicofísica. Ha llegado el momento de salir a la conquista de la experiencia perdida. En esta salida, así lo creo, la psicología navegará hacia el conocimiento del hombre en su más alto sentido. Vosotros -"Tú, juventud más joven"- tendréis la inmensa fortuna de vivir esa gran experiencia.