

Unidad 6

- EXPLICACIONES PSICOLÓGICAS: ENERGÍA MENTAL

alejado de nuestro paradigma: un enlace activo "en todo momento dado". Nuestros ejemplos se refieren también a la emergencia de modos nuevos de conducta, y en consecuencia a la "génesis" de los hechos sociales. Ya he dicho que las dos clases de procesos se imbrican e interpenetran., Las páginas que siguen definirán de manera más precisa esa imbricación.

EXPLICACIONES PSICOLÓGICAS: ENERGIA MENTAL

La expresión "potenciales de acción innatos" puede parecer que no es más que otro nombre, y quizás más tosco, de los impulsos a actuar que se consideran innatos en el organismo humano y a los que nos referimos de las maneras más diversas, ya como instintos, ya como impulsos, apremios, tendencias, necesidades, etc. De todos estos conceptos, el de instinto destaca con más fuerza la naturaleza innata de los impulsos y su relación con los tipos específicos de conducta. Desgraciadamente, la palabra tiene una historia muy confusa y, hoy, un valor dudoso. Si la inmediatez de los instintos y su relación con modos específicos de conducta se comprenden de una manera rígida, como lo son algunas veces, el instinto es "un mecanismo ciego e inconsciente" o no es nada.' Su característica esencial consiste en que no es aprendido y en que no es modificable por ningún aprendizaje. Pertenece a los universales de la conducta humana en el sentido más estricto de la palabra. Por lo tanto, no tendría sentido decir que los instintos varían con los grupos, que son modificados o controlados por los hábitos y que se desarrollan "débil" o "vigorosamente" según las diversas circunstancias culturales. Pero precisamente esta especie de plasticidad es atribuida también a los instintos, por lo menos en el hombre y en los animales superiores: "Los animales inferiores heredan instintos fijos, y tienen que tomarlos y llevarlos como ropas ya confeccionadas. Los animales superiores heredan instintos menos fijos, más aptos para adaptarse a la vida de cada momento." 2

Esta incertidumbre en el primer paso de la definición es lo que conduce a la confusión actual en la teoría de los instintos. Con frecuencia es una confusión de palabras. McDougall, para quien los instintos eran los "resortes reales" de toda conducta, unas veces rígidos y otras veces no, enumeró una larga serie de instintos que, juntos, explican prácticamente todos los tipos de acción humana. Más recientemente, Cattell elaboró otra lista omnicompreensiva de "disposiciones psicofísicas", o "preferencias" innatas, para modos específicos de actuar, que él llama ergs, variando el nombre pero no el concepto. Bernard, que elige la definición más rígida de "instinto", destruye por completo todos los instintos que pueden ser importantes para la comprensión de la conducta humana, demostrando que los llamados instintos son en gran parte "complejos de hábitos" adquiridos. Pero después de otras 500 páginas demoledoras, admite que hay centenares o hasta miles de instintos, si bien no son más que "pequeños, restos vestigiales", meros "componentes" de los complejos de hábitos o están recubiertos "por los hábitos adquiridos' Con más escepticismo, Knight Dunlap sostiene que es imposible actualmente distinguir los instintos (le los hábitos. Thomson lo cree por lo menos difícil, "porque en el hombre

todas las reacciones instintivas son cubiertas rápida y profundamente por una capa o costra de costumbres". Allport, aunque no duda de la importancia ni de la efectividad de los instintos, los relega a la situación de "reflejos prepotentes". Mientras que para otros autores unos pocos instintos por lo menos conservan su existencia mal definida, pero importante. "La teoría de los instintos -dice Freud- es nuestra mitología, por decirlo así."

3 Los instintos son seres míticos, soberbios en su indefinición. No podemos olvidarlos en nuestro trabajo, y sin embargo nunca estamos seguros de verlos con claridad. De otros campos vienen asimismo advertencias de que la búsqueda de instintos o de inclinaciones innatas en general es infructuosa y nada constructiva. Por el contrario, debemos concentrarnos sobre otros temas, a saber, sobre el estudio de la efectividad de las "circunstancias culturales específicas" respecto de la mente y la personalidad del hombre, o sobre la acción mutua entre sus características innatas y las influencias sociales que actúan sobre dichas características.¹⁰ Pero, ¿cómo podremos estudiar esa acción mutua si no estamos ciertos de uno de los factores que intervienen en ella? ¿Y cómo podremos, en cuanto estudiosos de la cultura, quedar satisfechos con admitir la influencia de "circunstancias culturales específicas" como hecho final y definitivamente irreductible? Los psicólogos que hacen esto nos arrojan la pelota; pero, con toda seguridad, queremos saber por qué las circunstancias culturales específicas son lo que son, y si no tienen hasta cierto punto sus raíces en la organización de la mente. Así, pues, ¿devolveremos la pelota, a los psicólogos, y así indefinidamente? Ya he expuesto mi convicción de que debemos, y podemos, explorar las fuentes innatas de la conducta. En mi opinión, Bogardus ha resumido inteligentemente la situación cuando concluye que, a pesar del estado de cosas incierto, "no podemos escapar de las tendencias hereditarias a la acción", como quiera que se las defina: bien como instintos, o bien como impulsos, tendencias básicas, deseos, necesidades, etc

Pero si "no podemos escapar de las tendencias hereditarias a la acción", entonces no carece de importancia el modo como sean definidas y nombradas. "Instinto", con su connotación confusa, puede muy bien haberse hecho inútil. En vez de ésta, ya he sugerido otra denominación: "potenciales de acción innatos", que significa exactamente lo que dice, a saber, que existen en Q organismo humano cantidades de energía o grados de tensión que ejercen una presión para realizarse en la conducta. Ahora bien, aunque esas tensiones son generadas en el organismo, pueden subir hasta el nivel en que presionen para liberarse mediante la acción tanto por las circunstancias internas como por las externas, que normalmente llamamos "estímulos". Si el estímulo es visceral o interno de alguna otra manera (como el hambre o el sueño), los potenciales de acción parecen operar como fuerzas autónomas, independientes de todo acto de experiencia. Además, su eficacia está sujeta a ciclos más o menos definidos, que pueden enunciarse en la forma de "tablas de mantenimiento" (maintenance schedules). Si los estímulos son externos (la vista de un alimento apetitoso, un libro pesado que da sueño), parecen no hacer más que poner en movimiento un mecanismo. Aún así, el estímulo sólo determina la ocasión para la liberación del potencial de acción y su "predisposición a dispararse" (Tolman), no su

dirección peculiar en modos de actuar. Pero aquí tenemos que distinguir¹.

"Potenciales de acción innatos" es una tosca frase; por lo tanto, hablaré también de "impulsos" o, de vez en cuando, de "necesidades". Dudo si usar "necesidad" en esta etapa, porque este concepto implica no sólo una exigencia imperativa sentida, sino también un criterio objetivo por el cual se juzga si la conducta dada es "necesaria". Aunque los dos sentidos de "necesidad" se dan rara vez separados, prefiero no hablar de "necesidades" hasta que entre en juego tal criterio objetivo, a saber, el de la supervivencia física. Ya se advertirá que no distingo entre "impulsos" y "mecanismos". Ambos son una y la misma cosa, aunque en el caso de estímulos internos lo que pone en marcha el mecanismo puede no ser visible para un observador entre dos clases diferentes de potenciales de acción. En una, las tensiones son de tal carácter que presionan para liberarse en modos específicos de conducta; en la otra, sólo piden una liberación de un tipo genérico, y son aptas para fluir con toda una serie o clase de modos de conducta. La primera clase corresponde a tipos de conducta "preformados" o "ya hechas" en el organismo, con su dirección hacia metas específicas, y en consecuencia a los "instintos" redefinidos. Así, el hambre no puede satisfacerse sino con el hartazgo físico; la fatiga, únicamente con el descanso físico; el impulso sexual, con el coito (aunque esta última dirección de finalidad puede "convertirse" hasta cierto punto, como el psicoanálisis ha demostrado ampliamente).

Entendidos en el sentido más amplio, los potenciales de acción específicos cubren un campo inmenso, desde los simples reflejos y los instintos "vestigiales" de Bernard (como el parpadear o el rascarse) hasta los tipos de conducta más complicados, de que acabamos de hablar. Sin embargo, los primeros apenas si tienen importancia para nuestra investigación. Los ciclos de conducta que inician son demasiado pequeños y de corto alcance, demasiado rígidos y encerrados en sí mismos, y no añaden nada nuevo a los modos de conducta social ni en realidad merecen ser llamados "tipos de conducta". Sobre todo, funcionan automáticamente, es decir, siguen su curso sin implicar un estado de conciencia ni ser modificados por ningún hecho ocurrido en la conciencia. Pero precisamente el implicar conciencia es cosa que predica la definición de nuestra materia, que es la conducta finalista, intencional. Así, pues, los potenciales de acción que nos interesan inician ciclos de conducta de largo alcance en cuanto admiten una consumación retardada; y esto puede entrañar ulteriormente la planeación y manipulación de medios hallados en «el ambiente circundante (mientras que en el caso de reflejos, los medios radican en el organismo mismo); de suerte que el impulso se convierte en una "presión" que persiste durante el ciclo de conducta, y su consumación en una "necesidad" conscientemente sentida. Finalmente, todo el ciclo de conducta puede ser modelado y modificado por el

¹ R. B. Cattell (1944), pp. *passim*. L. L. Bernard, *op. cit.*, pp. Citado de C. Murchinson (1929), p. 160. 6 *Op. cit.*, p. 27.. F. H. Allport (1924), pp. 43 ss. 8 (1933), p. 124. 9 K. Horney (1939), p. 119. J. Blackburn (1945), p. p. Bernard (1924), pp. G. H. Thomson (1924), p. p. (1939), p. 125.

estudio, por preferencias adquiridas y por los hábitos. magnitud, plasticidad² y dependencia de un ambiente de medios, estos potenciales de acción son admitidos en el conjunto de la cultura e institucionalizados de una forma particular. Pero aunque pueden ser modificados, retardados y sometidos a las influencias modeladoras de la institucionalización, no se les puede hacer desaparecer ni fluir con otra consumación que no sea la peculiar a su naturaleza. Conservan su dirección específica hacia las metas. Si ésta es modificada o coartada más allá de su plasticidad dada, el efecto es visible inmediatamente en la señal de todos los impulsos interrumpidos: en emociones, y por último en una liberación explosiva o en una conversión_ de las energías represadas.

Permítaseme advertir que la distinción que aquí hacemos entre potenciales de acción innatos que tienen importancia para la investigación social y otros que no la tienen en una distinción flúida, y que hay que entender en este sentido la breve lista que damos más adelante. Una forma típica de transición que me viene a las mientes es el impulso para una conducta motriz rítmica, visible en el juego, en la danza, en la marcha y en la rutina del trabajo físico. El ciclo de conducta implícito es de pequeña magnitud, automático en gran medida, muy independiente de medios exteriores, pero de gran plasticidad. Igualmente, es ampliamente modelado por influencias culturales e institucionalizado. Otro ejemplo es la defecación. Además, el ciclo de conducta es automático, de corto alcance, bastante rígido y en consecuencia carece de importancia, relativamente; pero no carece de importancia social, puesto que es suficientemente plástico para admitir ser controlado por los hábitos, puesto que en todas partes está sometido a reglas de etiqueta, de higiene y otras. Según el psicoanálisis, el control o la represión de los impulsos lleva también a cierta conversión de energía cuyos efectos son visibles en otras esferas de la conducta. Como quiera que sea, ninguna sociedad reconoce ni utiliza esos efectos, ni siquiera los producidos por una inhibición análoga del impulso rítmico; mientras que esto precisamente es cierto de otros potenciales de acción de mayor alcance. En realidad, encontramos aquí un criterio adicional para la selección de los potenciales de acción socialmente importantes. La magnitud de sus ciclos de conducta debe ser tal que los efectos de toda represión tiendan a incorporarse al conjunto institucional de las sociedades, pero en orden a permitir la "conversión de energía" o utilizar esta fuente dinámica.

En lo que puedo juzgar, los siguientes son los potenciales de acción específicos socialmente importantes, ordenados por su rigidez y magnitud: evitación del dolor ("rechazo de los estímulos dañinos"); fatiga-sueño; hambre y sed; y sexo. Todas las sociedades tienen que permitir, y lo hacen, que funcionen estos mecanismos de conducta ofreciéndoles ocasiones estandarizadas para su realización., Pero la manera

² Por su preocupado con la conducta (si es que realmente es visible o conocido). Aquí sigo aproximadamente la opinión de Lashley: "Fisiológicamente todos los impulsos no son sino expresiones de la actividad de mecanismos específicos [sensorio-motores]" (1938), p.. Véase anteriormente, p. 334.. Cf. la definición que K. Bühler da de los instintos como modos de conducta "preparados ya para ser usados" (1930), p. 4.

de hacerlo varía inmensamente, desde luego; no tenemos más que recordar los muchos sistemas diferentes de moral, con sus diversos ideales de endurecimiento físico, de continencia, de amor, o de cualquier otra "conformación cultural de los apetitos" (para emplear la frase de Malinowski). Dicho esto, hemos dicho casi todo lo que puede decirse sobre el tema. Añadiremos unas palabras sobre los efectos de la represión o la inhibición de los potenciales de acción específicos. Si dicha represión o inhibición tiene, en realidad, lugar regularmente, y si a sus efectos no se les da salida de alguna manera institucional, las tensiones represadas se verán obligadas a buscárla al azar. Advertimos, sin embargo, que los diferentes potenciales de acción muestran un grado diferente de resistencia a la inhibición. El dormir y el comer es evidente que no pueden aplazarse indefinidamente; sólo el más plástico de los impulsos, el del sexo, puede ser totalmente privado de consumación y aliviado con una satisfacción vicaria o substituta. Ahora bien, no necesitamos estudiar en este momento por qué las sociedades tienden a evitar la liberación azarosa de las tensiones represadas de ese modo. Por lo que respecta a los motivos para imponer las inhibiciones, sólo puedo señalar uno, enlazado con el efecto mismo de la represión. Porque este efecto no sólo puede ser reconocido y admitido, sino que puede ser buscado. En otras palabras, las sociedades también utilizan la conversión y el aumento de energía mental resultante de la represión de los propósitos y de los deseos, de los ayunos prolongados, de la abstinencia sexual y de la inhibición de movimientos corporales a causa del dolor. La preparación que dan las congregaciones sacerdotales y religiosas, la rígida disciplina que se impone a los iniciados, las diferentes privaciones físicas destinadas habitualmente a producir una conciencia muy depurada, todas estas cosas y otras más son ejemplo de este reconocimiento social inverso de los potenciales de acción innatos.

POTENCIALES DE ACCIÓN GENÉRICOS

Una cuestión técnica, sin importancia en el caso de los potenciales de acción específicos, adquiere importancia considerable en el caso de los potenciales de acción que he llamado "genéricos", a saber, el procedimiento por el cual se demuestra su inneidad. Los potenciales de acción específicos son suficientemente constantes en todas las circunstancias de la existencia humana y están ligados al organismo de modo tan palpable como para que se les identifique como innatos sin gran dificultad. No ocurre lo mismo, evidentemente, en el caso de muchos modos de conducta en que sólo sospechamos la eficacia de agentes innatos. Cuando llamamos innatos a un impulso, un deseo, una necesidad o una tendencia, por lo general implicamos dos cosas. Implicamos, desde luego, que el modo de conducta que lo expresa aparece con cierto grado de uniformidad en todas las condiciones de la existencia social, es decir, que pertenece a los "universales" de la cultura humana; e implicamos también que el impulso debe ser observable en el ser humano en relativo aislamiento o por lo menos en condiciones que neutralicen la influencia del medio: cultura de todas clases, normas sociales y patrones de conducta, etc. Aunque estas dos observaciones son

interdependientes, consideraré a la segunda como la que ahora nos interesa en cuanto que aquí sólo podemos demostrar la existencia de los mecanismos innatos; mientras que la primera se refiere al estado de cosas que nos hace sospechar la existencia de agentes innatos así como al estado de cosas. "explicado" cuando éstos han sido demostrados.

En la práctica, el procedimiento de "aislar" y "neutralizar" corresponde a la técnica normal de los psicólogos: observación de la conducta infantil y de la del adulto en condiciones experimentales o clínicas específicas. Pero en estas condiciones es muy concebible que se nos escapen ciertos impulsos innatos; porque únicamente pueden madurar o hacerse visibles en situaciones sociales en el pleno sentido de la palabra, es decir, en situaciones que no pueden ser reproducidas con exactitud en los cuartos de los niños, o nurseries, ni en los laboratorios, y hasta pueden engranarse con el tipo de factores que intentaríamos neutralizar. Supongamos, por ejemplo, que existe un impulso innato a adorar lo sobrenatural; desde luego, sería inobservable en los niños de cierta edad, mientras que en todos los adultos que pudieran caer en nuestras manos sería ya un saber reflejo y un fondo cultural dado. Por decirlo así, empleamos una cámara fotográfica de foco fijo, que no puede reproducir los detalles situados más allá de cierta distancia; si son o no son detalles que nos interesen, no podemos decirlo por la fotografía. Así, pues, si mi lista de los potenciales de acción innatos es extremadamente breve, puede ser por esta razón. La lista incluye, creo yo, todos los impulsos innatos que pueden ser establecidos o demostrados con toda certeza. Puede haber otros, y pueden ser menos vagos y "genéricos" que los que yo describo, pero nuestros métodos parecen inadecuados para comprobarlos. Y no podemos cambiar de método. No podemos tirar por laborda la cámara fotográfica y confiar únicamente en nuestros ojos, o sea, no podemos captar los rasgos universales observables en la cultura humana y deducir de ahí su ininidad. Si lo hacemos, nos moveremos en un círculo vicioso. Tomemos, pongamos por caso, las actitudes de sumisión y de dominio (para repetir más cautamente los familiares "instintos" de autoafirmación y autohumiliación señalados por McDougall), o cualquier otro supuesto modo universal de conducta. Si sostenemos que, al ser universales, las actitudes de sumisión y de dominio deben expresar una tendencia innata a obrar de esas maneras, argumentaremos al modo de los filósofos medievales que explicaban la propiedad de los soporíferos suponiendo que poseían una vis dormitiva.

Hay esto, además. Si un modo de conducta es realmente universal, sólo es tan universal como lo es el contexto en que aparece, a saber, la existencia en sociedad. Realmente, puede estar implícito en nuestra concepción de la existencia social. Esto es, con toda seguridad, lo que ocurre con las actitudes de sumisión y de dominio. Todo grupo social implica estas características como parte de su orden interno, y no puede haber grupo social que carezca de ellas; porque la coordinación intencional de la conducta entre una pluralidad de individuos (que forman el grupo social) es sencillamente dominio de unos y sumisión de otros, aun cuando estas aptitudes sean sólo temporales y discontinuas. Además, la comunicación por medio de signos (verbales o de otra naturaleza) es sencillamente un aspecto de la existencia social, y no puede ser

"pensado aparte" de ésta. Un tanto modificado, el mismo argumento se aplica también a aquel otro sustentáculo de las teorías de los instintos y afines: la agresividad. Aunque, indudablemente, existen sociedades en que la conducta manifiesta muestra poca agresividad (y aun dudo si muestra alguna), no parece existir ninguna sociedad en que las gentes por lo menos no tengan presente la agresividad alguna vez, es decir, una conducta intencionalmente dañina para otro, la protección contra ella mediante las leyes y otras medidas, y la aparición de mitos y leyendas que describen esa conducta. Ahora bien, esos modos de conducta son.³

Aunque hay, desde luego, individuos normales que viven felizmente sin creencias religiosas ni aficiones artísticas, no existe sociedad enobservable en el individuo aislado de su sociedad, o todo lo aislado que podamos hacerlo de hecho o imaginariamente. Son inobservables sencillamente porque requieren un ambiente consuetudinario por otros individuos en el cual tengan lugar y encuentren sus finalidades y objetos, es decir, necesitan alguna forma de reunión. Y si esos modos de conducta pueden provocarse también en el aislamiento artificial de las condiciones experimentales, esto significa que a dichas condiciones se las ha hecho incluir por lo menos modelos o prototipos de la aludida reunión (o manera de estar juntos). La aparición de estos modos de conducta depende, pues, de la aparición de ese ambiente particular, y la universalidad de aquéllos va de la mano con la otra universalidad, la de la existencia social.

Por consiguiente, no tengo medios para decidir si las acciones idénticas brotan de la identidad de su portador, el organismo humano, o de las condiciones idénticas en que únicamente aparecen. Por todo lo que sabemos, el hombre puede estar poseído de impulsos innatos específicos de sumisión y de dominio, de comunicación con los demás, de agresividad, etc., que están latentes en el individuo-aislado y que toman cuerpo o maduran sólo cuando los hombres viven reunidos. Nunca podremos saber si en efecto es así; porque la aparición de esos modos de conducta también puede significar que algún otro impulso innato, visible también en condiciones de aislamiento y suficientemente flexible o de naturaleza suficientemente genérica, ha sido dirigido hacia las finalidades y objetos que se dan en la existencia en conjunción. Realmente, si pudiésemos demostrar la existencia de impulsos innatos tan flexibles y de carácter tan genérico (y yo creo que podemos), esa prueba parecería denegar el supuesto de que existen impulsos más específicos, a los que tendríamos que atribuir la latencia y la maduración requeridas. Por último, puesto que la existencia en "conjunción" incluye sumisión, dominio y los demás modos de conducta en cuestión, los impulsos innatos respectivos que podemos atribuir al hombre serían sencillamente impulsos a vivir en sociedad. Estrictamente hablando, el supuesto de "instintos sociales", o de cualquier propensión innata, que impulsan al hombre a hacer todas las cosas que son inseparables de la existencia social, tal como nosotros la conocemos, no puede ser confirmado ni negado. Que estos modos de conducta no estén institucionalizados; de suerte que están enlazados con la existencia de las sociedades tal como nosotros las conocemos, más, nos complica en un razonamiento sin sentido relativo a una tendencia innata del hombre a vivir en sociedad. McDougall ha llevado por nosotros el caso a su

³ *Hasta cierto punto podemos mirar la religión y el arte desde el mismo punto de vista.*

Hasta cierto punto podemos mirar la religión y el arte desde el mismo punto de vista.

extremo, con su instinto "gregario", que corta el nudo gordiano. Pero a todo lo que esto equivale es al supuesto gratuito de que el hombre, que vive en sociedad y no de otra manera, lo hace impulsado por su naturaleza.⁴

Ya hemos dicho bastante por lo que afecta a la legitimidad de nuestro punto de vista. En cuanto a su éxito, ya he anticipado algunas de sus limitaciones. Añadiré, además, que los potenciales de acción genéricos están en una interrelación intrincada y en parte obscura, que hace difícil su definición precisa. Todo parece, también, caracterizado por una ambivalencia y una polaridad intrínsecas. Enumeraré tres parejas de estos impulsos: placer-dolor, equilibrio-tensión y conformidad-vergüenza. Creo que no puede dudarse de su existencia; pero es posible que todos ellos se deriven unos de otros, aunque me limito a señalar esta posibilidad. Me propongo empezar con el análisis del potencial de acción más "sólido", o por lo menos tratado muchas veces como un hecho consistente, irreductible: el impulso hacia el placer.

Placer-dolor

Este impulso dual es perceptible en la tendencia a perpetuar o repetir las experiencias placenteras y a evitar o interrumpir las desagradables. Los psicólogos ven en el placer y el dolor las características primarias de los estados afectivos, y aun las dos dimensiones de todas las experiencias que tienen un tono afectivo. Es manifiesto, sin embargo, que estos impulsos no tienen por qué operar únicamente en el ambiente excitado de los estados emocionales.- Porque el placer y el dolor tienen una efectividad retardada, así como una efectividad inmediata; y en el primer caso el impulso hacia el placer opera mediante la esfera cognoscitiva, que como tal parece generar impulsos en grado mucho menor. En otras palabras, el impulso hacia el placer también puede prestar su fuerza a procesos cognoscitivos. Así, puedo prever el dolor y el placer por el pensamiento y la imaginación, y en consecuencia obrar de cierto modo para conseguir el placer posible o librarme del dolor. La acción intermediaria (o la abstención de actuar) puede ser neutral respecto del dolor y el placer, o puede implicar la experiencia contraria de la prevista. Puedo hacer cosas desagradables en busca de un placer final, o evitar acciones placenteras porque sé que a lo último conducen al dolor. Indudablemente, hay cierta compensación entre los dos, aunque sus valores no pueden expresarse en términos absolutos. Si veo que la gente evita el comer cosas que le gustan porque prevé una indigestión dolorosa, debo inferir que la abstención del placer es menos desagradable que el dolor final; y si veo que la gente come cosas apetitosas no obstante dicha previsión, es que, indudablemente, "valía la pena". Pero este "valer la pena" es relativo a las experiencias individuales en cuestión y, sobre todo, a las circunstancias en que tiene lugar; porque el placer (o el dolor) puede ser reforzado por

⁴ *Un ejemplo que me viene a las mientes es la necesidad innata, supuesta por Janet, de "excitación" satisfecha, entre otras cosas, mediante una conducta sumisa o dominante con los demás (1926, pp. 124-5).*

el momento, el lugar y la ocasión, y en especial por la proximidad de la experiencia dada contrastada con la experiencia opuesta en lo futuro. Así, pues, sólo de conductas regularmente observadas en condiciones dadas podemos inferir esa compensación de los valores placenteros.

La dificultad de calcular la presión o intensidad relativas de los placeres y los dolores no es la única. Es extremadamente difícil aún decir en términos generales qué es agradable y qué no lo es. La diversidad de los juicios es tal, que fácilmente caemos en el relativismo extremado de llamar "placer" a todo lo que la gente quiere seguir haciendo, y "displacer" todo lo que no quiere hacer. Si es así, no podemos hablar en realidad de un impulso a alcanzar el placer y a evitar el displacer; el único elemento impulsivo que podríamos predicar consistiría en las tendencias gemelas a "seguir haciendo" y a "dejar de hacer", en condiciones determinadas. No creo que este relativismo extremado esté del todo justificado. En ciertos casos, por lo menos, podemos ir más allá de él y especificar la naturaleza de las cosas -experiencias, estímulos- que las gentes encuentran placenteras (de las que vale la pena "tener más") o al contrario. Los impulsos, pues, son hacia algo y a alejarse de ese algo, a saber, hacia las ocasiones -o a huir de las ocasiones- que llevan en sí esas experiencias y estímulos. Así, parece que toda clase de experiencias de gran intensidad son desagradables o penosas; que la obscuridad es siempre desagradable, es decir, que se la evita siempre; que el placer tiende a presentarse en todas las experiencias que implican ritmo, simetría, orden o equilibrio; y finalmente, que el juego libre de cualquier⁵ impulso o deseo es placentero, mientras su inhibición es dolorosa. De estos cuatro enunciados, los dos primeros pueden ser o no universalmente ciertos; yo creo que lo son, pero esto es meramente cuestión de comprobarlo. Pero los dos últimos (que, como veremos, van unidos), aunque indudablemente ciertos, modifican y complican el concepto del impulso hacia el placer.

Al decir que la consumación libre de un impulso o un deseo (incluyendo el hambre, el sexo y los demás) produce placer y su inhibición dolor, hemos dado un nuevo sentido al principio del placer. Hasta aquí, lo hemos visto operar por derecho propio, como tendencia del organismo a buscar o rehuir experiencias de cierta clase. Ahora estamos suponiendo que la conducta dirigida a un fin, de cualquier tipo que ella sea, sostenida por sus propios impulsos, también implica placer y dolor como subproductos, según el modo en que dichos impulsos funcionan, ya siendo obstaculizados o libremente. En otras palabras, el impulso hacia el placer parece manifestarse bien como un potencial de acción primario u "operacional", o bien como un potencial de acción secundario o "funcional". Ahora bien, a menos que podamos, con McDougall,

⁵ Cf., por ejemplo, esta aserción: "Placentero... es lo que normalmente buscamos"; "la reacción [de acercamiento o de alejamiento] determina la agradabilidad o la desagradabilidad de los objetos"..Tal es, en realidad, la conclusión a que llegan ciertos psicólogos, que operan con los conceptos de adiencia (adience) y adiencia (abience), palabras que denotan las dos tendencias de todo organismo, a tener "cada vez más de lo que obtuvo primero" a modo de estímulo, y al contrario, a tener cada vez menos (K. B. Holt, 1931, citado de Murphy y Newcomb, 1937, p. 102).

presentar una lista extensa de impulsos para la conducta -impulsos innatos, principalmente- que estén ahí simplemente, que nos sean inmediatamente dados, y que en sí mismos sean neutrales respecto al placer y al dolor, el nuevo punto de vista nos lleva a algunas preguntas difíciles: ¿Se intensifica la experiencia placentera que deseamos conseguir mediante cierto modo de actuar, 'si nuestro deseo puede realizarse sin obstáculos? ¿O resulta intensificado el dolor que deseamos evitar mediante cierto modo de actuar, si nuestro deseo es bloqueado? Pero dejando a un lado estas preguntas (que sospecho que no tienen sentido), el nuevo punto de vista es importante, en este sentido: todo impulso o deseo al que se deja libre significa tensiones aliviadas, y sólo pueden existir tensiones en un sistema de equilibrio como estados pasajeros de desequilibrio. Así, el placer inherente al juego libre de un impulso es implícitamente inherente al restablecimiento del estado de equilibrio; lo cual enlaza el impulso placer-dolor "funcional" a la cualidad de placer intrínseco que atribuimos a todas las experiencias "equilibradas". Podemos avanzar un paso más; porque puede demostrarse que en la percepción regular se forman conjuntos equilibrados y sencillos con más rapidez que "conjuntos abiertos" e irregulares.

En consecuencia, esta percepción rápida y fácil de datos equilibrados, ordenados y simétricos, producemos tensión que la percepción de datos desordenados, desequilibrados y asimétricos, de suerte que una y otra van acompañadas de experiencias placenteras y desagradables respectivamente. Realmente, se ha sugerido hace ya mucho tiempo que todas las "experiencias término medio" (es decir, las experiencias sin tensión) entrañan placer, y todas las experiencias "excesivas" displacer o dolor. Hasta ahora, pues, nuestro cuadro parece muy simplificado; tendríamos por lo menos que definir el genus de las satisfacciones que busca el impulso hacia el placer, aunque el impulso en sí mismo parece haber perdido su identidad independiente, ya que "placer" y "displacer" son sencillamente otros nombres de equilibrio y tensión respectivamente.

⁶Pero la ecuación no es totalmente correcta. Muchos modos de conducta señaladamente placenteros contienen un elemento de tensión bien marcado que es placentero como tal, y no sólo a su cesación. En el placer estético es con frecuencia la perturbación de nuestra ecuanimidad lo que cuenta, más bien que la ecuanimidad misma; el placer sexual consiste tanto en el orgasmo como en la saciedad que le sigue; hasta el dolor puede tener un componente placentero, es decir, que puede ser deseado por el estímulo y la tensión agudos que implica. En términos generales, "dirigirse a una meta, sentir la tensión o el deseo, ya proporciona la experiencia de estar vivo, que es tan importante como la satisfacción final. Es un error considerar la satisfacción aisladamente de la actitud general". Es cierto que todo proceso sensorial o cognoscitivo que funciona de un modo señaladamente vigoroso parece tener un valor tensional que es buscado y tiende a perpetuarse, y hay que suponer que es agradable. Bühler habla a

⁶ Ésta es, en lo esencial, la opinión de McDougall (véase 1923, pp. 269 ss.). Véase W. Köhler (1947), p. 145.

este respecto de "placer función", que reside en los movimientos como tales, en los esfuerzos y en las tensiones, ya tengan lugar en el deporte, en el ejercicio del cuerpo o en el esfuerzo intelectual de luchar con problemas. En otras palabras, el placer no sólo es un "freno" (que indica saciedad), sino también un motor (y en consecuencia tensión prolongada). Así, pues, los valores placer-displacer no son sencillamente absorbidos en el equilibrio y la tensión, sino que añaden algo a esos estados. Pero lo que añaden es ambivalente; porque el equilibrio, la ausencia de tensión, es al mismo tiempo placentero y no placentero; y lo mismo sucede con el desequilibrio y la tensión. La polaridad placer-displacer implica, pues, una referencia a la polaridad de nuestro segundo potencial de acción. Podemos decir que la ambivalencia del impulso hacia el placer se deriva del hecho de que sus dos dimensiones están cruzadas por otro campo bidimensional: el constituido por los impulsos que se mueven entre el equilibrio y la tensión. Podemos ilustrar esto con el diagrama siguiente, que muestra los valores placenteros opuestos que pueden ir unidos a cada una de las dos situaciones contrapuestas: hallarse ante cosas desacostumbradas y extrañas (lo que implica tensiones), y hallarse ante cosas habituales muy conocidas (lo que implica "equilibrio" y ausencia de tensión)

	Equilibrio	Tensión
Placer	Goce de lo familiar	Curiosidad, goce de experiencias nuevas
Displacer	Tedio de lo familiar	Perturbación, recelo de las experiencias nuevas

Equilibrio-tensión

El principio a que aquí nos referimos ha sido enunciado muchas veces, siempre en este sentido general: el organismo se porta como un sistema o tipo de procesos interrelacionados que tiende a mantenerse en circunstancias cambiantes, es decir, como un sistema en equilibrio estable. Todos los procesos mentales, en particular, se mueven en la dirección de un equilibrio, de suerte que las tensiones que hay en el sistema se mantienen "estacionarias" y los gradientes de energía reducidos a un nivel que permita la estabilidad de la situación. Todos los modos de conducta que brotan de esos procesos fundamentales puede considerarse, pues, que conservan el equilibrio cuando está establecido y lo restablecen cuando está roto.

Intentaré en seguida demostrar que ese enunciado es unilateral, y en cuanto tal inexacto. Pero antes estudiemos un poco más la tan citada frase de "un equilibrio orgánico o psicológico". Es difícil de manejar, combinando como combina el sentido de "equilibrio" tal como la palabra se usa en física (y que tenemos que adoptar por pura pobreza de nuestro lenguaje) y una connotación nueva que le fué dada para hacerla

acomodarse a los procesos orgánicos y psicológicos. Diré de pasada que hablo deliberadamente sólo de equilibrio, y no de "equilibrio estable", aunque los enunciados que acabo de citar sugieren este significado más específico.

Por equilibrio estable entendemos la tendencia a conservar o restablecer un estado idéntico. Y aunque es cierto que los organismos, así como la mente humana, se esfuerzan algunas veces por conservar el status quo, tal conservación no es más que aparente. Aun cuándo conscientemente volvemos a un estado anterior después de una "perturbación", no volvemos nunca al mismo estado, estrictamente hablando, porque siempre implica por lo menos el recuerdo de la experiencia intermedia. En términos más generales, la identidad que conserva el organismo no es "la identidad constante de las cosas inertes", sino la "unidad de formas que evolucionan y cambian" 2° Cuando el organismo restablece su equilibrio asume un estado que, aunque estable de nuevo, en cierto sentido siempre es nuevo, de suerte que el organismo es "conservador y evolutivo al mismo tiempo".

Ahora bien, en física equilibrio es el estado de un sistema en que las energías son estacionarias y no es probable que ocurran nuevas ordenaciones internas; mientras que en el estado opuesto es muy probable que ocurran tales reordenaciones, lo que implica, la actuación y el gasto de energías, hasta que se llega a una reordenación estable definitiva. Así, el físico habla de "estados constantes", que son u ocurren, sencillamente. Además, la probabilidad de su ocurrencia y continuidad depende de la presencia o la ausencia de fuerzas externas "perturbadoras"; porque el "estado constante" sólo puede preverse para sistemas en aislamiento, y las series de reordenaciones internas sólo para sistemas expuestos a fuerzas "perturbadoras". Ninguna de estas premisas se aplica a los procesos mentales (u orgánicos).

Empezaremos por decir que el organismo humano nunca está ni siquiera relativamente aislado ni en un estado en que sean improbables nuevas reordenaciones. Siempre está expuesto a estímulos y "perturbaciones", que nacen del medio ambiente y del medio interno, ya que constantemente se producen tensiones mediante actos de experiencia y entran en juego nuevas energías mediante el puro proceso de vivir. Es inconcebible un estado aislado y sin tensiones, aunque se le acerque la apatía del psicópata y el nirvana de la filosofía hindú sea el ideal de semejante estado de equilibrio completo. El mantenimiento de un equilibrio orgánico o psicológico significa, pues, la distribución de energías fluctuantes y la manipulación de tensiones constantemente recurrentes. Tenemos que concebirlo como un serniequilibrio "dinámico" mantenido "a pesar de las fluctuaciones externas" y que implica un "gasto perpetuo de energía" 31 Su paradigma es el ritmo y no el reposo. Así, no es paradójico decir que hay un impulso a restablecer el equilibrio, que parecería significar que las tensiones y las energías entran en juego para sobreponerse a las tensiones (y en consecuencia a los gradientes de energía), porque éstas están allí siempre, simplemente, y el organismo no hace más que manipularlas. Ni es paradójico decir que nuestras mentes buscan experiencias que ofrezcan equilibrio, porque perpetuamente nos estamos encontrando con experiencias contrarias, y podemos reaccionar selectivamente.

Aquí discrepamos una vez más del concepto de equilibrio físico. Para que tenga sentido, el equilibrio psicológico no puede aplicarse a estados que son u ocurren, meramente. Por el contrario, tiene el significado adicional de estados experimentados e intencionalmente efectuados. Nosotros entendemos por él estados sentidos como tranquilos, reposados, permanentes, estados de "quietud", por contraposición a estados sentidos de compulsión, de inquietud o de tensión; mientras que el paso de uno a otro constituye un impulso hacia un fin, por el cual las energías disponibles en el estado de tensión son dirigidas hacia la consecución del deseado estado final de quietud. Asimismo, este proceso también se pone en movimiento con la previsión de las perturbaciones, porque cuando tenemos conocimiento de una amenaza al status quo, no sólo cerramos la puerta al conocimiento perturbador o inquietante, sino que nos esforzamos y gastamos energías para salvaguardar o perpetuar el estado de equilibrio.

Por último, si no aceptamos este significado adicional de equilibrio no podremos hablar de una categoría especial de conducta que exprese este impulso o tendencia. El paso del desequilibrio al equilibrio en el sentido de la física representa un modelo para toda clase de conducta, puesto que ésta significa siempre un movimiento que llega a un fin, estados de tensión que cesan, energía activada y finalmente gastada, sea cualquiera el modo como la definamos. Queremos decir algo más que la mera terminación

⁷*Hábitos y de la preferencia por lo familiar. Cuando el equilibrio es restablecido mediante descargas violentas de energía, tenemos los modos de conducta catártica, bien conocidos de los psicólogos y también de los antropólogos. Igual que el impulso hacia el placer, la tendencia hacia el equilibrio opera sobre el pequeño alcance de las respuestas directas, y en la manera indirecta y de gran alcance mediante las motivaciones anticipatorias. También abarca, me parece, todo el campo de las experiencias, cognoscitivas lo mismo que sensoriales, de suerte que su efectividad puede verse en el trabajo, en el juego, en las actividades estéticas y rituales, lo mismo que en los sistemas de ideas, religiosos o filosóficos, que destacan los conceptos de orden, seguridad y previsión.*

Una palabra sobre la catarsis. Es, como hemos insinuado, uno de los mecanismos para la descarga de tensiones reprimidas. Sin embargo, representa un papel tan importante que habría que concederle la jerarquía de un potencial de acción por derecho propio. Si yo no lo he hecho es porque la catarsis es esencialmente potencial de acción "funcional", presuponiendo como presupone la actuación -la actuación inhibida- de otros impulsos. Aunque la catarsis representa una descarga directa y violenta de energía, presenta, sin embargo, grados diversos de violencia e inmediatez. En la conducta motriz excitada, como el grito, el lamento, las acciones violentas, la catarsis es sumamente violenta e inmediata. No obstante, en la vida cultural es más importante una forma intermedia y más reprimida. Cuando los psicólogos hablan de

⁷ A. D. Ritchie (1936), p.p . "Los organismos vivos no están nunca en estado de equilibrio mientras están vivos. Lo que ha engañado a la gente es el hecho de que los organismos vivos tienden muchas veces [la teleología es deliberada] a conservar un estado constante. . ." (A. D. Ritchie, *ibid.*).

Chapple y Coon usan el concepto de equilibrio en este sentido (1942), pp. 14, 43 ss. Así, hacen ver, meramente, que todos los modos de conducta están estructurados de tal suerte que se ajustan al modelo físico, sin explicar algo mucho más importante: las variables direcciones de la conducta hacia un fin.

"proyección", se refieren a esta segunda forma de catarsis. Consiste en la expresión externa, por medio de un simbolismo visible u oral, de las experiencias que hicieron que la tensión se produjese; y exteriorizada así la tensión, también se descarga o suprime. La cultura está impregnada de ciertas "reduplicaciones" de tipos de conducta; son, hablando vagamente, las reduplicaciones de acontecimientos mundanos en las esferas del arte, del ceremonial o de los sistemas de ideas. Aquí, los contextos que envuelven experiencias poderosas son duplicados en sus dramatizaciones u otras representaciones externas, que afirman la importancia de las experiencias y al mismo tiempo alejan sus efectos como tensión. Ya hemos hablado de la estructura lógica en que ocurren estas reduplicaciones; ahora hemos tratado ligeramente de los impulsos que están tras ellas.

Ahora bien, es manifiesto que esos modos de catarsis son socialmente importantes, no sólo porque descargan las tensiones sentidas por el individuo, sino también porque lo hacen de una manera visible para los demás. El impulso a proyectar experiencias internas al exterior es igualmente un impulso para expresarlas a fin de que otros las vean, y todas las formas de catarsis culturalmente estandarizadas implican esta orientación hacia el público. No necesitamos examinar hasta qué punto esta "visibilidad para los demás" descansa en significados portados por el lenguaje o por otros símbolos convencionales que los oyentes o los espectadores han aprendido a interpretar, o en la expresividad no aprendida de la conducta cargada de tensión, que reside en el carácter de signo que tienen los gestos y en el "carácter fisiognómico" de los objetos que sirven de vehículos a tales expresiones. Yo sólo, añadiría que en todas las formas de catarsis culturalmente estandarizadas esta "atribución inmediata de características dinámicas a los datos percibidos" ³⁶ representa un papel fundamental. Y añadiría además que la reacción de los espectadores u oyentes a esa conducta intencionalmente expresiva muchas veces entraña algo más que la mera "atribución" desapasionada. Entraña también la reavivación de la conducta, aunque en una versión más pálida, por las personas que la presencian. Todo acto estético o toda dramatización requieren esta resonancia o "empatía", sin la cual las obras de arte "nos dejarán fríos" y el drama "no hará efecto.". Así, por último, todas las proyecciones catárticas descubren, no sólo las tendencias e impulsos que mueven a los actores, sino también la capacidad y el deseo de su público de ser movido por los mismos resortes. Sobre estas bases podemos considerar las numerosas dramatizaciones de todas las culturas y las expresiones estéticas o religiosas de las sociedades como reveladoras de una propensión psicológica típica del conjunto de la cultura y de la sociedad; porque muchas veces son realizadas y presentadas por unos pocos y meramente percibidas y comprendidas por el resto de las gentes.

Volvamos a nuestro tema. Lo mismo que el impulso hacia el placer, el impulso hacia el equilibrio es esencialmente ambivalente. Porque en un momento dado el atractivo de las experiencias moderadas se debilita y deja el lugar al impulso contrario hacia nuevos estímulos, y en consecuencia al desequilibrio. el equilibrio y el orden acaban por cansar, y se hacen deseables la excitación y la incertidumbre; la familiaridad se convierte en tedio, la resistencia a aceptar lo extraño en excitante

curiosidad; las tensiones adquieren el valor placentero de que hemos hablado, hasta que el impulso hacia ellas pierde fuerza a su vez y pendula hacia el deseo de quietud. He presentado la ambivalencia de este impulso en la forma de la oscilación de un péndulo. En realidad, como tal aparece reconocida en todos los marcos culturales, y es visible en la alternativa de trabajo y juego, represión y licencia, rutina diaria y emociones periódicas de entusiasmo religioso o estético. Expresado en términos de experiencias subjetivas, la oscilación del péndulo se manifiesta como saciedad y agotamiento, aunque sabemos poco de la amplitud de estas fases. El estudio psicológico de la saciedad en general está todavía en la infancia; quizás un día nos permita precisar el punto en que tiende a presentarse la oscilación del péndulo. Para sugerir un descubrimiento posible, y quizás probable, en este campo, podemos hallar que el aspecto estabilidad del placer tiene mayor amplitud que su aspecto tensión, y que la dirección del organismo humano hacia los valores tensionales se sacia con más rapidez que la dirección hacia las experiencias que satisfacen el impulso hacia el equilibrio. Advertamos, sin embargo, que cuando las culturas ofrecen sectores de vida diferentes para la realización de las dos tendencias opuestas, reconocen la presencia permanente de ambas. La sociedad prevé la oscilación del péndulo antes de que la saciedad haya reducido el impulso hacia el equilibrio a nada, o de que el agotamiento vacíe el impulso hacia las tensiones, evitando así la interacción al azar y la satisfacción fortuita de las dos tendencias. Otra cosa queda también asegurada por ese medio, a saber, la asignación adecuada de tensión y estabilidad a sectores de vida que requieren uno u otro potencial de acción. La guerra o la venganza sólo pueden tomar cuerpo bajo una gran tensión; las ocupaciones utilitarias o el trabajo rutinario cotidiano requieren un fluir estable y limitado de energía; la religión, aunque puede implicar emoción y entusiasmo en sus rituales, también tiene que ofrecer certidumbre y un equilibrio definitivo. La sociedad, pues, no sólo admite los dos impulsos, sino que los canaliza y distribuye.

Hasta cierto punto, siempre tiene que ser así, si la sociedad ha de existir tal como nosotros la conocemos. Pero esta fragmentación de la vida cultural en sectores o aspectos que expresan equilibrio o tensión respectivamente puede ser oscurecida. Por encima de dicha segmentación, la interacción de los dos impulsos parece cristalizar también de una manera más autónoma. Cristaliza, primero, en las fases cíclicas visibles en la historia de los estilos artísticos, de la filosofía, de las religiones, y quizás de tipos completos de la existencia cultural, de suerte que esas fases presentan ya amor por lo ordenado y lo sereno, ya amor por la emoción y el entusiasmo. Aquí pensamos todavía en términos de "oscilación pendular". Pero, en segundo lugar, los dos impulsos parecen definir también tipos de personalidad opuestos, y, en consecuencia, tipos opuestos de cultura expresivos de dichos tipos de personalidad. Aquí, desde luego, tratamos de aproximaciones y de tendencias predominantes, no de descripciones fidedignas de aspectos históricos o de diferencias culturales. Quizás, también, la coexistencia de "tipos de cultura" opuestos sea cierta sólo en el momento de la observación, y se convierta en una sucesión cíclica en la perspectiva del tiempo. Observemos, por último, que aquí la dicotomía de equilibrio y tensión se enlaza con el principio de niveles de energía "iguales" y "desiguales" anteriormente formulado. El nivel "igual" significa ahora que uno u otro impulso penetra todo el campo de la acción cultural; y el nivel "desigual",

que los dos están distribuidos en sectores diferentes del campo cultural. La dicotomía de equilibrio-tensión parece, pues, explicar la ambigüedad definitiva de nuestras leyes de dinámica mental.

La distribución de tensión y no-tensión en los diferentes sectores o aspectos de la cultura plantea, sin embargo, un problema final. Porque puede preguntarse si esa fragmentación no implica meramente la conservación del equilibrio en un sistema mental de gran amplitud, en el que, las cimas de tensión indiquen únicamente fluctuaciones de energía o fases que preceden a su descarga. Tal es la opinión de Lewin y de otros muchos. Yo creo que no hace justicia a los hechos observables. Lo que yo veo es que, en ciertos aspectos y actividades, las gentes desean no meramente aliviar la tensión, sino experimentarla y conservarla; el potencial de este tipo de acción se dirige, no a la descarga final de energía, sino a crear sus gradientes. Emoción, temor, peligro, entusiasmo, experiencias de shocks de diversas especies, son cosas deseadas por sí mismas, como experiencias que se desarrollan con "crestas" de tensión y "estallidos" de energía. Al admitir esta autonomía del impulso hacia la tensión, abandonamos por completo el modelo del equilibrio físico. Porque en física el estado de equilibrio no es meramente uno de dos datos observables, sino un estado mucho más probable, hacia el cual tienden todos los agregados de materia. Contra esto suponemos, quizás con lógica un tanto aleatoria, que el sistema humano produce tensión e inestabilidad desde dentro por un potencial de acción innato. Implicamos que los gradientes de energía no son invariablemente nivelados, sino que crecen por sí mismos; que la energía está disponible así que el estímulo y la tensión (creadores de nueva energía) pueden ser procurados y mantenidos; y que la energía descargada en "estallidos" aún aumenta su propio potencial. Pero los psicólogos han admitido este paradójico mecanismo. Es la base de la proposición de Janet según la cual los "actos energéticos" pueden estimular toda la mente hacia una tensión más alta y que el gasto grande de "fuerza psíquica" puede elevar el nivel de las "fuerzas" que están a disposición de la mente.

En mi opinión, pues, el impulso hacia la tensión y el estímulo, que Janet llama sugestivamente *besoin d'excitation*, tiene que ser admitido, no como una fluctuación accidental en un sistema que tiende al equilibrio, sino como un componente dinámico por derecho propio, digámoslo así. Estoy tentado a añadir que este "derecho" es concomitante con la vida misma. Porque la conservación de sistemas en un "estado constante", o su retorno a dicho estado después de las perturbaciones, todavía no es vida, o no es vida plena tal como debemos entenderla. La vida significa también un ímpetu más allá de esa mera conservación, llámesele como quiera: ímpetu de acción creadora, o "evolución creadora", o "instinto vital" .

Conformidad-vergüenza

Presento con ciertas reservas este potencial de acción, no porque su existencia no sea cierta, sino porque participa tan fuertemente de las condiciones generales de la

existencia social que su separación de ellas parece difícil y quizás sospechosa. Además, se extiende hasta la esfera de las meras acciones reflejas en que la "implicación" de conciencia ya no es visible y los ciclos pueden reducirse a magnitudes insignificantes⁸.

Por conformidad entiendo la tendencia de los individuos que viven próximos a ajustar sus conductas entre sí. Esta tendencia se hace notar señaladamente entre los niños de cinco a siete meses, cuando "no hacen sino reflejar la expresión positiva o negativa del adulto, es decir, que repiten los movimientos del adulto" La fase imitativa sigue a una fase anterior en que el niño es "socialmente respondiente" de una manera determinada, es decir, sonrío a todas las caras o voces, y ésta a su vez es seguida de otra fase que se distingue, no ya por una respuesta imitativa, sino por la respuesta aproximación-alejamiento propia del principio del placer^o El hecho de que la imitación sea después reemplazada u obscurecida por otro mecanismo de respuesta indica meramente que, como otras muchas reacciones infantiles, la imitación es, por decirlo así, exhibida explícitamente en un momento del desarrollo individual y después queda fijada como un tipo de conducta ya hecho, aunque latente. La eficacia de la conformidad en los adultos puede observarse en distintas situaciones semi-experimentales. Así, los obreros de fábrica que trabajan próximos muestran una asimilación espontánea (descendente) de sus esfuerzos físicos, aun cuando sus salarios estén calculados sobre la producción conjunta de todo el grupo, de suerte que el mayor esfuerzo de los individuos les sería beneficioso. Al contrario, cuando los obreros trabajan separados, sus esfuerzos son desiguales Un tipo de conformidad espontánea y plenamente reflexivo es visible en gran número de situaciones diarias: bostezamos cuando otro bosteza, advertimos que la risa es contagiosa, observamos en nosotros mismos movimientos incipientes cuando presenciamos un deporte, y fácilmente nos dejamos influir por la conducta de la multitud. La extrema sugestibilidad de las personas histéricas marca el punto máximo de la escala.

Esta tendencia recibe nombres diversos. Muchas veces se la llama imitación y sugestibilidad; McDougall comprende todos los síntomas a ella relativos en la denominación de "simpatía" o de "inducción simpática de las emociones"; Linton y otros se refieren al "contagio de emociones"; Kimball Young subraya la estrecha afinidad que hay entre la sugestibilidad ideo-motriz y la "empatía" de la psicología clásica. En esencia, el fenómeno es uno y el mismo. Marca siempre una reacción espontánea, que es genérica en el sentido de que opera independientemente, en gran medida, del tipo particular de conducta con el que se busca o se consigue la conformidad.

Se ha pretendido últimamente que la "imitación" no es una tendencia dada del

⁸ Véase Sir Arthur Eddington (1928), pp. 70ss.; W. KShler (1938), pp. 304-5., (1925), pp. 236, 239. Véase también Kohler: "Ni el estado normal de un organismo es un estado de equilibrio en el sentido corriente de esta palabra, ni los procesos orgánicos en su totalidad tienden por lo general a conseguir ese equilibrio" (1938). p. 317. P. Janet (1926), p. 124. S. Freud (1933), pp. 137-9.

organismo, sino que la produce en él el "condicionamiento", es decir, el aprendizaje bajo la influencia de situaciones sociales; la sociedad "recompensa" la imitación y castiga la "no imitación"; y no puede suponerse nada más básico o más instintivo. Las viejas, teorías según las cuales la conducta igual del grupo nace en definitiva de un "instinto" de imitación han exagerado las cosas, evidentemente; pero también las han exagerado, en mi opinión, los autores recientes que a su vez niegan toda tendencia innata a la imitación. Miller y Dollard, por ejemplo, idearon experimentos, realizados en ratas--y-en niños, para demostrar la naturaleza derivada de dicha tendencia. Ni los experimentos ni los argumentos formulados son convincentes.

Mucho se habla de los móviles premio-castigo y de la "sugestión del prestigio". Así, detrás del prototipo de la conducta imitativa, que es la conducta de las multitudes, está sencillamente la recompensa aprendida de que "la seguridad está en el número"; muchos individuos "han sido castigados separadamente, o no premiados, por realizar actos para los que tuvieron como modelo una sola persona", o premiados por obrar como los más. Supongo que, hasta cierto punto, esto es verdad; pero aunque fuera absolutamente cierto, sólo nos diría que también puede aprenderse un tipo particular de imitación. Además, esa afirmación presupone una tendencia genérica hacia la imitación; porque, como los autores explican amablemente, a los individuos se les enseña a ignorar el "modelo constituido por una sola persona (es decir, se les enseña a ignorar una forma de imitación) en favor de los modelos-masa". Que las formas particulares de imitación pueden enseñarse y aprenderse, no lo discutiré nadie; que la sociedad descansa sobre la conformidad de la conducta cultivada expresamente en un sentido lato, lo sabemos; todo ello significa únicamente que la sociedad canaliza un impulso ya existente. Uno imita o sigue a un individuo (más precisamente, a una "persona" social) a quien se atribuye la posesión en grado eminente de cualidades deseables o que está en situación de poder otorgar recompensas; e imita la conducta que lleva ese sello de deseabilidad. En otras palabras, juicios de valor conscientes y motivaciones utilitarias extienden y guían la tendencia ya existente a ajustarse a la conducta percibida. La imitación es provocada y utilizada, no creada, por la sociedad.

Yo atribuiría al potencial de acción de conformidad fundamentos muy hondos en la esfera mental. Lo concibo íntimamente enlazado al mecanismo de la "empatía", es decir, a la aprehensión espontánea de las características dinámicas (o "fisiognómicas") de los objetos -humanos o materiales- sin la cual serían incomprensibles las experiencias estéticas y quizás el fenómeno básico de la "conciencia del tú". Naturalmente, el impulso hacia la conformidad implica, más allá del mero experimentar, una respuesta definida de la conducta, que debe seguir su curso y alcanzar su estado final de satisfacción. La naturaleza de esta satisfacción es difícil de definir, ya que nuestro lenguaje sólo ofrece gradaciones del concepto de placer. En la medida en que la conducta-en-conformidad refleja un verdadero impulso que opera a través de la conciencia, y no meramente un reflejo automático, hay que esperar que la facilidad de su funcionamiento posea una calidad placentera, y su represión una calidad displaciente. Pero ambas parecen ser de una, clase especial, distintas de otras experiencias de placer y displacer. Téngase en cuenta que al ajustarme a la conducta de los

demás estoy repitiendo un acto percibido, y que esta repetición produce una satisfacción que el acto copiado por sí mismo no entraña, como, por ejemplo, cuando imito a otros en beber con exceso o en una conducta ruidosa, aun cuando no encuentre placer en esas acciones por sí mismas. Lo que gozo, pues, es una satisfacción especial que no es placer simplemente, sino placer de una especie ambigua y sobrepuesta.

Y esa satisfacción no puede relacionarse muy fácilmente con el equilibrio y la tensión. Esperaríamos una relación de esa clase, ya que el obrar en conformidad con otros aumenta el orden y la regularidad de los acontecimientos y pone al actor en armonía con su ambiente. Pero, evidentemente, esa relación no siempre es visible. Por ejemplo, ¿podemos hablar de un equilibrio sentido cuando los individuos son movidos a obrar uniformemente en una muchedumbre dominada por un entusiasmo violento, agradable o desagradable? Quizás hasta en ese caso haya huellas de un tono afectivo; hasta las acciones de las masas en tensión llevan consigo una sensación de seguridad, y por lo tanto de estabilidad, no derivada de ningún cálculo racional de que "la seguridad está en el número", sino que brota espontáneamente, como una sensación de bienestar. Y ésta es, repitámoslo, sólo sobrepuesta a las tensiones sentidas en la acción de masas por sí misma, con las cuales se mezcla y funde.

El impulso hacia la conformidad es, en cierto sentido, autolimitador; porque los acontecimientos y las personas de nuestro medio ambiente son excesivamente diversos para permitir más que una conformidad parcial, cuyo campo tiene que, elegir el individuo, o se le enseña a elegirlo. Este campo probablemente está limitado también por la doble actuación del impulso hacia el equilibrio y de sus aspectos de saciedad y estímulo. Por último, quizás hay también los límites definitivos que pone a la conformidad el miedo a "perder el yo", que destacan ciertos psicólogos." Estos distintos frenos desaparecen únicamente en casos patológicos, especialmente en el impulso pantomímico de los histéricos.

Y, lo que es aún más importante, el impulso hacia la conformidad también puede ser frustrado o inhibido, si no se le ofrecen ocasiones propicias para su realización. Puede ser bloqueado por la incapacidad para ser como los demás de ciertos tipos de personalidad desviados, o por los accidentes de la vida que aíslan a las personas de quienes debieron ser sus compañeros. Además, el efecto de esa inhibición no es simplemente displacer o tensión, sino displacer o tensión de una clase especial, a saber, vergüenza. Admito que en esto hablo sólo por tanteos, puesto que carezco de datos experimentales para demostrar esta polaridad. Pero sugeriría que en toda inhibición del deseo de ajustarse a la conducta de los demás aparece la vergüenza como un potencial de acción "funcional" y conduce, como el displacer "funcional", al alejamiento. Desde luego, la mayor parte de las veces la conformidad en la conducta a que se aspira es socialmente planeada, y se presenta como cosa deseable y quizás recompensada; mientras que el sentimiento de vergüenza por parte de los individuos que fracasan en esta aspiración no es totalmente espontáneo, sino esperado, y por lo tanto, si se quiere, "condicionado". Pero esta convencionalización no destruye la inmediatez de la respuesta. Como la imitación, es provocada y utilizada, no impuesta a las

posibilidades fortuitas de la conducta. Además, hay algunos casos que manifiestan la espontaneidad de la vergüenza.

Así, una persona rica entre personas pobres se siente muchas veces avergonzada de ser "diferente", y los individuos que padecen defectos físicos sienten vergüenza entre gentes normales. La turbación del extranjero entre gentes totalmente distintas a él es una forma leve de la reacción de vergüenza. La vergüenza sexual entre los dos sexos pertenece plenamente a esta categoría; por lo menos, las observaciones hechas en niños parecen demostrar que su primer sentimiento de vergüenza procede del descubrimiento de sus diferencias corporales. En la conducta del adulto, y en la vergüenza sexual que sienten individuos del mismo sexo, las convenciones falsean algo la reacción; aquí, la turbación dolorosa que llamamos vergüenza sexual acompaña a la exhibición de partes del cuerpo o de acciones que, según las normas culturales, deben ser "privadas", es decir, que respecto de ellas es inhibida la demostración, de conformidad. Pero, una vez más, la desaparición de la inhibición significa la desaparición de la vergüenza. En las antiguas cortapisas entre casados, parecían combinarse la vergüenza espontánea y la vergüenza sexual convencionalizada; pues esos rasgos culturales expresan (y evitan) tanto la turbación entre extraños (en cuanto a parentesco) que se unen en matrimonio, como la turbación que nace del conocimiento de la ocasión sexual a que se debe esta nueva relación.

Hemos de añadir una observación final. El deseo de ser o de obrar como los otros presupone, desde luego, la presencia de esos otros. Así, resulta tentador avanzar un paso más, atribuir una satisfacción emocional particular, afín a la que entraña la conformidad, al hecho mismo de estar con otros, y aún afirmar la existencia de un impulso o una necesidad innatos de esta especie. Fué William James, según creo, quien habló por primera vez de la dependencia del hombre respecto de las reacciones emocionales que los demás manifiestan ante él y él manifiesta ante ellos; entre los antropólogos, Linton las cuenta entre las "reacciones universales" del hombre; y recientemente Fromm, hablando al mismo tiempo como psicólogo y como filósofo, expresó la misma idea." No puede ponerse en duda la existencia de este impulso y su carácter de tal; igualmente, su inhibición tiene todas las características de una verdadera inhibición de un impulso, y produce las mismas tensiones desagradables y el mismo deseo, de modificar ese estado. Hasta podemos señalar el hecho de que las sociedades emplean intencionalmente esta tendencia a la agrupación institucionalizando su inhibición y utilizando los efectos psicológicos. Así, el aislamiento y el ostracismo son en muchas sociedades castigos de delitos graves. Alternativamente, las tensiones que nacen de la soledad pueden ser provocadas y usadas para apoyar determinados modos de conducta exigidos, como, por ejemplo, cuando las personas socialmente seleccionadas -sacerdotes, gobernantes, visionarios, neófitos- son obligados a guardar períodos de reclusión para que puedan reaccionar con una conciencia más elevada o poner en sus funciones una intensidad y una concentración extraordinarias:

Pero aunque sea cierto el carácter de impulso que posee el deseo de

agrupación, aún son dudosas su naturaleza y su procedencia de fuentes innatas. Aquí, indudablemente, nos movemos en un terreno peligroso. Cierta grado de agrupamiento lo lleva ya consigo la misma existencia que llamamos social, y es simplemente dado y habitual para todos los individuos desde la primera infancia; además, todo modo racional de acción social, cualesquiera otras intenciones que implique, implica también la intención de estar y de actuar con otros, y de obtener los beneficios que se esperan de la co-actividad. La soledad, pues, significa la represión de un estado tanto como la privación de la participación normal y esperada en la vida social. La respuesta emocional a la soledad probablemente no puede reducirse por completo al conocimiento racional de tal privación y pérdida. Pero si la derivásemos de la frustración de una necesidad innata, no haríamos sino decir que el hombre habitualmente vive del modo que desea innatamente; lo cual no está muy lejos de admitir un "instinto gregario". Si estoy en lo cierto, y la perpetuación de estados hanidades primitivas, a los homosexuales, que no pueden ajustarse al ideal común de masculinidad, se les ofrece la posibilidad de una conformidad distinta permitiéndoles vestirse y actuar como mujeres. Pero si el nexo de sentido no es tan manifiesto, no puede haber certidumbre de que, por ejemplo, un placer determinado represente en realidad un cambio y no simplemente otra expresión adecuada del mismo impulso.⁹

Las sociedades, como sabemos, vencen los efectos de las inhibiciones de otra manera, a saber, absorbiendo las tensiones producidas por las inhibiciones en un tipo de acción apropiado, y en consecuencia desviando el impulso inhibido por un canal completamente nuevo. Aquí tratamos plenamente de la conversión de energías y de la equívoca cuestión de separar los altos niveles de energía debidos a la represión de los formados espontáneamente. Nuestro conocimiento de los potenciales de acción innatos nos permite dar una formulación nueva al problema, pero no resolverlo. Ahora el problema consiste en separar los potenciales de acción "funcionales" (que implican tensión, inquietud, agresividad, conducta catártica) de la expresión directa y espontánea del impulso hacia la tensión.

Hemos supuesto hasta ahora que las sociedades tienden a admitir y compensar los efectos de las inhibiciones. Si no es éste el caso, los potenciales de acción inhibidos se convierten en impulsos sin salida legítima, y sus energías acorraladas en "energía libre", que fluye en una tensión o una inquietud generales, buscando una satisfacción fortuita y hallándola quizás en la simulación de psiconeurosis. Pero, ¿por qué quieren las sociedades evitar o canalizar el libre juego de energías? Si no lo hiciesen así en cierta medida, dejarían de ser sociedades, evidentemente. Puesto que la vida social es vida regulada y descansa en la estabilidad de tipos de acción dados, descansa también

⁹ (1936), p. 141. Sin embargo, Linton considera posible que esta "necesidad" se deba a un "condicionamiento temprano". Así, Fromm habla de la "necesidad" del hombre de estar "en relación con el mundo exterior" mismo, y de la "necesidad de evitar la soledad". La soledad absoluta conduce a la "desintegración mental", lo mismo que la inanición conduce a la desintegración física (1942), p. 15. Señalo el paralelismo con la frustración de "necesidades" fisiológicas empleada de un modo análogo (véase anteriormente, p. 356).

en la existencia de salidas dadas para los impulsos innatos. Los movimientos erráticos de éstos comprometen la existencia social tanto como podría comprometerla el retraimiento de un gran número de individuos que se encerrasen en el aislamiento de ilusiones patológicas. Que ocurren una cosa y otra, lo sabemos; pero éstas son las fases de perturbación que preceden a un reajuste de la sociedad, del desequilibrio que abre el camino a una nueva estabilidad, a no ser que anuncien realmente la verdadera disolución de la sociedad.

Detrás de la pregunta que acabamos de hacernos, hay otra que, lógicamente, la antecede. ¿Por qué ha de haber inhibiciones? ¿Por qué han de ser bloqueados los impulsos innatos? La respuesta puede parecer banal. Puesto que existencia social significa tanto como vida conjunta y ordenada de una multitud de individuos y la coordinación de sus conductas, es indudable que no puede seguir su curso sin imponer algunas restricciones a los impulsos de los individuos que coexisten. Pero la fuerza de los impulsos probablemente varía mucho, de acuerdo con los factores constitutivos; y aunque las represiones y las inhibiciones fueran ubicuas, podrían ser de tal naturaleza que pudieran ser vencidas por los reajustes dispersos y casuales de los individuos. A nosotros nos interesan únicamente las represiones que alcanzan dimensiones tales que se hacen visibles en el conjunto de la cultura. Ahora bien, esto ocurrirá con frecuencia debido a las vicisitudes históricas, al desarrollo desigual de las culturas y de las estructuras sociales, y a influencias extrañas que están fuera del control de las sociedades. Pero también podemos señalar ciertas fuentes potenciales de las represiones de gran alcance implícitas en las condiciones mismas de la existencia social.

Una de esas fuentes consiste en la interpenetración de los grupos componentes que forman toda sociedad: familias, clanes, clases sociales, facciones políticas, congregaciones religiosas, etc. Cada uno de ellos es sostenido por la conciencia y la lealtad de grupo, es decir, por energías dirigidas a placeres y satisfacciones particulares. Así como estos grupos componentes se interpenetran, de suerte que un mismo individuo actúa ya en uno ya en otro, así también su lealtad es redirigida, y a las satisfacciones válidas en un contexto se espera que se les abra camino en otro, a petición suya, por así decirlo. Así, la familia creará lazos emocionales entre padres e hijos y entre los esposos; la solidaridad del clan, que se expresa en la separación de los clanes, y quizás en rivalidades, venganzas de sangre y desconfianza mutua, puede alejar a un hombre de su mujer y de su madre (o de su padre) y moverlo contra su parentela; mientras que la vida estrechamente unida de las comunidades locales puede extenderse a través de clanes y familias. Además, la lealtad tribal se impondrá a las tensiones entre clanes y a la autocontención de las comunidades locales; en tanto que una secta religiosa puede exigir de sus adeptos que abandonen a su familia y país por un ideal más elevado. Hablamos de esto anteriormente, cuando dijimos que la cohesión de grupo entraña cierta extranjería u hostilidad entre los grupos. Es cuestión de grados y de compensaciones que han de buscarse. Pero aquí reside, también, el peligro de represiones y frustraciones, que aumentarán con la complejidad del sistema social y, muchas veces, con su misma eficacia. Aunque me refiera sólo a energías, a lazos

emocionales y a satisfacciones, sostendría que, en definitiva, vienen de impulsos innatos canalizados en deseos particulares. Como quiera que sea, tenemos "fuerzas" psicológicas provocadas, así como bloqueadas, y llevadas a realizaciones que están prohibidas. Habitualmente hablamos de un choque de lealtades o de conflictos entre valores, que no es sino otra manera de decir lo mismo.

Los impulsos innatos serán bloqueados, además, por el nexo racional entre las tareas sociales y por las regularidades o "relaciones invariantes" que parecen gobernarlas. Recuérdese que toda tarea social es sostenida por energías mentales y que por lo menos muchas formas de esa energía se derivan de potenciales de acción innatos. Es evidente que los diferentes potenciales de acción no se acomodan indistintamente a todas las tareas sociales. Ciertos modos de conducta sólo son suficientemente sostenidos por las poderosas tensiones del amor, el odio o el miedo, o por un fuerte deseo de conformidad reforzado por la amenaza de la vergüenza; piénsese en las guerras, en las venganzas de sangre o en la lealtad de un grupo que ha de sobrevivir bajo determinada presión. Por otra parte, las tareas tecnológicas o la rutina diaria se ejecutan con más eficacia mediante manipulaciones habituales de poca fuerza emocional, por la repetición rítmica y ordenada, o por el ligero "placer función" que acompaña a la buena artesanía. Si impulsos innatos de esta especie caracterizan al grupo entregado a esas tareas, éstas se convierten simplemente en ocasiones culturales propicias a la expresión de los impulsos. Pero difícilmente podemos suponer que esto será siempre así; porque sostenemos que esas tareas sociales están presentes en una sociedad en virtud de un nexo con otros hechos sociales recurrente de modo regular y racionalmente inteligible. Por lo tanto, no podemos suponer que el impulso innato estará disponible oportuna y precisamente con la fuerza necesaria entre todos los grupos o todos los individuos de un grupo en que el nexo racional entra en juego. En otras palabras, una sociedad emprenderá guerras porque necesita aumentar sus recursos; institucionalizará la venganza de sangre porque no posee una autoridad central efectiva; se especializará en ciertos oficios porque la distribución de su riqueza conduce a la demanda de "lujos"; y esta interdependencia "invariante" bien puede tomar cuerpo independientemente del tipo de energía que el pueblo posea innatamente. Quizás ese tipo de energía fracase por completo en sostener las tareas racionalmente requeridas, las cuales serán hechas -se reñirán guerras, se realizarán venganzas de sangre, se cultivarán las artesanías-, pero de una manera incierta e insuficiente. Existen, indudablemente, ejemplos de esto."

Pero si el grupo ejecuta las tareas eficazmente, ello puede significar, por ejemplo, que se ha reprimido un impulso hacia la tensión demasiado poderoso, o que se ha sobre-estimulado uno demasiado débil, es decir, que los potenciales de acción innatos han sido reprimidos de algún modo.

En cierto sentido, hasta la expresión cultural adecuada de los potenciales de acción innatos lleva en sí misma algo de represión. Porque esa expresión es una expresión estable; y una vez que emerge en la esfera de las cosas sociales, y cristaliza en un tipo de conducta estandarizado, todos los impulsos subsiguientes de esta

naturaleza quedan como atados a un modelo que hay que seguir. La mayor parte de las veces esto es meramente cuestión de caminos por los cuales puedan fluir fácilmente los impulsos, del mismo modo que un estilo artístico, una vez creado, absorbe los deseos creadores de los artistas y los constriñe sólo imperceptiblemente. Pero así como los estilos artísticos se hacen rígidos y parecen aprisionar a la imaginación, así también las expresiones culturalmente estandarizadas de los impulsos innatos pueden llegar a ser vehículos inadecuados; porque los impulsos fluctúan como los deseos de los artistas, y según las mismas leyes: fluctúan con los acontecimientos cambiantes y, sobre todo, con el grado de agotamiento y de saciedad.

Con esto hemos llegado al debe de nuestro balance. Nuestro conocimiento de los potenciales de acción innatos sólo nos dice lo que ocurre cuando éstos son bloqueados o desviados; para comprender por qué son bloqueados, o por qué los efectos del bloqueo son neutralizados o suprimidos por la cultura, tenemos que invocar factores no psicológicos tales como la permanencia de las cosas sociales y los requisitos racionales de la existencia social. Y en realidad nuestro conocimiento de la naturaleza de los potenciales de acción no explica plenamente la expresión cultural de los mismos. La coacción de la cultura encaminada a crear ocasiones para su expresión no se extiende a las formas específicas que esta génesis toma. Qué clase de experiencias se convierten en objetos de placer y displeacer; cuándo y cómo se goza el equilibrio más bien que la tensión; y con referencia a qué tipos de los arapesh que su vida totalmente libre de tensiones no les proporciona ninguna "disciplina de manos ni ojos", de suerte que sus esfuerzos por conseguir cierta artesanía son torpes, y no tardan en abandonarlos.

Los Valores, aunque admiten la venganza de sangre como obligación del grupo, huyen de su aplicación plena intentando reducir su alcance y confiando su ejecución a la iniciativa no reglamentada de los individuos de conducta quiere uno ser como un vecino: todas éstas son preguntas a las que muchas veces no se puede dar contestación a base solamente del conocimiento de los potenciales de acción. En la vida cultural, los potenciales de acción innatos siempre aparecen equipados para tareas específicas y vestidos de referencias específicas a "objetos", de suerte que, al definirlos, tenemos que usar "lenguaje objeto"; pero su análisis psicológico sólo revela, con pocas excepciones, amplias ("genéricas") potencialidades de actuar, definibles sólo en "lenguaje función", con palabras como presiones, tensiones, alivio, equilibrio, direcciones. Hasta quizás sea demasiado decir "direcciones"; lo que en realidad percibimos es direccionalidad más bien que dirección, movimiento hacia unas metas o de alejamiento de ellas, no las metas mismas. Las direcciones y las metas parecen estar dadas en la forma de convenciones acerca de cosas y de reglas acerca de la conducta, es decir, parecen proceder de un medio- circundante de objetos que siempre está ahí ya, con su "carácter de exigencia" dado. ¿Volvemos, pues, a la concepción de un "campo social" en que las propiedades del medio obscurecen por completo los impulsos innatos y éstos adquieren su dirección hacia un fin sólo mediante su actuación en un medio social dado?

En esta situación nada justifica conclusión semejante. El hecho de que haya convenciones acerca de las cualidades agradables o desagradables de las cosas o de las formas de conducta, o que los grupos estén habituados a encontrar excitación o serenidad en experiencias diferentes, no implica que los fines culturales estén colocados al azar en los impulsos innatos. Al contrario, hay una "conveniencia" definida entre unos y otros, que ninguna convención puede obscurecer ni dejar de lado. Se ha subrayado, en términos más generales, que esa conveniencia o adecuación se da entre todas las "funciones" psicológicas y su "material" G0 Este concepto está, creo yo, legítimamente aplicado al presente contexto, donde los fines y las tareas dados en la cultura representan el "material" (u "objetos") de los acontecimientos mentales, y los potenciales de acción las "funciones" psicológicas. Cuando hablábamos antes de expresiones o salidas "adecuadas" para la energía mental, nos referíamos a esta "conveniencia" que limita las conexiones y combinaciones fortuitas. Así, el impulso hacia el goce pacífico no puede expresarse en danzas febriles, en una mitología sanguinaria, en la admiración de un paisaje escabroso o en un ritual de iniciación que prescribe una guardia en la maleza, modos de actuar que responden más bien al deseo

de experiencias cargadas de tensión. Si he dicho aquí lo que es obvio, lo he hecho para recalcar que todas las convenciones y hábitos culturales tienen que ajustarse a esas conexiones básicas y estables entre las "funciones" psicológicas y sus "objetos". Aún así, esta conformidad es muy amplia, y puede realizarse de diversas maneras. En un momento dado, el ambiente humano, físico o social, ofrece una gran variedad de potencialidades de éstas, es decir, una gran variedad de objetos o finalidades propicios a los que pueden adherirse los impulsos innatos. Nuestro problema, pues, consiste en su selección efectiva y real. Y podemos presentar esto sólo como resultado de procesos de "emergencia" por los cuales las experiencias y las satisfacciones específicas de los individuos llegan a cristalizar, por la razón que sea, en las esferas de las cosas sociales.

Ahora bien, "por la razón que sea" sólo puede significar dos cosas. Puede significar, primero, puro accidente, un enlace puramente fortuito de los potenciales de acción con un objeto "adecuado" y con los modos de acción correspondientes; ciertamente, pueden servir de ejemplos de este tipo de procesos los cambios de gustos y de modas. Pero, segundo, las razones de ese enlace pueden radicar en el hecho de que una expresión particular de los potenciales de acción encaje con un sentido diferente en la estructura de las cosas sociales. Aclaremos esto con unos ejemplos. El impulso hacia el entusiasmo puede expresarse satisfactoriamente tanto en rituales agitados de masas como en los éxtasis solitarios de los cultos visionarios, en un arte romántico como en la vida de los grupos de edad, que entraña una competencia encarnizada. Ahora bien, en una sociedad dispersa geográficamente e internamente dividida, con frecuencia la unidad de grupo sólo puede mantenerse mediante reuniones periódicas de mucha fuerza emotiva; esta necesidad social, pues, parecería impedir la adopción de cultos visionarios individualistas que pueden dividir al grupo más aún, y, por el contrario, imponer rituales de masas. Además, en una tribu organizada para la guerra o para cualquier otro tipo de hazañas que exijan proezas físicas, disciplina y selección de jefes capaces, el cultivo de un arte romántico conseguiría esos fines de manera menos ventajosa que la organización de grupos de edad del tipo que hemos esbozado. Por lo tanto, comprendemos la presencia en una cultura de un modo particular de acción -el ritual de masas o el sistema de los grupos de edad- en parte porque es resultado de "necesidades" o "ventajas" sociales, es decir, de un nexo de medios y fines; y en parte porque es resultado de exigencias psicológicas, a saber, de la expresión de potenciales de acción innatos. Si el genes de estos últimos delimita el campo de las posibles expresiones adecuadas en la conducta, las necesidades o las ventajas sociales lo reducen. En otras palabras, la selección del modo de conducta como finalmente emerge en la cultura descansa en la convergencia de las dos exigencias y en la asimilación (como he dicho antes) de los impulsos dirigidos a un fin a los fines existentes en la sociedad.

Este proceso no se detiene aquí. Porque todo objeto y todo modo de acción que sirve para la expresión de impulsos innatos se constituye dentro de la red de otros objetos y modos de acción que actúan sobre dicha expresión como condiciones, salvaguardas o prerrequisitos de alguna especie. Estos muy bien pueden existir en

virtud de otras exigencias sociales, como es el caso, por ejemplo, de los factores económicos, que siempre entran en las actividades estéticas o religiosas; intrínsecamente, esas condiciones o prerequisites serán neutrales respecto de los potenciales de acción innatos, pues ni les "cuadran" ni lo contrario; pero pierden su neutralidad una vez que su acción sobre la expresión de los impulsos es experimentada y comprendida. Este es el campo de los manipulando -objetos que son útiles o no para la consecución de las satisfacciones deseadas- y de los modos de actuar (las "manipulaciones") que adquieren un carácter reflejo de exigencia según el modo en que ayuden a la consecución o la dificulten. Por consiguiente, están envueltos en el mismo proceso de emergencia, aunque sólo sea como sub-productos, como fases intermedias, y como ayudas racionalmente estimadas.

Pero téngase en cuenta, además, que si a todo impulso innato se le hace converger con las necesidades o las ventajas sociales, se le hace también "realizar un trabajo" que ya no sirve a su fin intrínseco de expresión sólo. El ritual de masas, además de ofrecer la emoción y el entusiasmo que está pidiendo el impulso hacia la tensión, también graba en los individuos el sentido de pertenencia conjunta y las exigencias de la lealtad y la moralidad grupales; y éstas están destinadas a vincular a los individuos en todas sus acciones, y en todas las ocasiones, muchas veces contra sus deseos del momento. La asociación de edad, además de ofrecer posibilidades de experimentar la tensión deseada en la competencia o en el "placer función" del esfuerzo físico, inculca una disciplina que puede ser útil en otros muchos contextos y puede crear tensiones ni deseadas ni previstas. La convergencia de los deseos innatos y de las exigencias sociales también significa, pues, la convergencia en un cubículo, como de las necesidades sociales de un orden parecidamente ubicuo, es decir, de las necesidades que en todas partes entraña la existencia de grupo. La religión (y no sólo los rituales de masas), el arte y el recreo de todas clases, la mitología: todas estas cosas son modos de acción "emergidos" de las espontáneas exigencias innatas de placer, tensión, reposo, catarsis o conformidad. Asimismo, la forma estandarizada que asumen, el modo en que se convierten a la vez en canales para los impulsos innatos y en ocasiones para su consumación, dependen de la actuación de las necesidades sociales.

Al hablar de "necesidades sociales" me estoy anticipando, pero dejemos que la expresión pase por el momento. Ahora podemos ver que el medio de objetos investidos de exigencia en que toda acción tiene lugar no es una estructura completamente extraña, ni que sólo preste dirección a las energías innatas. Antes al contrario, la estructura de fines del medio es un reflejo de los impulsos innatos y emerge de ellos. Los dos son correlativos, y no sólo en el sentido de fuerzas sin dirección que se mueven en los caminos que proporciona la "topografía" de su medio (como dirían Lewin y Köhler). Porque las "fuerzas" tienen directividad, que puede fijarse en determinados "objetos" del medio, pero no en otros; y su "topografía" es tal, que encaja la directividad de las fuerzas que operan en ella. Empleemos un símil diferente. Tenemos, no un recipiente arbitrariamente hecho para recibir la presión de los líquidos, sino conformado para ajustarse a la naturaleza de los mismos, y en realidad conformado en parte por

ellos a través de fases sucesivas de endurecimiento, por decirlo así. Pero en cualquier momento dado hoy el recipiente; hay los caminos dados, cuyo carácter constructivo descansa en finalidades, ventajas o necesidades sociales.¹⁰

IMPULSOS Y RACIONALIDAD

La "autonomía" a que acabamos de referirnos es la de las exigencias racionales dadas de la vida social y la de las necesidades de la existencia de grupo. Representa algo así como el aspecto comercial de la cultura, en contraposición al otro aspecto constituido por las expresiones de los potenciales de acción innatos. La relación entre ambos se manifiesta como una relación de concesiones y de rendición, concesiones arrancadas a la sociedad por el organismo humano, y cierta rendición de la autoexpresión arrancada al organismo humano por la sociedad. Sabemos que en una u otra esfera de la cultura las "concesiones" pueden equivaler a la administración plena, y que la "rendición" también puede ser completa, equivaliendo entonces a la supresión plena. Me parece inevitable una concepción dualista de este tipo, ya hablemos de "topografía" y de "fuerzas", ya del "aspecto comercial" de la cultura por contraposición a la "autoexpresión" de los potenciales de acción. Pero la dicotomía está lejos de ser precisa, y fácilmente se la puede exagerar. Por una parte, no es la dicotomía de racionalidad contra no racionalidad. Aunque el "aspecto comercial" de la cultura está gobernado por requisitos racionales, éstos también penetran la autoexpresión de impulsos; porque aquí tenemos la elección racional y la estimación de los manipulables, de los modos y medios para alcanzar o salvaguardar la autoexpresión. Por otra parte, tampoco se refiere a distintas clases de conducta. Esta distinción la hace Kardiner cuando contrapone instituciones "primarias" e instituciones "secundarias", actuando las primeras como medios de coacción y "disciplinas", con lo cual crean los "problemas de adaptación básicos e inevitables", mientras que las segundas están calculadas para satisfacer las "necesidades y tensiones" así creadas. Yo más bien hablaría de dos "aspectos" de la cultura y de su "convergencia"; porque, como he intentado demostrar, "disciplinas" y "satisfacciones" muchas veces pueden estar equilibradas en la misma tarea institucional. Pero aun cuando una tarea social es totalmente constructiva, aún puede prometer alguna satisfacción dentro de su ciclo de conducta o por lo menos en un ciclo estrechamente aliado a ella. La escuela o los grupos de edad ofrecen una excitación placentera y otros goces, además de la disciplina; la guerra ofrece la aventura, cierta licencia que se les permite a los soldados y, desde luego, la perspectiva de la paz, además de las frustraciones; el trabajo manual, la emoción de la buena

¹⁰ Me refiero al paradigma de la *gestalt psychologie*, del cual deriva en lo esencial la teoría del campo social. Ese paradigma es la naturaleza de los sistemas físicos, en que actúan siempre dos factores: el factor "dinámico", es decir, las fuerzas que existen en el sistema, y el factor "topográfico", es decir, la estructuración del sistema, que prescribe los caminos en que se moverán las fuerzas (véase W. Koffler, 1947, pp. 107, 108). Talmente reductible a los impulsos innatos; ni es tampoco totalmente independiente de ellos. Presenta cierta supeditación a las exigencias innatas, al mismo tiempo que presenta también cierta autonomía.

artesanía, o por lo menos la perspectiva de una compensación, al lado del tedio que produce la rutina. Además, lo que es coacción para una persona muy bien puede ser una satisfacción para otra; de suerte que siempre habrá alguien a quien le guste la vida escolar, que goce con la guerra, que le agrade la rutina invariable, y en consecuencia que practique esos modos de conducta por deseo espontáneo.

En cierto sentido, esta interpenetración de los dos aspectos es cierta en toda tarea racional única. El análisis psicológico revela que el adquirir conciencia de una tarea empieza siempre por una sensación de desagrado, presión o tensión, y que la terminación de la tarea presenta una clara calidad placentera. Toda tarea, pues, tiene algún elemento, aunque sea débil, de autoimpulsión -la consecución del placer final- que se hace efectivo una vez que puede ponerse en marcha la tarea. Y esto dependerá del equilibrio entre el desagrado y la tensión iniciales, que podemos evitar fácilmente, y la satisfacción final. Probablemente no haremos como el hombre del chiste que se golpeaba-la cabeza contra un muro para gozar después del alivio del dolor. Pero emprendemos tareas porque el placer que nos proporcionan es mayor que el disgusto; o, si este placer final está demasiado remoto, porque podemos conseguir una satisfacción intermedia -recompensa, alabanza, sentimiento de conformidad-, o evitar un disgusto mayor: castigo, frustración, vergüenza. O quizás la emprendemos porque nos mueve oportunamente el deseo mismo de la tensión y el "placer función" que implica el luchar con dificultades. La cultura y la sociedad, que señalan la mayor parte de las tareas humanas, también pueden resolver el problema de este ímpetu adicional; y lo resuelven precisamente de este modo.

Pero, indudablemente, este ímpetu adicional también puede venir de la racionalidad misma de la tarea, si ésta es suficientemente clara para el actor. Ciertamente, muchas tareas racionales se ejecutan siguiendo meras instrucciones verbales, después de haber sido explicadas y comprendidas; y esta comprensión parece exigir cierta calidad de impulso, quizás sacado de una "voluntad" amorfa o de algún otro depósito de energías indeterminadas. Al hablar como lo hicimos de una "convergencia" de exigencias racionales y de potenciales de acción innatos, parece que hemos ignorado, o por lo menos empequeñecido, esta posibilidad. No enojaré a estudiar sus implicaciones. Si existe esta peculiar calidad de impulso de la, racionalidad, es extremadamente difícil de aislar. Porque en gran número de casos actuamos racionalmente (o lógicamente) en la consecución de una satisfacción innatamente deseada, última o intermedia, de suerte que el ímpetu que sostiene a nuestras acciones se explicaría por ese impulso innato; la razón y la lógica quizás no hagan más que guiar nuestra búsqueda de manipulanda y actúen como "agentes limitadores y directores"." La evasiva calidad de impulso de la comprensión racional y lógica revelaría su verdadera naturaleza sólo cuando dicha comprensión se buscara por sí misma, es decir, en la esfera de los sistemas de ideas que ordenan el universo, y en la de cierto tipo de filosofías. Quizás ese impulso existe por sí mismo, por encima del potencial de acción que presiona de un modo análogo para conseguir orden y congruencia (o "equilibrio"). Pero explicar filosofías es por sí mismo filosofía.

Sólo puedo decir lo siguiente. Cuando la sociedad opera con sistemas de ideas y con filosofías válidas no sólo como teorías y especulaciones, sino como códigos éticos y máximas para la acción, no se confía sólo a su atractivo intelectual. Porque esas ideas, sobre lo justo y lo injusto, y lo bueno y lo malo, tienden a ser enunciadas en el contexto de ceremonias y de dramas, de acontecimientos conmovedores o de palabras que mediante imágenes sugieren tales acontecimientos, de suerte que las ideas pueden fundirse con el conocimiento que estimulan esos contextos y ocasiones. Dicho con palabras sencillas, la sociedad "anuncia", con todo el refinamiento de los métodos más modernos. Capta vuestra atención apelando a exigencias hondamente enraizadas, y después presenta las suyas propias. No parece importar que las ideas anunciadas de ese modo caigan en una fase de tensión producida por represiones e inhibiciones, o en una fase de satisfacción sentida. Lo importante es que las máximas para la acción caigan en una conciencia elevada por el juego de un impulso innato; el ímpetu que ha de sustentar las acciones está conformado, en cierta medida, por aquel otro ímpetu. Esto no es una conversión directa de energía en conducta, como cuando las tensiones estimuladas por el batir de los tambores y el sonido de las trompetas se desbordan en un modo de obrar excitado. Por el contrario, las fuerzas que entran en juego en el acto de experiencia tienen una efectividad más indirecta y de mayor alcance; porque parecen acicatear o, por lo menos, reforzar alguna otra fuerza capaz de convertir las ideas anunciadas en demandas admitidas. Quizás podemos comparar esa efectividad con la de un cuerpo catalítico que, con su sola presencia, libera otras energías y pone en movimiento otros procesos, que constituirían el aspecto final de aquella "convergencia".

Como quiera que sea, siempre hay el "anuncio", alguna forma de instrucción verbal o de demostración pantomímica inteligible de un modo racional o lógico. Sin él, las energías puestas en juego no harían sino seguir su curso y disiparse de un modo fortuito. Tiene que haber también cierta "conveniencia" o adecuación cognoscitiva entre la ocasión y el contenido del anuncio. Una muchedumbre que presencia un partido apasionante difícilmente responderá a la predicación del Decálogo, pero responderá admirablemente a exhortaciones patrióticas. Así, pues, la comprensión racional y lógica parecen actuar esencialmente como "agentes limitadores y directores"; como yo diría, proporcionan los "objetos" adecuados sobre los cuales pueden fijarse o insertarse las "funciones" dinámicas de la mente.¹¹

**EXPLICACIONES
ACCIÓN**

PSICOLÓGICAS:

POTENCIALES

DE

¹¹ *H. Driesch (1925), p. 55.*

INSTINTOS Y SEUDOINSTINTOS

La expresión "potenciales de acción innatos" puede parecer que no es más que otro nombre, y quizás más tosco, de los impulsos a actuar que se consideran innatos en el organismo humano y a los que nos referimos de las maneras más diversas, ya como instintos, ya como impulsos, apremios, tendencias, necesidades, etc.. De todos estos conceptos, el de instinto destaca con más fuerza la naturaleza innata de los impulsos y su relación con los tipos específicos de conducta. Desgraciadamente, la palabra tiene una historia muy confusa y, hoy, un valor dudoso. Si la inmediatez de los instintos y su relación con modos específicos de conducta se comprenden de una manera rígida, como lo son algunas veces, el instinto es "un mecanismo ciego e inconsciente" o no es nada.' Su característica esencial consiste en que no es aprendido y en que no es modificable por ningún aprendizaje. Pertenece a los universales de la conducta humana en el sentido más estricto de la palabra. Por lo tanto, no tendría sentido decir que los instintos varían con los grupos, que son modificados o controlados por los hábitos y que se desarrollan "débil" o "vigorosamente" según las diversas circunstancias culturales. Pero precisamente esta especie de plasticidad es atribuida también a los instintos, por lo menos en el hombre y en los animales superiores: "Los animales inferiores heredan instintos fijos, y tienen que tomarlos y llevarlos como ropas ya confeccionadas. Los animales superiores heredan instintos menos fijos, más aptos para adaptarse a la vida de cada momento."

Esta incertidumbre en el primer paso de la definición es lo que conduce a la confusión actual en la teoría de los instintos. Con frecuencia es una confusión de palabras. McDougall, para quien los instintos eran los "resortes reales" de toda conducta, unas veces rígidos y otras veces no, enumeró una larga serie de instintos que, juntos, explican prácticamente todos los tipos de acción humana. Más recientemente, Cattell elaboró otra lista omnicompreensiva de "disposiciones psicofísicas", o "preferencias" innatas, para modos específicos de actuar, que él llama *ergs*, variando el nombre pero no el concepto. Bernard, que elige la definición más rígida de "instinto", destruye por completo todos los instintos que pueden ser importantes para la comprensión de la conducta humana, demostrando que los llamados instintos son en gran parte "complejos de hábitos" adquiridos. Pero después de otras 500 páginas demoledoras, admite que hay centenares o hasta miles de instintos, si bien no son más que "pequeños, restos vestigiales", meros "componentes" de los complejos de hábitos o están recubiertos "por los hábitos adquiridos".⁴ Con más escepticismo, Knight Dunlap sostiene que es imposible actualmente distinguir los instintos (de los hábitos). Thomson lo cree por lo menos difícil, "porque en el hombre todas las reacciones instintivas son cubiertas rápida y profundamente por una capa o costra de costumbres". Allport, aunque no duda de la importancia ni de la efectividad de los instintos, los relega a la situación de "reflejos prepotentes". Mientras que para otros autores unos pocos instintos por lo menos conservan su existencia mal definida, pero importante. "La teoría de los instintos -dice Freud- es nuestra mitología, por decirlo así."³ Los instintos son seres míticos, soberbios en su indefinición. No podemos olvidarlos en nuestro trabajo, y sin embargo nunca estamos seguros de verlos con claridad. De otros campos vienen asimismo advertencias de que la búsqueda de instintos o de inclinaciones innatas en general es infructuosa y nada constructiva. Por el contrario,

debemos concentrarnos sobre otros temas, a saber, sobre el estudio de la efectividad de las "circunstancias culturales específicas" respecto de la mente y la personalidad del hombre, o sobre la acción mutua entre sus características innatas y las influencias sociales que actúan sobre dichas características.¹⁰ Pero, ¿cómo podremos estudiar esa acción mutua si no estamos ciertos de uno de los factores que intervienen en ella? ¿Y cómo podremos, en cuanto estudiosos de la cultura, quedar satisfechos con admitir la influencia de "circunstancias culturales específicas" como hecho final y definitivamente irreductible? Los psicólogos que hacen esto nos arrojan la pelota; pero, con toda seguridad, queremos saber por qué las circunstancias culturales específicas son lo que son, y si no tienen hasta cierto punto sus raíces en la organización de la mente. Así, pues, ¿devolveremos la pelota, a los psicólogos, y así indefinidamente? Ya he expuesto mi convicción de que debemos, y podemos, explorar las fuentes innatas de la conducta. En mi opinión, Bogardus ha resumido inteligentemente la situación cuando concluye que, a pesar del estado de cosas incierto, "no podemos escapar de las tendencias hereditarias a la acción", como quiera que se las defina: bien como instintos, o bien como impulsos, tendencias básicas, deseos, necesidades, etc¹².

Pero si "no podemos escapar de las tendencias hereditarias a la acción", entonces no carece de importancia el modo como sean definidas y nombradas. "Instinto", con su connotación confusa, puede muy bien haberse hecho inútil. En vez de ésta, ya he sugerido otra denominación: "potenciales de acción innatos", que significa exactamente lo que dice, a saber, que existen en Q organismo humano cantidades de energía o grados de tensión que ejercen una presión para realizarse en la conducta. Ahora bien, aunque esas tensiones son generadas en el organismo, pueden subir hasta el nivel en que presionan para liberarse mediante la acción tanto por las circunstancias internas como por las externas, que normalmente llamamos "estímulos". Si el estímulo es visceral o interno de alguna otra manera (como el hambre o el sueño), los potenciales de acción parecen operar como fuerzas autónomas, independientes de todo acto de experiencia. Además, su eficacia está sujeta a ciclos más o menos definidos, que pueden enunciarse en la forma de "tablas de mantenimiento" (maintenance schedules). Si los estímulos son externos (la vista de un alimento apetitoso, un libro pesado que da sueño), parecen no hacer más que poner en movimiento un mecanismo. Aún así, el estímulo sólo determina la ocasión para la liberación del potencial de acción y su "predisposición a dispararse" (Tolman), no su dirección peculiar en modos de actuar. Pero aquí tenemos que distinguir entre dos clases diferentes de potenciales de acción. En una, las tensiones son de tal carácter que presionan para liberarse en modos específicos de conducta; en la otra, sólo piden una liberación de un tipo genérico, y son aptas para fluir con toda una serie o clase de

¹² (1939), p. 125. "Potenciales de acción innatos" es una tosca frase; por lo tanto, hablaré también de "impulsos" o, de vez en cuando, de "necesidades". Dudo si usar "necesidad" en esta etapa, porque este concepto implica no sólo una exigencia imperativa sentida, sino también un criterio objetivo por el cual se juzga si la conducta dada es "necesaria". Aunque los dos sentidos de "necesidad" se dan rara vez separados, prefiero no hablar de "necesidades" hasta que entre en juego tal criterio objetivo, a saber, el de la supervivencia física (véase más adelante, p. 397). E. C. Toldan (1937), p. 159. Ya se advertirá que no distingo entre "impulsos" y "mecanismos". Ambos son una y la misma cosa, aunque en el caso de estímulos internos lo que pone en marcha el mecanismo puede no ser visible para un observador

modos de conducta. La primera clase corresponde a tipos de conducta "preformados" o "ya hechas" en el organismo, con su dirección hacia metas específicas, y en consecuencia a los "instintos" redefinidos. Así, el hambre no puede satisfacerse sino con el hartazgo físico; la fatiga, únicamente con el descanso físico; el impulso sexual, con el coito (aunque esta última dirección de finalidad puede "convertirse" hasta cierto punto, como el psicoanálisis ha demostrado ampliamente).

Entendidos en el sentido más amplio, los potenciales de acción específicos cubren un campo inmenso, desde los simples reflejos y los instintos "vestigiales" de Bernard (como el parpadear o el rascarse) hasta los tipos de conducta más complicados, de que acabamos de hablar. Sin embargo, los primeros apenas si tienen importancia para nuestra investigación. Los ciclos de conducta que inician son demasiado pequeños y de corto alcance, demasiado rígidos y encerrados en sí mismos, y no añaden nada nuevo a los modos de conducta social ni en realidad merecen ser llamados "tipos de conducta". Sobre todo, funcionan automáticamente, es decir, siguen su curso sin implicar un estado de conciencia ni ser modificados por ningún hecho ocurrido en la conciencia. Pero precisamente el implicar conciencia es cosa que predica la definición de nuestra materia, que es la conducta finalista, intencional. Así, pues, los potenciales de acción que nos interesan inician ciclos de conducta de largo alcance en cuanto admiten una consumación retardada; y esto puede entañar ulteriormente la planeación y manipulación de medios hallados en «el ambiente circundante (mientras que en el caso de reflejos, los medios radican en el organismo mismo); de suerte que el impulso se convierte en una "presión" que persiste durante el ciclo de conducta, y su consumación en una "necesidad" conscientemente sentida. Finalmente, todo el ciclo de conducta puede ser modelado y modificado por el estudio, por preferencias adquiridas y por los hábitos. Por su preocupación con la conducta (si es que realmente es visible o conocido). Aquí sigo aproximadamente la opinión de Lashley: "Fisiológicamente todos los impulsos no son sino expresiones de la actividad de mecanismos específicos [sensorio-motores]", magnitud, plasticidad y dependencia de un ambiente de medios, estos potenciales de acción son admitidos en el conjunto de la cultura e institucionalizados de una forma particular. Pero aunque pueden ser modificados, retardados y sometidos a las influencias modeladoras de la institucionalización, no se les puede hacer desaparecer ni fluir con otra consumación que no sea la peculiar a su naturaleza. Conservan su dirección específica hacia las metas. Si ésta es modificada o coartada más allá de su plasticidad dada, el efecto es visible inmediatamente en la señal de todos los impulsos interrumpidos: en emociones, y por último en una liberación explosiva o en una conversión_ de las energías represadas.¹³

Permítaseme advertir que la distinción que aquí hacemos entre potenciales de acción innatos que tienen importancia para la investigación social y otros que no la tienen en una distinción flúida, y que hay que entender en este sentido la breve lista que

¹³ Véase anteriormente, p. 334. Cf. la definición que K. Bühler da de los instintos como modos de conducta "preparados ya para ser usados" (1930), p. 4.

damos más adelante. Una forma típica de transición que me viene a las mientes es el impulso para una conducta motriz rítmica, visible en el juego, en la danza, en la marcha y en la rutina del trabajo físico. El ciclo de conducta implícito es de pequeña magnitud, automático en gran medida, muy independiente de medios exteriores, pero de gran plasticidad. Igualmente, es ampliamente modelado por influencias culturales e institucionalizado. Otro ejemplo es la defecación. Además, el ciclo de conducta es automático, de corto alcance, bastante rígido y en consecuencia carece de importancia, relativamente; pero no carece de importancia social, puesto que es suficientemente plástico para admitir ser controlado por los hábitos, puesto que en todas partes está sometido a reglas de etiqueta, de higiene y otras. Según el psicoanálisis, el control o la represión de los impulsos lleva también a cierta conversión de energía cuyos efectos son visibles en otras esferas de la conducta. Como quiera que sea, ninguna sociedad reconoce ni utiliza esos efectos, ni siquiera los producidos por una inhibición análoga del impulso rítmico; mientras que esto precisamente es cierto de otros potenciales de acción de mayor alcance. En realidad, encontramos aquí un criterio adicional para la selección de los potenciales de acción socialmente importantes. La magnitud de sus ciclos de conducta debe ser tal que los efectos de toda represión tiendan a incorporarse al conjunto institucional de las sociedades, pero en orden a permitir la "conversión de energía" o utilizar esta fuente dinámica.

En lo que puedo juzgar, los siguientes son los potenciales de acción específicos socialmente importantes, ordenados por su rigidez y magnitud: evitación del dolor ("rechazo de los estímulos dañinos"); fatiga-sueño; hambre y sed; y sexo. Todas las sociedades tienen que permitir, y lo hacen, que funcionen estos mecanismos de conducta ofreciéndoles ocasiones estandarizadas para su realización., Pero la manera de hacerlo varía inmensamente, desde luego; no tenemos más que recordar los muchos sistemas diferentes de moral, con sus diversos ideales de endurecimiento físico, de continencia, de amor, o de cualquier otra "conformación cultural de los apetitos" (para emplear la frase de Malinowski). Dicho esto, hemos dicho casi todo lo que puede decirse sobre el tema. Añadiremos unas palabras sobre los efectos de la represión o la inhibición de los potenciales de acción específicos. Si dicha represión o inhibición tiene, en realidad, lugar regularmente, y si a sus efectos no se les da salida de alguna manera institucional, las tensiones represadas se verán obligadas a buscársela al azar. Advertimos, sin embargo, que los diferentes potenciales de acción muestran un grado diferente de resistencia a la inhibición. El dormir y el comer es evidente que no pueden aplazarse indefinidamente; sólo el más plástico de los impulsos, el del sexo, puede ser totalmente privado de consumación y aliviado con una satisfacción vicaria o substituta. Ahora bien, no necesitamos estudiar en este momento por qué las sociedades tienden a evitar la liberación azarosa de las tensiones represadas de ese modo. Por lo que respecta a los motivos para imponer las inhibiciones, sólo puedo señalar uno, enlazado con el efecto mismo de la represión. Porque este efecto no sólo puede ser reconocido y admitido, sino que puede ser buscado. En otras palabras, las sociedades también utilizan la conversión y el aumento de energía mental resultante de la represión de los propósitos y de los deseos, de los ayunos prolongados, de la abstinencia sexual y de la inhibición de movimientos corporales a causa del dolor. La preparación que dan las congregaciones sacerdotales y religiosas, la rígida disciplina que se impone a los iniciados, las diferentes privaciones

físicas destinadas habitualmente a producir una conciencia muy depurada, todas estas cosas y otras más son ejemplo de este reconocimiento social inverso de los potenciales de acción innatos.

POTENCIALES DE ACCIÓN GENÉRICOS

Una cuestión técnica, sin importancia en el caso de los potenciales de acción específicos, adquiere importancia considerable en el caso de los potenciales de acción que he llamado "genéricos", a saber, el procedimiento por el cual se demuestra su inneidad. Los potenciales de acción específicos son suficientemente constantes en todas las circunstancias de la existencia humana y están ligados al organismo de modo tan palpable como para que se les identifique como innatos sin gran dificultad. No ocurre lo mismo, evidentemente, en el caso de muchos modos de conducta en que sólo sospechamos la eficacia de agentes innatos. Cuando llamamos innatos a un impulso, un deseo, una necesidad o una tendencia, por lo general implicamos dos cosas. Implicamos, desde luego, que el modo de conducta que lo expresa aparece con cierto grado de uniformidad en todas las condiciones de la existencia social, es decir, que pertenece a los "universales" de la cultura humana; e implicamos también que el impulso debe ser observable en el ser humano en relativo aislamiento o por lo menos en condiciones que neutralicen la influencia del medio: cultura de todas clases, normas sociales y patrones de conducta, etc.. Aunque estas dos observaciones son interdependientes, consideraré a la segunda como la que ahora nos interesa en cuanto que aquí sólo podemos demostrar la existencia de los mecanismos innatos; mientras que la primera se refiere al estado de cosas que nos hace sospechar la existencia de agentes innatos así como al estado de cosas. "explicado" cuando éstos han sido demostrados.

En la práctica, el procedimiento de "aislar" y "neutralizar" corresponde a la técnica normal de los psicólogos: observación de la conducta infantil y de la del adulto en condiciones experimentales o clínicas específicas. Pero en estas condiciones es muy concebible que se nos escapen ciertos impulsos innatos; porque únicamente pueden madurar o hacerse visibles en situaciones sociales en el pleno sentido de la palabra, es decir, en situaciones que no pueden ser reproducidas con exactitud en los cuartos de los niños, o nurseries, ni en los laboratorios, y hasta pueden engranarse con el tipo de factores que intentaríamos neutralizar. Supongamos, por ejemplo, que existe un impulso innato a adorar lo sobrenatural; desde luego, sería inobservable en los niños de cierta edad, mientras que en todos los adultos que pudieran caer en nuestras manos sería ya un saber reflejo y un fondo cultural dado. Por decirlo así, empleamos una cámara fotográfica de foco fijo, que no puede reproducir los detalles situados más allá de cierta distancia; si son o no son detalles que nos interesen, no podemos decirlo por la fotografía. Así, pues, si mi lista de los potenciales de acción innatos es extremadamente breve, puede ser por esta razón. La lista incluye, creo yo, todos los impulsos innatos que pueden ser establecidos o demostrados con toda certeza. Puede haber otros, y pueden ser menos vagos y "genéricos" que los que yo describo, pero nuestros métodos parecen inadecuados para comprobarlos. Y no podemos cambiar de

método. No podemos tirar por laborda la cámara fotográfica y confiar únicamente en nuestros ojos, o sea, no podemos captar los rasgos universales observables en la cultura humana y deducir de ahí su inneidad. Si lo hacemos, nos moveremos en un círculo vicioso. Tomemos, pongamos por caso, las actitudes de sumisión y de dominio (para repetir más cautamente los familiares "instintos" de autoafirmación y autohumiliación señalados por McDougall), o cualquier otro supuesto modo universal de conducta. Si sostenemos que, al ser universales, las actitudes de sumisión y de dominio deben expresar una tendencia innata a obrar de esas maneras, argumentaremos al modo de los filósofos medievales que explicaban la propiedad de los soporíferos suponiendo que poseían una vis dormitiva.

Hay esto, además. Si un modo de conducta es realmente universal, sólo es tan universal como lo es el contexto en que aparece, a saber, la existencia en sociedad. Realmente, puede estar implícito en nuestra concepción de la existencia social. Esto es, con toda seguridad, lo que ocurre con las actitudes de sumisión y de dominio. Todo grupo social implica estas características como parte de su orden interno, y no puede haber grupo social que carezca de ellas; porque la coordinación intencional de la conducta entre una pluralidad de individuos (que forman el grupo social) es sencillamente dominio de unos y sumisión de otros, aun cuando estas aptitudes sean sólo temporales y discontinuas. Además, la comunicación por medio de signos (verbales o de otra naturaleza) es sencillamente un aspecto de la existencia social, y no puede ser "pensado aparte" de ésta. Un tanto modificado, el mismo argumento se aplica también a aquel otro sustentáculo de las teorías de los instintos y afines: la agresividad. Aunque, indudablemente, existen sociedades en que la conducta manifiesta muestra poca agresividad (y aun dudo si muestra alguna), no parece existir ninguna sociedad en que las gentes por lo menos no tengan presente la agresividad alguna vez, es decir, una conducta intencionalmente dañina para otro, la protección contra ella mediante las leyes y otras medidas, y la aparición de mitos y leyendas que describen esa conducta. Ahora bien, esos modos de conducta.¹⁴

¹⁵Hasta cierto punto podemos mirar la religión y el arte desde el mismo punto de vista. Aunque hay, desde luego, individuos normales que viven felizmente sin creencias religiosas ni aficiones artísticas, no existe sociedad por consiguiente, no tengo medios para decidir si las acciones idénticas brotan de la identidad de su portador, el organismo humano, o de las condiciones idénticas en que únicamente aparecen. Por todo lo que

¹⁴ *inobservables en el individuo aislado de su sociedad, o todo 16 aislado que podamos hacerlo de hecho o imaginariamente. Son inobservables sencillamente porque requieren un ambiente cons, tituído por otros individuos en el cual tengan lugar y encuentren sus finalidades y objetos, es decir, necesitan alguna forma de reunión. Y si esos modos de conducta pueden provocarse también en el aislamiento artificial de las condiciones experimentales, esto significa que a dichas condiciones se las ha hecho incluir por lo menos modelos o prototipos de la aludida reunión (o manera de estar juntos). La aparición de estos modos de conducta depende, pues, de la aparición de ese ambiente particular, y la universalidad de aquéllos va de la mano con la otra universalidad, la de la existencia social.*

¹⁵ *Un ejemplo que me viene a las mientes es la necesidad innata, supuesta por Janet, de "excitación" satisfecha, entre otras cosas, mediante una conducta sumisa o dominante con los demás (1926, pp. 124-5).*

sabemos, el hombre puede estar poseído de impulsos innatos específicos de sumisión y de dominio, de comunicación con los demás, de agresividad, etc., que están latentes en el individuo-aislado y que toman cuerpo o maduran sólo cuando los hombres viven reunidos. Nunca podremos saber si en efecto es así; porque la aparición de esos modos de conducta también puede significar que algún otro impulso innato, visible también en condiciones de aislamiento y suficientemente flexible o de naturaleza suficientemente genérica, ha sido dirigido hacia las finalidades y objetos que se dan en la existencia en conjunción. Realmente, si pudiésemos demostrar la existencia de impulsos innatos tan flexibles y de carácter tan genérico (y yo creo que podemos), esa prueba parecería denegar el supuesto de que existen impulsos más específicos, a los que tendríamos que atribuir la latencia y la maduración requeridas. Por último, puesto que la existencia en "conjunción" incluye sumisión, dominio y los demás modos de conducta en cuestión, los impulsos innatos respectivos que podemos atribuir al hombre serían sencillamente impulsos a vivir en sociedad. Estrictamente hablando, el supuesto de "instintos sociales", o de cualquier propensión innata, que impulsan al hombre a hacer todas las cosas que son inseparables de la existencia social, tal como nosotros la conocemos, no puede ser confirmado ni negado. Además que estos modos de conducta no estén institucionalizados; de suerte que están enlazados con la existencia de las sociedades tal como nosotros las conocemos. más, nos complica en un razonamiento sin sentido relativo a una tendencia innata del hombre a vivir en sociedad. McDougall ha llevado por nosotros el caso a su extremo, con su instinto "gregario", que corta el nudo gordiano. Pero a todo lo que esto equivale es al supuesto gratuito de que el hombre, que vive en sociedad y no de otra manera, lo hace impulsado por su naturaleza.

Ya hemos dicho bastante por lo que afecta a la legitimidad de nuestro punto de vista. En cuanto a su éxito, ya he anticipado algunas de sus limitaciones. Añadiré, además, que los potenciales de acción genéricos están en una interrelación intrincada y en parte obscura, que hace difícil su definición precisa. Todo parece, también, caracterizado por una ambivalencia y una polaridad intrínsecas. Enumeraré tres parejas de estos impulsos: placer-dolor, equilibrio-tensión y conformidad-vergüenza. Creo que no puede dudarse de su existencia; pero es posible que todos ellos se deriven unos de otros, aunque me limito a señalar esta posibilidad. Me propongo empezar con el análisis del potencial de acción más "sólido", o por lo menos tratado muchas veces como un hecho consistente, irreductible: el impulso hacia el placer.

Placer-dolor

Este impulso dual es perceptible en la tendencia a perpetuar o repetir las experiencias placenteras y a evitar o interrumpir las desagradables. Los psicólogos ven en el placer y el dolor las características primarias de los estados afectivos, y aun las dos dimensiones de todas las experiencias que tienen un tono afectivo. Es manifiesto, sin embargo, que estos impulsos no tienen por qué operar únicamente en el ambiente excitado de los estados emocionales.- Porque el placer y el dolor tienen una efectividad retardada, así como una efectividad inmediata; y en el primer caso el impulso hacia el placer opera mediante la esfera cognoscitiva, que como tal parece generar impulsos en grado mucho menor. En otras palabras, el impulso hacia el placer también puede

prestar su fuerza a procesos cognoscitivos. Así, puedo prever el dolor y el placer por el pensamiento y la imaginación, y en consecuencia obrar de cierto modo para conseguir el placer posible o librarme del dolor. La acción intermediaria (o la abstención de actuar) puede ser neutral respecto del dolor y el placer, o puede implicar la experiencia contraria de la prevista. Puedo hacer cosas desagradables en busca de un placer final, o evitar acciones placenteras porque sé que a lo último conducen al dolor. Indudablemente, hay cierta compensación entre los dos, aunque sus valores no pueden expresarse en términos absolutos. Si veo que la gente evita el comer cosas que le gustan porque prevé una indigestión dolorosa, debo inferir que la abstención del placer es menos desagradable que el dolor final; y si veo que la gente come cosas apetitosas no obstante dicha previsión, es que, indudablemente, "valía la pena". Pero este "valer la pena" es relativo a las experiencias individuales en cuestión y, sobre todo, a las circunstancias en que tiene lugar; porque el placer (o el dolor) puede ser reforzado por el momento, el lugar y la ocasión, y en especial por la proximidad de la experiencia dada contrastada con la experiencia opuesta en lo futuro. Así, pues, sólo de conductas regularmente observadas en condiciones dadas podemos inferir esa compensación de los valores placenteros¹⁶.

La dificultad de calcular la presión o intensidad relativas de los placeres y los dolores no es la única. Es extremadamente difícil aún decir en términos generales qué es agradable y qué no lo es. La diversidad de los juicios es tal, que fácilmente caemos en el relativismo extremado de llamar "placer" a todo lo que la gente quiere seguir haciendo, y "displacer" todo lo que no quiere hacer. Si es así, no podemos hablar en realidad de un impulso a alcanzar el placer y a evitar el displacer; el único elemento impulsivo que podríamos predicar consistiría en las tendencias gemelas a "seguir haciendo" y a "dejar de hacer", en condiciones determinadas. No creo que este relativismo extremado esté del todo justificado. En ciertos casos, por lo menos, podemos ir más allá de él y especificar la naturaleza de las cosas -experiencias, estímulos- que las gentes encuentran placenteras (de las que vale la pena "tener más") o al contrario. Los impulsos, pues, son hacia algo y a alejarse de ese algo, a saber, hacia las ocasiones -o a huir de las ocasiones- que llevan en sí esas experiencias y estímulos. Así, parece que toda clase de experiencias de gran intensidad son desagradables o penosas; que la obscuridad es siempre desagradable, es decir, que se la evita siempre; que el placer tiende a presentarse en todas las experiencias que implican ritmo, simetría, orden o equilibrio; y finalmente, que el juego libre de cualquier impulso o deseo es placentero, mientras su inhibición es dolorosa. De estos cuatro enunciados, los dos primeros pueden ser o no universalmente ciertos; yo creo que lo son, pero esto es meramente cuestión de comprobarlo. Pero los dos últimos (que, como veremos, van unidos), aunque indudablemente ciertos, modifican y complican el

¹⁶ Cf., por ejemplo, esta aseveración: "Placentero... es lo que normalmente buscamos"; "la reacción [de acercamiento o de alejamiento] determina la agradabilidad o la desagradabilidad de los objetos" (H. N. Peters, 1935, pp. 357,380). Tal es, en realidad, la conclusión a que llegan ciertos psicólogos, que operan con los conceptos de adiencia (adience) y abiencia (abience), palabras que denotan las dos tendencias de todo organismo, a tener "cada vez más de lo que obtuvo primero" a modo de estímulo, y al contrario, a tener cada vez menos (K. B. Holt, 1931, citado de Murphy y Newcomb, 1937, p. 102).

concepto del impulso hacia el placer.

Al decir que la consumación libre de un impulso o un deseo (incluyendo el hambre, el sexo y los demás) produce placer y su inhibición dolor, hemos dado un nuevo sentido al principio del placer. Hasta aquí, lo hemos visto operar por derecho propio, como tendencia del organismo a buscar o rehuir experiencias de cierta clase. Ahora estamos suponiendo que la conducta dirigida a un fin, de cualquier tipo que ella sea, sostenida por sus propios impulsos, también implica placer y dolor como sub-productos, según el modo en que dichos impulsos funcionan, ya siendo obstaculizados o libremente. En otras palabras, el impulso hacia el placer parece manifestarse bien como un potencial de acción primario u "operacional", o bien como un potencial de acción secundario o "funcional". Ahora bien, a menos que podamos, con McDougall, presentar una lista extensa de impulsos para la conducta -impulsos innatos, principalmente- que estén ahí simplemente, que nos sean inmediatamente dados, y que en sí mismos sean neutrales respecto al placer y al dolor, el nuevo punto de vista nos lleva a algunas preguntas difíciles: ¿Se intensifica la experiencia placentera que deseamos conseguir mediante cierto modo de actuar.¹⁷

¿si nuestro deseo puede realizarse sin obstáculos? ¿O resulta intensificado el dolor que deseamos evitar mediante cierto modo de actuar, si nuestro deseo es bloqueado? Pero dejando a un lado estas preguntas (que sospecho que no tienen sentido), el nuevo punto de vista es importante, en este sentido: todo impulso o deseo al que se deja libre significa tensiones aliviadas, y sólo pueden existir tensiones en un sistema de equilibrio como estados pasajeros de desequilibrio. Así, el placer inherente al juego libre de un impulso es implícitamente inherente al restablecimiento del estado de equilibrio; lo cual enlaza el impulso placer-dolor "funcional" a la cualidad de placer intrínseco que atribuimos a todas las experiencias "equilibradas". Podemos avanzar un paso más; porque puede demostrarse que en la percepción regular se forman conjuntos equilibrados y sencillos con más rapidez que "conjuntos abiertos" e irregulares. En consecuencia, esta percepción rápida y fácil de datos equilibrados, ordenados y simétricos, producen menos tensión que la percepción de datos desordenados, desequilibrados y asimétricos, de suerte que una y otra van acompañadas de experiencias placenteras y desagradables respectivamente. Realmente, se ha sugerido hace ya mucho tiempo que todas las "experiencias término medio" (es decir, las experiencias sin tensión) entrañan placer, y todas las experiencias "excesivas" displacer o dolor. Hasta ahora, pues, nuestro cuadro parece muy simplificado; tendríamos por lo menos que definir el genus de las satisfacciones que busca el impulso hacia el placer, aunque el impulso en sí mismo parece haber perdido su identidad independiente, ya que "placer" y "displacer" son sencillamente otros nombres de equilibrio y tensión respectivamente.¹⁸

Pero la ecuación no es totalmente correcta. Muchos modos de conducta

¹⁷ *Es en lo esencial, la opinión de McDougall (véase 1923, pp. 269 ss.). Véase W. Köhler (1947),*

¹⁸ *Th. Ribot (1897), p. P. Schiller (1942), pp. 15-16. 26 K. Bühler (1928), pp. 196-8.*

señaladamente placenteros contienen un elemento de tensión bien marcado que es placentero como tal, y no sólo a su cesación. En el placer estético es con frecuencia la perturbación de nuestra ecuanimidad lo que cuenta, más bien que la ecuanimidad misma; el placer sexual consiste tanto en el orgasmo como en la saciedad que le sigue; hasta el dolor puede tener un componente placentero, es decir, que puede ser deseado por el estímulo y la tensión agudos que implica. En términos generales, "dirigirse a una meta, sentir la tensión o el deseo, ya proporciona la experiencia de estar vivo, que es tan importante como la satisfacción final. Es un error considerar la satisfacción aisladamente de la actitud general". Es cierto que todo proceso sensorial o cognoscitivo que funciona de un modo señaladamente vigoroso parece tener un valor tensional que es buscado y tiende a perpetuarse, y hay que suponer que es agradable. Bühler habla a este respecto de "placer función", que reside en los movimientos como tales, en los esfuerzos y en las tensiones, ya tengan lugar en el deporte, en el ejercicio del cuerpo o en el esfuerzo intelectual de luchar con problemas. En otras palabras, el placer no sólo es un "freno" (que indica saciedad), sino también un motor (y en consecuencia tensión prolongada). Así, pues, los valores placer-displacer no son sencillamente absorbidos en el equilibrio y la tensión, sino que añaden algo a esos estados. Pero lo que añaden es ambivalente; porque el equilibrio, la ausencia de tensión, es al mismo tiempo placentero y no placentero; y lo mismo sucede con el desequilibrio y la tensión. La polaridad placer-displacer implica, pues, una referencia a la polaridad de nuestro segundo potencial de acción. Podemos decir que la ambivalencia del impulso hacia el placer se deriva del hecho de que sus dos dimensiones están cruzadas por otro campo bidimensional: el constituido por los impulsos que se mueven entre el equilibrio y la tensión. Podemos ilustrar esto con el diagrama siguiente, que muestra los valores placenteros opuestos que pueden ir unidos a cada una de las dos situaciones contrapuestas: hallarse ante cosas desacostumbradas y extrañas (lo que implica tensiones), y hallarse ante cosas habituales muy conocidas (lo que implica "equilibrio" y ausencia de tensión)

	Equilibrio	Tensión
Placer	Goce de lo familiar	Curiosidad, goce de experiencias nuevas
Displacer	Tedio de lo familiar	Perturbación, recelo de las experiencias nuevas

Equilibrio-tensión

El principio a que aquí nos referimos ha sido enunciado muchas veces, siempre en este sentido general: el organismo se porta como un sistema o tipo de procesos interrelacionados que tiende a mantenerse en circunstancias cambiantes, es decir, como un sistema en equilibrio estable. Todos los procesos mentales, en particular, se mueven en la dirección de un equilibrio, de suerte que las tensiones que hay en el sistema se mantienen "estacionarias" y los gradientes de energía reducidos a un nivel que permita la estabilidad de la situación. Todos los modos de conducta que brotan de esos procesos fundamentales puede considerarse, pues, que conservan el equilibrio cuando está establecido y lo restablecen cuando está roto.

Intentaré en seguida demostrar que ese enunciado es unilateral, y en cuanto tal inexacto. Pero antes estudiemos un poco más la tan citada frase de "un equilibrio orgánico o psicológico". Es difícil de manejar, combinando como combina el sentido de "equilibrio" tal como la palabra se usa en física (y que tenemos que adoptar por pura pobreza de nuestro lenguaje) y una connotación nueva que le fué dada para hacerla acomodarse a los procesos orgánicos y psicológicos. Diré de pasada que hablo deliberadamente sólo de equilibrio, y no de "equilibrio estable", aunque los enunciados que acabo de citar sugieren este significado más específico¹⁹.

Por equilibrio estable entendemos la tendencia a conservar o restablecer un estado idéntico. Y aunque es cierto que los organismos, así como la mente humana, se esfuerzan algunas veces por conservar el status quo, tal conservación no es más que aparente. Aun cuándo conscientemente volvemos a un estado anterior después de una "perturbación", no volvemos nunca al mismo estado, estrictamente hablando, porque siempre implica por lo menos el recuerdo de la experiencia intermedia. En términos más generales, la identidad que conserva el organismo no es "la identidad constante de las cosas inertes", sino la "unidad de formas que evolucionan y cambian" 2° Cuando el organismo restablece su equilibrio asume un estado que, aunque estable de nuevo, en cierto sentido siempre es nuevo, de suerte que el organismo es "conservador y evolutivo al mismo tiempo".

Ahora bien, en física equilibrio es el estado de un sistema en que las energías son estacionarias y no es probable que ocurran nuevas ordenaciones internas; mientras que en el estado opuesto es muy probable que ocurran tales reordenaciones, lo que implica, la actuación y el gasto de energías, hasta que se llega a una reordenación estable definitiva. Así, el físico habla de "estados constantes", que son u ocurren, sencillamente. Además, la probabilidad de su ocurrencia y continuidad depende de la presencia o la ausencia de fuerzas externas "perturbadoras"; porque el "estado constante" sólo puede preverse para sistemas en aislamiento, y las series de reordenaciones internas sólo para sistemas expuestos a fuerzas "perturbadoras". Ninguna de estas premisas se aplica a los procesos mentales (u orgánicos).

Empezaremos por decir que el organismo humano nunca está ni siquiera relativamente aislado ni en un estado en que sean improbables nuevas reordenaciones. Siempre está expuesto a estímulos y "perturbaciones", que nacen del medio ambiente y del medio interno, ya que constantemente se producen tensiones mediante actos de experiencia y entran en juego nuevas energías mediante el puro proceso de vivir. Es inconcebible un estado aislado y sin tensiones, aunque se le acerque la apatía del psicópata y el nirvana de la filosofía hindú sea el ideal de semejante estado de equilibrio

¹⁹ Ésta es la tan citada "ley" de Humphrey. Véase G. Humphrey (1933). K. Lewin (1935), pp. eta G. Humphrey, op. cit., p. 55. 30 K. Koffka (1935), p. 309. A. D. Ritchie (1936), p. 64.. "Los organismos vivientes no están nunca en estado de equilibrio mientras están vivos. Lo que ha engañado a la gente es el hecho de que los organismos vivos tienden muchas veces [la teleología es deliberada] a conserva un estado constante..." (A. D. Ritchie, *ibid.*). Chapple y Coon usan el concepto de equilibrio en este sentido (1942), pp. ss. Así, hacen ver, meramente, que todos los modos de conducta están estructurados de tal suerte que se ajustan al modelo físico, sin explicarlo mucho más importante: las variables direcciones de la conducta hacia un fin.

completo. El mantenimiento de un equilibrio orgánico o psicológico significa, pues, la distribución de energías fluctuantes y la manipulación de tensiones constantemente recurrentes. Tenemos que concebirlo como un serniequilibrio "dinámico" mantenido "a pesar de las fluctuaciones externas" y que implica un "gasto perpetuo de energía" 31 Su paradigma es el ritmo y no el reposo. Así, no es paradójico decir que hay un impulso a restablecer el equilibrio, que parecería significar que las tensiones y las energías entran en juego para sobreponerse a las tensiones (y en consecuencia a los gradientes de energía), porque éstas están allí siempre, simplemente, y el organismo no hace más que manipularlas. Ni es paradójico decir que nuestras mentes buscan experiencias que ofrezcan equilibrio, porque perpetuamente nos estamos encontrando con experiencias contrarias, y podemos reaccionar selectivamente.

Aquí discrepamos una vez más del concepto de equilibrio físico. Para que tenga sentido, el equilibrio psicológico no puede aplicarse a estados que son u ocurren, meramente. Por el contrario, tiene el significado adicional de estados experimentados e intencionalmente efectuados. Nosotros entendemos por él estados sentidos como tranquilos, reposados, permanentes, estados de "quietud", por contraposición a estados sentidos de compulsión, de inquietud o de tensión; mientras que el paso de uno a otro constituye un impulso hacia un fin, por el cual las energías disponibles en el estado de tensión son dirigidas hacia la consecución del deseado estado final de quietud. Asimismo, este proceso también se pone en movimiento con la previsión de las perturbaciones, porque cuando tenemos conocimiento de una amenaza al status quo, no sólo cerramos la puerta al conocimiento perturbador o inquietante, sino que nos esforzamos y gastamos energías para salvaguardar o perpetuar el estado de equilibrio.

Por último, si no aceptamos este significado adicional de equilibrio no podremos hablar de una categoría especial de conducta que exprese este impulso o tendencia. El paso del desequilibrio al equilibrio en el sentido de la física representa un modelo para toda clase de conducta, puesto que ésta significa siempre un movimiento que llega a un fin, estados de tensión que cesan, energía activada y finalmente gastada, sea cualquiera el modo como la definamos. Queremos decir algo más que la mera terminación de todos los ciclos de conducta, a saber, la existencia de ciclos de conducta destinados a un estado final de quietud sentida y gozada.

El impulso hacia el equilibrio se comprueba en todas las experiencias y acciones espontáneas o culturalmente estabilizadas. que tienen el carácter de orden, tipo o patrón, consecuencia y reiteración rítmica, y está también detrás de la formación de los hábitos y de la preferencia por lo familiar. Cuando el equilibrio es restablecido mediante descargas violentas de energía, tenemos los modos de conducta catártica, bien conocidos de los psicólogos y también de los antropólogos. Igual que el impulso hacia el placer, la tendencia hacia el equilibrio opera sobre el pequeño alcance de las respuestas directas, y en la manera indirecta y de gran alcance mediante las motivaciones anticipatorias. También abarca, me parece, todo el campo de las experiencias, cognitivas lo mismo que sensoriales, de suerte que su efectividad puede verse en el trabajo, en el juego, en las actividades estéticas y rituales, lo mismo que en los sistemas de ideas, religiosos o filosóficos, que destacan los conceptos de orden, seguridad y previsión.

Una palabra sobre la catarsis. Es, como hemos insinuado, uno de los mecanismos para la descarga de tensiones reprimidas. Sin embargo, representa un papel tan importante que habría que concederle la jerarquía de un potencial de acción por derecho propio. Si yo no lo he hecho es porque la catarsis es esencialmente potencial de acción "funcional", presuponiendo como presupone la actuación -la actuación inhibida- de otros impulsos. Aunque la catarsis representa una descarga directa y violenta de energía, presenta, sin embargo, grados diversos de violencia e inmediatez. En la conducta motriz excitada, como el grito, el lamento, las acciones violentas, la catarsis es sumamente violenta e inmediata. No obstante, en la vida cultural es más importante una forma intermedia y más reprimida. Cuando los psicólogos hablan de "proyección", se refieren a esta segunda forma de catarsis. Consiste en la expresión externa, por medio de un simbolismo visible u oral, de las experiencias que hicieron que la tensión se produjese; y exteriorizada así la tensión, también se descarga o suprime. La cultura está impregnada de ciertas "reduplicaciones" de tipos de conducta; son, hablando vagamente, las reduplicaciones de acontecimientos mundanos en las esferas del arte, del ceremonial o de los sistemas de ideas. Aquí, los contextos que envuelven experiencias poderosas son duplicados en sus dramatizaciones u otras representaciones externas, que afirman la importancia de las experiencias y al mismo tiempo alejan sus efectos como tensión. Ya hemos hablado de la estructura lógica en que ocurren estas reduplicaciones; ahora hemos tratado ligeramente de los impulsos que están tras ellas.

Ahora bien, es manifiesto que esos modos de catarsis son socialmente importantes, no sólo porque descargan las tensiones sentidas por el individuo, sino también porque lo hacen de una manera visible para los demás. El impulso a proyectar experiencias internas al exterior es igualmente un impulso para expresarlas a fin de que otros las vean, y todas las formas de catarsis culturalmente estandarizadas implican esta orientación hacia el público. No necesitamos examinar hasta qué punto esta "visibilidad para los demás" descansa _en significados portados por el lenguaje o por otros símbolos convencionales que los oyentes o los espectadores han aprendido a interpretar, o en la expresividad no aprendida de la conducta cargada de tensión, que reside en el carácter de signo que tienen los gestos y en el "carácter fisiognómico" de los objetos que sirven de vehículos a tales expresiones. Yo sólo, añadiría que en todas las formas de catarsis culturalmente estandarizadas esta "atribución inmediata de características dinámicas a los datos percibidos" ³⁶ representa un papel fundamental. Y añadiría además que la reacción de los espectadores u oyentes a esa conducta intencionalmente expresiva muchas veces entraña algo más que la mera "atribución" desapasionada. Entraña también la reavivación de la conducta, aunque en una versión más pálida, por las personas que la presencian. Todo acto estético o toda dramatización requieren esta resonancia o "empatía", sin la cual las obras de arte "nos dejarán fríos" y el drama "no hará efecto.". Así, por último, todas las proyecciones catárticas descubren, no sólo las tendencias e impulsos que mueven a los actores, sino también la capacidad y el deseo de su público de ser movido por los mismos resortes. Sobre estas bases podemos considerar las numerosas dramatizaciones de todas las culturas y las expresiones estéticas o religiosas de las sociedades como reveladoras de una propensión psicológica típica del conjunto de la cultura y de la sociedad; porque muchas veces son realizadas y presentadas por unos pocos y meramente percibidas y

comprendidas por el resto de las gentes²⁰.

Volvamos a nuestro tema. Lo mismo que el impulso hacia el placer, el impulso hacia el equilibrio es esencialmente ambivalente. Porque en un momento dado el atractivo de las experiencias moderadas se debilita y deja el lugar al impulso contrario hacia nuevos estímulos, y en consecuencia al desequilibrio. En las reacciones individuales el equilibrio y el orden acaban por cansar, y se hacen deseables la excitación y la incertidumbre; la familiaridad se convierte en tedio, la resistencia a aceptar lo extraño en excitante curiosidad; las tensiones adquieren el valor placentero de que hemos hablado, hasta que el impulso hacia ellas pierde fuerza a su vez y pendula hacia el deseo de quietud. He presentado la ambivalencia de este impulso en la forma de la oscilación de un péndulo. En realidad, como tal aparece reconocida en todos los marcos culturales, y es visible en la alternativa de trabajo y juego, represión y licencia, rutina diaria y emociones periódicas de entusiasmo religioso o estético. Expresado en términos de experiencias subjetivas, la oscilación del péndulo se manifiesta como saciedad y agotamiento, aunque sabemos poco de la amplitud de estas fases. El estudio psicológico de la saciedad en general está todavía en la infancia; quizás un día nos permita precisar el punto en que tiende a presentarse la oscilación del péndulo. Para sugerir un descubrimiento posible, y quizás probable, en este campo, podemos hallar que el aspecto estabilidad del placer tiene mayor amplitud que su aspecto tensión, y que la dirección del organismo humano hacia los valores tensionales se sacia con más rapidez que la dirección hacia las experiencias que satisfacen el impulso hacia el equilibrio. Advertamos, sin embargo, que cuando las culturas ofrecen sectores de vida diferentes para la realización de las dos tendencias opuestas, reconocen la presencia permanente de ambas. La sociedad prevé la oscilación del péndulo antes de que la saciedad haya reducido el impulso hacia el equilibrio a nada, o de que el agotamiento vacíe el impulso hacia las tensiones, evitando así la interacción al azar y la satisfacción fortuita de las dos tendencias. Otra cosa queda también asegurada por ese medio, a saber, la asignación adecuada de tensión y estabilidad a sectores de vida que requieren uno u otro potencial de acción. La guerra o la venganza sólo pueden tomar cuerpo bajo una gran tensión; las ocupaciones utilitarias o el trabajo rutinario cotidiano requieren un fluir estable y limitado de energía; la religión, aunque puede implicar emoción y entusiasmo en sus rituales, también tiene que ofrecer certidumbre y un equilibrio definitivo. La sociedad, pues, no sólo admite los dos impulsos, sino que los canaliza y distribuye²¹.

Hasta cierto punto, siempre tiene que ser así, si la sociedad ha de existir tal como nosotros la conocemos. Pero esta fragmentación de la vida cultural en sectores o aspectos que expresan equilibrio o tensión respectivamente puede ser oscurecida. Por encima de dicha segmentación, la interacción de los dos impulsos parece cristalizar también de una manera más autónoma. Cristaliza, primero, en las fases cíclicas visibles

²⁰ Véanse pp. 262-3.. Véase p. 261.. W. Kbhler (1947), p. 226.

²¹ Véase K. Lewin (1935), pp. 254-7.

en la historia de los estilos artísticos, de la filosofía, de las religiones, y quizás de tipos completos de la existencia cultural, de suerte que esas fases presentan ya amor por lo ordenado y lo sereno, ya amor por la emoción y el entusiasmos Aquí pensamos todavía en términos de "oscilación pendular". Pero, en segundo lugar, los dos impulsos parecen definir también tipos de personalidad opuestos, y, en consecuencia, tipos opuestos de cultura expresivos de dichos tipos de personalidad. Aquí, desde luego, tratamos de aproximaciones y de tendencias predominantes, no de descripciones fidedignas de aspectos históricos o de diferencias culturales. Quizás, también, la coexistencia de "tipos de cultura" opuestos sea cierta sólo en el momento de la observación, y se convierta en una sucesión cíclica en la perspectiva del tiempo. Observemos, por último, que aquí la dicotomía de equilibrio y tensión se enlaza con el principio de niveles de energía "iguales" y "desiguales" anteriormente formulado. El nivel "igual" significa ahora que uno u otro impulso penetra todo el campo de la acción cultural; y el nivel "desigual", que los dos están distribuidos en sectores diferentes del campo cultural. La dicotomía de equilibrio-tensión parece, pues, explicar la ambigüedad definitiva de nuestras leyes de dinámica mental.

La distribución de tensión y no-tensión en los diferentes sectores o aspectos de la cultura plantea, sin embargo, un problema final. Porque puede preguntarse si esa fragmentación no implica meramente la conservación del equilibrio en un sistema mental de gran amplitud, en el que, las cimas de tensión indiquen únicamente fluctuaciones de energía o fases que preceden a su descarga. Tal es la opinión de Lewin y de otros muchos. Yo creo que no hace justicia a los hechos observables. Lo que yo veo es que, en ciertos aspectos y actividades, las gentes desean no meramente aliviar la tensión, sino experimentarla y conservarla; el potencial de este tipo de acción se dirige, no a la descarga final de energía, sino a crear sus gradientes.

Entre los antropólogos, Goldenweiser ha llamado la atención hacia esta "oscilación pendular" histórica (1933)²². Los historiadores del arte y los filósofos han intentado muchas veces hacerla ver en la sucesión de estilos tensión y "estallidos" de energía. Al admitir esta autonomía del impulso hacia la tensión, abandonamos por completo el modelo del equilibrio físico. Porque en física el estado de equilibrio no es meramente uno de dos datos observables, sino un estado mucho más probable, hacia el cual tienden todos los agregados de materias. Contra esto suponemos, quizás con lógica un tanto aleatoria, que el sistema humano produce tensión e inestabilidad desde dentro por un potencial de acción innato. Implicamos que los gradientes de energía no son invariablemente nivelados, sino que crecen por sí mismos; que la energía está disponible así que el estímulo y la tensión (creadores de nueva energía) pueden ser procurados y mantenidos; y que la energía descargada en "estallidos" aún aumenta su propio potencial. Pero los psicólogos han admitido este paradójico mecanismo. Es la base de la proposición de Janet según la cual los "actos energéticos" pueden estimular toda la mente hacia una tensión más alta y que el gasto grande de "fuerza psíquica"

²² *Emoción, temor, peligro, entusiasmo, experiencias de shocks de diversas especies, son cosas deseadas por sí mismas, como experiencias que se desarrollan con "crestas" de "clásicos" y "románticos", o en la dicotomía (para citar a Nietzsche) de ethos "apolíneo" y ethos "dionisiaco".*

puede elevar el nivel de las "fuerzas" que están a disposición de la mente.

En mi opinión, pues, el impulso hacia la tensión y el estímulo, que Janet llama sugestivamente *besoin d'excitation*, tiene que ser admitido, no como una fluctuación accidental en un sistema que tiende al equilibrio, sino como un componente dinámico por derecho propio, digámoslo así. Estoy tentado a añadir que este "derecho" es concomitante con la vida misma. Porque la conservación de sistemas en un "estado constante", o su retorno a dicho estado después de las perturbaciones, todavía no es vida, o no es vida plena tal como debemos entenderla. La vida significa también un ímpetu más allá de esa mera conservación, llámesele como quiera: ímpetu de acción creadora, o "evolución creadora", *élan vital*., o, con Freud, "instinto vital" .42

Conformidad-vergüenza

Presento con ciertas reservas este potencial de acción, no porque su existencia no sea cierta, sino porque participa tan fuertemente de las condiciones generales de la existencia social que,²³ su separación de ellas parece difícil y quizás sospechosa. Además, se extiende hasta la esfera de las meras acciones reflejas en que la "implicación" de conciencia ya no es visible y los ciclos pueden reducirse a magnitudes insignificantes.

Por conformidad entiendo la tendencia de los individuos que viven próximos a ajustar sus conductas entre sí. Esta tendencia se hace notar señaladamente entre los niños de cinco a siete meses, cuando "no hacen sino reflejar la expresión positiva o negativa del adulto, es decir, que repiten los movimientos del adulto" 45 La fase imitativa sigue a una fase anterior en que el niño es "socialmente respondiente" de una manera determinada, es decir, sonríe a todas las caras o voces, y ésta a su vez es seguida de otra fase que se distingue, no ya por una respuesta imitativa, sino por la respuesta aproximación-alejamiento propia del principio del placer^o El hecho de que la imitación sea después reemplazada u oscurecida por otro mecanismo de respuesta indica meramente que, como otras muchas reacciones infantiles, la imitación es, por decirlo así, exhibida explícitamente en un momento del desarrollo individual y después queda fijada como un tipo de conducta ya hecho, aunque latente. La eficacia de la conformidad en los adultos puede observarse en distintas situaciones semi-experimentales. Así, los obreros de fábrica que trabajan próximos muestran una asimilación espontánea (descendente) de sus esfuerzos físicos, aun cuando sus salarios estén calculados sobre la producción conjunta de todo el grupo, de suerte que el mayor esfuerzo de los individuos les sería beneficioso. Al contrario, cuando los

²³ Véase Sir Arthur Eddington (1928), pp. 70ss.; W. KShler (1938), pp. 304-5 (1925), pp. . Véase también Kohler: "Ni el estado normal de un organismo es un estado de equilibrio en el sentido corriente de esta palabra, ni los procesos orgánicos en su totalidad tienden por lo general a conseguir ese equilibrio" (1938). P. Janet (1926), p.p S. Freud (1933), pp. . Véase anteriormente, pp. Tomo estas palabras de Claparède, quien habla de una búsqueda de lo conforme innata, que está en la raíz de toda conducta imitativa (1946), p.p K. Bühler (1930), pp..° *Ibid.*, pp. 160, 161. E. Farmer (1939), pp..

obreros tras-jaban separados, sus esfuerzos son desiguales Un tipo de conformidad espontánea y plenamente reflexivo es visible en gran número de situaciones diarias: bostezamos cuando otro bosteza, advertimos que la risa es contagiosa, observamos en nosotros mismos movimientos incipientes cuando presenciamos un deporte, y fácilmente nos dejamos influir por la conducta de la multitud. La extrema sugestibilidad de las personas histéricas marca el punto máximo de la escala.

Esta tendencia recibe nombres diversos. Muchas veces se la llama imitación y sugestibilidad; McDougall comprende todos los síntomas a ella relativos en la denominación de "simpatía" o de "inducción simpática de las emociones"; Linton y otros se refieren al "contagio de emociones"; Kimball Young subraya la estrecha afinidad que hay entre la sugestibilidad ideo-motriz y la "empatía" de la psicología clásica. En esencia, el fenómeno es uno y el mismo. Marca siempre una reacción espontánea, que es genérica en el sentido de que opera independientemente, en gran medida, del tipo particular de conducta con el que se busca o se consigue la conformidad.

Se ha pretendido últimamente que la "imitación" no es una tendencia dada del organismo, sino que la produce en él el "condicionamiento", es decir, el aprendizaje bajo la influencia de situaciones sociales; la sociedad "recompensa" la imitación y castiga la "no imitación"; y no puede suponerse nada más básico o más instintivo. Las viejas, teorías según las cuales la conducta igual del grupo nace en definitiva de un "instinto" de imitación han exagerado las cosas, evidentemente; pero también las han exagerado, en mi opinión, los autores recientes que a su vez niegan toda tendencia innata a la imitación. Miller y Dollard, por ejemplo, idearon experimentos, realizados en ratas--y-en niños, para demostrar la naturaleza derivada de dicha tendencia. Ni los experimentos ni los argumentos formulados son convincentes.

Mucho se habla de los móviles premio-castigo y de la "sugestión del prestigio". Así, detrás del prototipo de la conducta imitativa, que es la conducta de las multitudes, está sencillamente la recompensa aprendida de que "la seguridad está en el número"; muchos individuos "han sido castigados separadamente, o no premiados, por realizar actos para los que tuvieron como modelo una sola persona", o premiados por obrar como los más. Supongo que, hasta cierto punto, esto es verdad; pero aunque fuera absolutamente cierto, sólo nos diría que también puede aprenderse un tipo particular de imitación. Además, esa afirmación presupone una tendencia genérica hacia la imitación; porque, como los autores explican amablemente, a los individuos se les enseña a ignorar el "modelo constituido por una sola persona (es decir, se les enseña a ignorar una forma de imitación) en favor de los modelos-masa". Que las formas particulares de imitación pueden enseñarse y aprenderse, no lo discutirá nadie; que la sociedad descansa sobre la conformidad de la conducta cultivada expresamente en un sentido lato, lo sabemos; todo ello significa únicamente que la sociedad canaliza un impulso ya existente. Uno imita o sigue a un individuo (más precisamente, a una "persona" social) a quien se atribuye la posesión en grado eminente de cualidades deseables o que está en situación de poder otorgar recompensas; e imita la conducta que lleva ese sello de deseabilidad. En otras palabras, juicios de valor conscientes y motivaciones utilitarias extienden y guían la tendencia ya existente a ajustarse a la conducta percibida. La

imitación es provocada y utilizada, no creada, por la sociedad²⁴.

Yo atribuiría al potencial de acción de conformidad fundamentos muy hondos en la esfera mental. Lo concibo íntimamente enlazado al mecanismo de la "empatía", es decir, a la aprehensión espontánea de las características dinámicas (o "fisiognómicas") de los objetos -humanos o materiales- sin la cual serían incomprensibles las experiencias estéticas y quizás el fenómeno básico de la "conciencia del tú". Naturalmente, el impulso hacia la conformidad implica, más allá del mero experimentar, una respuesta definida de la conducta, que debe seguir su curso y alcanzar su estado final de satisfacción. La naturaleza de esta satisfacción es difícil de definir, ya que nuestro lenguaje sólo ofrece gradaciones del concepto de placer. En la medida en que la conducta-en-conformidad refleja un verdadero impulso que opera a través de la conciencia, y no meramente un reflejo automático, hay que esperar que la facilidad de su funcionamiento posea una calidad placentera, y su represión una calidad displacentera. Pero ambas parecen ser de una, clase especial, distintas de otras experiencias de placer y displacer. Téngase en cuenta que al ajustarme a la conducta de los demás estoy repitiendo un acto percibido, y que esta repetición produce una satisfacción que el acto copiado por sí mismo no entraña, como, por ejemplo, cuando imito a otros en beber con exceso o en una conducta ruidosa, aun cuando no encuentre placer en esas acciones por sí mismas. Lo que gozo, pues, es una satisfacción especial que no es placer simplemente, sino placer de una especie ambigua y sobrepuesta.

Y esa satisfacción no puede relacionarse muy fácilmente con el equilibrio y la tensión. Esperaríamos una relación de esa clase, ya que el obrar en conformidad con otros aumenta el orden y la regularidad de los acontecimientos y pone al actor en armonía con su ambiente. Pero, evidentemente, esa relación no siempre es visible. Por ejemplo, ¿podemos hablar de un equilibrio sentido cuando los individuos son movidos a obrar uniformemente en una muchedumbre dominada por un entusiasmo violento, agradable o desagradable? Quizás hasta en ese caso haya huellas de un tono afectivo; hasta las acciones de las masas en tensión llevan consigo una sensación de seguridad, y por lo tanto de estabilidad, no derivada de ningún cálculo racional de que "la seguridad está en el número", sino que brota espontáneamente, como una sensación de bienestar. Y ésta es, repitámoslo, sólo sobrepuesta a las tensiones sentidas en la acción de masas por sí misma, con las cuales se mezcla y funde.

El impulso hacia la conformidad es, en cierto sentido, autolimitador; porque los acontecimientos y las personas de nuestro medio ambiente son excesivamente

²⁴ Véase N. E. Miller y John Dollard (1941). *Los experimentos con animales revelan una tendencia inicial a imitar antes de que el proceso de aprendizaje empiece a ser efectivo, mientras que los experimentos con niños revelan que pueden ser condicionadas tanto la no-imitación como la imitación. Lo cual parecería indicar que hay una tendencia incondicionada a imitar, a no ser que la conducta sea innatamente al acaso, y que unas veces sea fortuita una cosa y otras veces la otra. Como es frecuente en ellos, estos autores despachan el aspecto imitativo de la conducta infantil en una nota al pie que sólo dice que "el origen de este temprano acto imitativo no es claro". Op. cit., pp.. Véase anteriormente, pp. E. From (1942), pp. 177 ss.*

diversos para permitir más que una conformidad parcial, cuyo campo tiene que, elegir el individuo, o se le enseña a elegirlo. Este campo probablemente está limitado también por la doble actuación del impulso hacia el equilibrio y de sus aspectos de saciedad y estímulo. Por último, quizás hay también los límites definitivos que pone a la conformidad el miedo a "perder el yo", que destacan ciertos psicólogos." Estos distintos frenos desaparecen únicamente en casos patológicos, especialmente en el impulso pantomímico de los histéricos.

Y, lo que es aún más importante, el impulso hacia la conformidad también puede ser frustrado o inhibido, si no se le ofrecen ocasiones propicias para su realización. Puede ser bloqueado por la incapacidad para ser como los demás de ciertos tipos de personalidad desviados, o por los accidentes de la vida que aíslan a las personas de quienes debieron ser sus compañeros. Además, el efecto de esa inhibición no es simplemente displacer o tensión, sino displacer o tensión de una clase especial, a saber, vergüenza. Admito que en esto hablo sólo por tanteos, puesto que carezco de datos experimentales para demostrar esta polaridad. Pero sugeriría que en toda inhibición del deseo de ajustarse a la conducta de los demás aparece la vergüenza como un potencial de acción "funcional" y conduce, como el displacer "funcional", al alejamiento. Desde luego, la mayor parte de las veces la conformidad en la conducta a que se aspira es socialmente planeada, y, se presenta como cosa deseable y quizás recompensada; mientras que el sentimiento de vergüenza por parte de los individuos que fracasan en esta aspiración no es totalmente espontáneo, sino esperado, y por lo tanto, si se quiere, "condicionado". Pero esta convencionalización no destruye la inmediatez de la respuesta. Como la imitación, es provocada y utilizada, no impuesta a las posibilidades fortuitas de la conducta. Además, hay algunos casos que manifiestan la espontaneidad de la vergüenza.

Así, una persona rica entre personas pobres se siente muchas veces avergonzada de ser "diferente", y los individuos que padecen defectos físicos sienten vergüenza entre gentes normales. La turbación del extranjero entre gentes totalmente distintas a él es una forma leve de la reacción de vergüenza. La vergüenza sexual entre los dos sexos pertenece plenamente a esta categoría; por lo menos, las observaciones hechas en niños parecen demostrar que su primer sentimiento de vergüenza procede del descubrimiento de sus diferencias corporales. En la conducta del adulto, y en la vergüenza sexual que sienten individuos del mismo sexo, las convenciones falsean algo la reacción; aquí, la turbación dolorosa que llamamos vergüenza sexual acompaña a la exhibición de partes del cuerpo o de acciones que, según las normas culturales, deben ser "privadas", es decir, que respecto de ellas es inhibida la demostración, de conformidad. Pero, una vez más, la desaparición de la inhibición significa la desaparición de la vergüenza. En las antiguas cortapisas entre casados, parecían combinarse la vergüenza espontánea y la vergüenza sexual convencionalizada; pues esos rasgos culturales expresan (y evitan) tanto la turbación entre extraños (en cuanto a parentesco) que se unen en matrimonio, como la turbación que nace del conocimiento de la ocasión sexual a que se debe esta nueva relación.

Hemos de añadir una observación final. El deseo de ser o de obrar como los otros presupone, desde luego, la presencia de esos otros. Así, resulta tentador avanzar

un paso más, atribuir una satisfacción emocional particular, afín a la que entraña la conformidad, al hecho mismo de estar con otros, y aún afirmar la existencia de un impulso o una necesidad innatos de esta especie. Fué William James, según creo, quien habló por primera vez de la dependencia del hombre respecto de las reacciones emocionales que los demás manifiestan ante él y él manifiesta ante ellos; entre los antropólogos, Linton las cuenta entre las "reacciones universales" del hombre; y recientemente Fromm, hablando al mismo tiempo como psicólogo y como filósofo, expresó la misma idea." No puede ponerse en duda la existencia de este impulso y su carácter de tal; igualmente, su inhibición tiene todas las características de una verdadera inhibición de un impulso, y produce las mismas tensiones desagradables y el mismo deseo, de modificar ese estado. Hasta podemos señalar el hecho de que las sociedades emplean intencionalmente esta tendencia a la agrupación institucionalizando su inhibición y utilizando los efectos psicológicos. Así, el aislamiento y el ostracismo son en muchas sociedades castigos de delitos graves. Alternativamente, las tensiones que nacen de la soledad pueden ser provocadas y usadas para apoyar determinados modos de conducta exigidos, como, por ejemplo, cuando las personas socialmente seleccionadas -sacerdotes, gobernantes, visionarios, neófitos- son obligados a guardar períodos de reclusión para que puedan reaccionar con una conciencia más elevada o poner en sus funciones una intensidad y una concentración extraordinarias:

Pero aunque sea cierto el carácter de impulso que posee el deseo de agrupación, aún son dudosas su naturaleza y su procedencia de fuentes innatas. Aquí, indudablemente, nos movemos en un terreno peligroso. Cierta grado de agrupamiento lo lleva ya consigo la misma existencia que llamamos social, y es simplemente dado y habitual para todos los individuos desde la primera infancia; además, todo modo racional de acción social, cualesquiera otras intenciones que implique, implica también la intención de estar y de actuar con otros, y de obtener los beneficios que se esperan de la co-actividad. La soledad, pues, significa la represión de un estado tanto como la privación de la participación normal y esperada en la vida social. La respuesta emocional a la soledad probablemente no puede reducirse por completo al conocimiento racional de tal privación y pérdida. Pero si la derivásemos de la frustración de una necesidad innata, no haríamos sino decir que el hombre habitualmente vive del modo que desea innatamente; lo cual no está muy lejos de admitir un "instinto gregario".

. Si estoy en lo cierto, y la perpetuación de estados y unidades primitivas, a los homosexuales, que no pueden ajustarse al ideal común de masculinidad, se les ofrece la posibilidad de una conformidad distinta permitiéndoles vestirse y actuar como mujeres. Pero si el nexo de sentido no es tan manifiesto, no puede haber certidumbre de que, por ejemplo, un placer determinado represente en realidad un cambio y no simplemente otra expresión adecuada del mismo impulso.²⁵

²⁵ (1936), p.p.. Sin embargo, Linton considera posible que esta "necesidad" se deba a un "condicionamiento temprano".. Así, Fromm habla de la "necesidad" del hombre de estar "en relación con el mundo exterior" mismo, y de la "necesidad de evitar la soledad". La soledad absoluta conduce a la "desintegración mental", lo mismo que la inanición conduce a la desintegración física (1942), p.p Señalo el paralelismo con la frustración de "necesidades" fisiológicas empleada de un modo análogo (véase anteriormente, p.p). Citaré dos ejemplos tomados de la bibliografía

Las sociedades, como sabemos, vencen los efectos de las inhibiciones de otra manera, a saber, absorbiendo las tensiones producidas por las inhibiciones en un tipo de acción apropiado, y en consecuencia desviando el impulso inhibido por un canal completamente nuevo. Aquí tratamos plenamente de la conversión de energías y de la equívoca cuestión de separar los altos niveles de energía debidos a la represión de los formados espontáneamente. Nuestro conocimiento de los potenciales de acción innatos nos permite dar una formulación nueva al problema, pero no resolverlo. Ahora el problema consiste en separar los potenciales de acción "funcionales" (que implican tensión, inquietud, agresividad, conducta catártica) de la expresión directa y espontánea del impulso hacia la tensión.

Hemos supuesto hasta ahora que las sociedades tienden a admitir y compensar los efectos de las inhibiciones. Si no es éste el caso, los potenciales de acción inhibidos se convierten en impulsos sin salida legítima, y sus energías acorraladas en "energía libre", que fluye en una tensión o una inquietud generales, buscando una satisfacción fortuita y hallándola quizás en la simulación de psiconeurosis. Pero, ¿por qué quieren las sociedades evitar o canalizar el libre juego de energías? Si no lo hiciesen así en cierta medida, dejarían de ser sociedades, evidentemente. Puesto que la vida social es vida regulada y descansa en la estabilidad de tipos de acción dados, descansa también en la existencia de salidas dadas para los impulsos innatos. Los movimientos erráticos de éstos comprometen la existencia social tanto como podría comprometerla el retraimiento de un gran número de individuos que se encerrasen en el aislamiento de ilusiones patológicas. Que ocurren una cosa y otra, lo sabemos; pero éstas son las fases de perturbación que preceden a un reajuste de la sociedad, del desequilibrio que abre el camino a una nueva estabilidad, a no ser que anuncien realmente la verdadera disolución de la sociedad.

Detrás de la pregunta que acabamos de hacernos, hay otra que, lógicamente, la antecede. ¿Por qué ha de haber inhibiciones? ¿Por qué han de ser bloqueados los impulsos innatos? La respuesta puede parecer banal. Puesto que existencia social significa tanto como vida conjunta y ordenada de una multitud de individuos y la coordinación de sus conductas, es indudable que no puede seguir su curso sin imponer algunas restricciones a los impulsos de los individuos que coexisten. Pero la fuerza de los impulsos probablemente varía mucho, de acuerdo con los factores constitutivos; y aunque las represiones y las inhibiciones fueran ubicuas, podrían ser de tal naturaleza que pudieran ser vencidas por los reajustes dispersos y casuales de los individuos. A nosotros nos interesan únicamente las represiones que alcanzan dimensiones tales que se hacen visibles en el conjunto de la cultura. Ahora bien, esto ocurrirá con frecuencia debido a las vicisitudes históricas, al desarrollo desigual de las culturas y de las estructuras sociales, y a influencias extrañas que están fuera del control de las sociedades. Pero también podemos señalar ciertas fuentes potenciales de las

antropológica. Se nos dice de los arapesh que su vida totalmente libre de tensiones no les proporciona ninguna "disciplina de manos ni ojos", de suerte que sus esfuerzos por conseguir cierta artesanía son torpes, y no tardan en abandonarlos (Margaret Mead, , p.p). Los aloreses, aunque admiten la venganza de sangre como obligación del grupo, huyen de su aplicación plena intentando reducir su alcance y confiando su ejecución a la iniciativa no reglamentada de los individuos (C. Du Bois, 1944, pp.).

represiones de gran alcance implícitas en las condiciones mismas de la existencia social.

Una de esas fuentes consiste en la interpenetración de los grupos componentes que forman toda sociedad: familias, clanes, clases sociales, facciones políticas, congregaciones religiosas, etc.. Cada uno de ellos es sostenido por la conciencia y la lealtad de grupo, es decir, por energías dirigidas a placeres y satisfacciones particulares. Así como estos grupos componentes se interpenetran, de suerte que un mismo individuo actúa ya en uno ya en otro, así también su lealtad es redirigida, y a las satisfacciones válidas en un contexto se espera que se les abra camino en otro, a petición suya, por así decirlo. Así, la familia creará lazos emocionales entre padres e hijos y entre los esposos; la solidaridad del clan, que se expresa en la separación de los clanes, y quizás en rivalidades, venganzas de sangre y desconfianza mutua, puede alejar a un hombre de su mujer y de su madre (o de su padre) y moverlo contra su parentela; mientras que la vida estrechamente unida de las comunidades locales puede extenderse a través de clanes y familias. Además, la lealtad tribal se impondrá a las tensiones entre clanes y a la autocontención de las comunidades locales; en tanto que una secta religiosa puede exigir de sus adeptos que abandonen a su familia y país por un ideal más elevado. Hablamos de esto anteriormente, cuando dijimos que la cohesión de grupo entraña cierta extranjería u hostilidad entre los grupos. Es cuestión de grados y de compensaciones que han de buscarse. Pero aquí reside, también, el peligro de represiones y frustraciones, que aumentarán con la complejidad del sistema social y, muchas veces, con su misma eficacia. Aunque me refiera sólo a energías, a lazos emocionales y a satisfacciones, sostendría que, en definitiva, vienen de impulsos innatos canalizados en deseos particulares. Como quiera que sea, tenemos "fuerzas" psicológicas provocadas, así como bloqueadas, y llevadas a realizaciones que están prohibidas. Habitualmente hablamos de un choque de lealtades o de conflictos entre valores, que no es sino otra manera de decir lo mismo.

Los impulsos innatos serán bloqueados, además, por el nexo racional entre las tareas sociales y por las regularidades o "relaciones invariantes" que parecen gobernarlas. Recuérdese que toda tarea social es sostenida por energías mentales y que por lo menos muchas formas de esa energía se derivan de potenciales de acción innatos. Es evidente que los diferentes potenciales de acción no se acomodan indistintamente a todas las tareas sociales. Ciertos modos de conducta sólo son suficientemente sostenidos por las poderosas tensiones del amor, el odio o el miedo, o por un fuerte deseo de conformidad reforzado por la amenaza de la vergüenza; piénsese en las guerras, en las venganzas de sangre o en la lealtad de un grupo que ha de sobrevivir bajo determinada presión. Por otra parte, las tareas tecnológicas o la rutina diaria se ejecutan con más eficacia mediante manipulaciones habituales de poca fuerza emocional, por la repetición rítmica y ordenada, o por el ligero "placer función" que acompaña a la buena artesanía. Si impulsos innatos de esta especie caracterizan al grupo entregado a esas tareas, éstas se convierten simplemente en ocasiones culturales propicias a la expresión de los impulsos. Pero difícilmente podemos suponer que esto será siempre así; porque sostenemos que esas tareas sociales están presentes en una sociedad en virtud de un nexo con otros hechos sociales recurrente de modo regular y racionalmente inteligible. Por lo tanto, no podemos suponer que el impulso innato

estará disponible oportuna y precisamente con la fuerza necesaria entre todos los grupos o todos los individuos de un grupo en que el nexo racional entra en juego. En otras palabras, una sociedad emprenderá guerras porque necesita aumentar sus recursos; institucionalizará la venganza de sangre porque no posee una autoridad central efectiva; se especializará en ciertos oficios porque la distribución de su riqueza conduce a la demanda de "lujos"; y esta interdependencia "invariante" bien puede tomar cuerpo independientemente del tipo de energía que el pueblo posea innatamente. Quizás ese tipo de energía fracase por completo en sostener las tareas racionalmente requeridas, las cuales serán hechas -se reñirán guerras, se realizarán venganzas de sangre, se cultivarán las artesanías-, pero de una manera incierta e insuficiente. Existen, indudablemente, ejemplos de esto."

Pero si el grupo ejecuta las tareas eficazmente, ello puede significar, por ejemplo, que se ha reprimido un impulso hacia la tensión demasiado poderoso, o que se ha sobre-estimulado uno demasiado débil, es decir, que los potenciales de acción innatos han sido reprimidos de algún modo.

En cierto sentido, hasta la expresión cultural adecuada de los potenciales de acción innatos lleva en sí misma algo de represión. Porque esa expresión es una expresión estable; y una vez que emerge en la esfera de las cosas sociales, y cristaliza en un tipo de conducta estandarizado, todos los impulsos subsiguientes de esta naturaleza quedan como atados a un modelo que hay que seguir. La mayor parte de las veces esto es meramente cuestión de caminos por los cuales puedan fluir fácilmente los impulsos, del mismo modo que un estilo artístico, una vez creado, absorbe los deseos creadores de los artistas y los constriñe sólo imperceptiblemente. Pero así como los estilos artísticos se hacen rígidos y parecen aprisionar a la imaginación, así también las expresiones culturalmente estandarizadas de los impulsos innatos pueden llegar a ser vehículos inadecuados; porque los impulsos fluctúan como los deseos de los artistas, y según las mismas leyes: fluctúan con los acontecimientos cambiantes y, sobre todo, con el grado de agotamiento y de saciedad.

Con esto hemos llegado al debe de nuestro balance. Nuestro conocimiento de los potenciales de acción innatos sólo nos dice lo que ocurre cuando éstos son bloqueados o desviados; para comprender por qué son bloqueados, o por qué los efectos del bloqueo son neutralizados o suprimidos por la cultura, tenemos que invocar factores no psicológicos tales como la permanencia de las cosas sociales y los requisitos racionales de la existencia social. Y en realidad nuestro conocimiento de la naturaleza de los potenciales de acción no explica plenamente la expresión cultural de los mismos. La coacción de la cultura encaminada a crear ocasiones para su expresión no se extiende a las formas específicas que esta génesis toma. Qué clase de experiencias se convierten en objetos de placer y displacer; cuándo y cómo se goza el equilibrio más bien que la tensión; y con referencia a qué tipos de conducta quiere uno ser como un vecino: todas éstas son preguntas a las que muchas veces no se puede dar contestación a base solamente del conocimiento de los potenciales de acción. En la vida cultural, los potenciales de acción innatos siempre aparecen equipados para tareas específicas y vestidos de referencias específicas a "objetos", de suerte que, al definirlos, tenemos que usar "lenguaje objeto"; pero su análisis psicológico sólo revela,

con pocas excepciones, amplias ("genéricas") potencialidades de actuar, definibles sólo en "lenguaje función", con palabras como presiones, tensiones, alivio, equilibrio, direcciones. Hasta quizás sea demasiado decir "direcciones"; lo que en realidad percibimos es direccionalidad más bien que dirección, movimiento hacia unas metas o de alejamiento de ellas, no las metas mismas. Las direcciones y las metas parecen estar dadas en la forma de convenciones acerca de cosas y de reglas acerca de la conducta, es decir, parecen proceder de un medio- circundante de objetos que siempre está ahí ya, con su "carácter de exigencia" dado. ¿Volvemos, pues, a la concepción de un "campo social" en que las propiedades del medio obscurecen por completo los impulsos innatos y éstos adquieren su dirección hacia un fin sólo mediante su actuación en un medio social dado?.

En esta situación nada justifica conclusión semejante. El hecho de que haya convenciones acerca de las cualidades agradables o desagradables de las cosas o de las formas de conducta, o que los grupos estén habituados a encontrar excitación o serenidad en experiencias diferentes, no implica que los fines culturales estén colocados al azar en los impulsos innatos. Al contrario, hay una "conveniencia" definida entre unos y otros, que ninguna convención puede obscurecer ni dejar de lado. Se ha subrayado, en términos más generales, que esa conveniencia o adecuación se da entre todas las "funciones" psicológicas y su "material" G0. Este concepto está, creo yo, legítimamente aplicado al presente contexto, donde los fines y las tareas dados en la cultura representan el "material" (u "objetos") de los acontecimientos mentales, y los potenciales de acción las "funciones" psicológicas. Cuando hablábamos antes de expresiones o salidas "adecuadas" para la energía mental, nos referíamos a esta "conveniencia" que limita las conexiones y combinaciones fortuitas. Así, el impulso hacia el goce pacífico no puede expresarse en danzas febriles, en una mitología sanguinaria, en la admiración de un paisaje escabroso o en un ritual de iniciación que prescribe una guardia en la maleza, modos de actuar que responden más bien al deseo de experiencias cargadas de tensión. Si he dicho aquí lo que es obvio, lo he hecho para recalcar que todas las convenciones y hábitos culturales tienen que ajustarse a esas conexiones básicas y estables entre las "funciones" psicológicas y sus "objetos". Aún así, esta conformidad es muy amplia, y puede realizarse de diversas maneras. En un momento dado, el ambiente humano, físico o social, ofrece una gran variedad de potencialidades de éstas, es decir, una gran variedad de objetos o finalidades propicios a los que pueden adherirse los impulsos innatos. Nuestro problema, pues, consiste en su selección efectiva y real. Y podemos presentar esto sólo como resultado de procesos de "emergencia" por los cuales las experiencias y las satisfacciones específicas de los individuos llegan a cristalizar, por la razón que sea, en las esferas de las cosas sociales.

Ahora bien, "por la razón que sea" sólo puede significar dos cosas. Puede significar, primero, puro accidente, un enlace puramente fortuito de los potenciales de acción con un objeto "adecuado" y con los modos de acción correspondientes; ciertamente, pueden servir de ejemplos de este tipo de procesos los cambios de gustos y de modas. Pero, segundo, las razones de ese enlace pueden radicar en el hecho de que una expresión particular de los potenciales de acción encaje con un sentido diferente en la estructura de las cosas sociales. Aclaremos esto con unos ejemplos. El

impulso hacia el entusiasmo puede expresarse satisfactoriamente tanto en rituales agitados de masas como en los éxtasis solitarios de los cultos visionarios, en un arte romántico como en la vida de los grupos de edad, que entraña una competencia encarnizada. Ahora bien, en una sociedad dispersa geográficamente e internamente dividida, con frecuencia la unidad de grupo sólo puede mantenerse mediante reuniones periódicas de mucha fuerza emotiva; esta necesidad social, pues, parecería impedir la adopción de cultos visionarios individualistas que pueden dividir al grupo más aún, y, por el contrario, imponer rituales de masas.

Además, en una tribu organizada para la guerra o para cualquier otro tipo de hazañas que exijan proezas físicas, disciplina y selección de jefes capaces, el cultivo de un arte romántico conseguiría esos fines de manera menos ventajosa que la organización de grupos de edad del tipo que hemos esbozado. Por lo tanto, comprendemos la presencia en una cultura de un modo particular de acción -el ritual de masas o el sistema de los grupos de edad- en parte porque es resultado de "necesidades" o "ventajas" sociales, es decir, de un nexo de medios y fines; y en parte porque es resultado de exigencias psicológicas, a saber, de la expresión de potenciales de acción innatos. Si el genes de estos últimos delimita el campo de las posibles expresiones adecuadas en la conducta, las necesidades o las ventajas sociales lo reducen. En otras palabras, la selección del modo de conducta como finalmente emerge en la cultura descansa en la convergencia de las dos exigencias y en la asimilación (como he dicho antes) de los impulsos dirigidos a un fin a los fines existentes en la sociedad.

Este proceso no se detiene aquí. Porque todo objeto y todo modo de acción que sirve para la expresión de impulsos innatos se constituye dentro de la red de otros objetos y modos de acción que actúan sobre dicha expresión como condiciones, salvaguardas o prerequisites de alguna especie. Estos muy bien pueden existir en virtud de otras exigencias sociales, como es el caso, por ejemplo, de los factores económicos, que siempre entran en las actividades estéticas o religiosas; intrínsecamente, esas condiciones o prerequisites serán neutrales respecto de los potenciales de acción innatos, pues ni les "cuadran" ni lo contrario; pero pierden su neutralidad una vez que su acción sobre la expresión de los impulsos es experimentada y comprendida. Este es el campo de los manipulanda -objetos que son útiles o no para la consecución de las satisfacciones deseadas- y de los modos de actuar (las "manipulaciones") que adquieren un carácter reflejo de exigencia según el modo en que ayuden a la consecución o la dificulten. Por consiguiente, están envueltos en el mismo proceso de emergencia, aunque sólo sea como sub-productos, como fases intermedias, y como ayudas racionalmente estimadas.

Pero téngase en cuenta, además, que si a todo impulso innato se le hace converger con las necesidades o las ventajas sociales, se le hace también "realizar un trabajo" que ya no sirve a su fin intrínseco de expresión sólo. El ritual de masas, además de ofrecer la emoción y el entusiasmo que está pidiendo el impulso hacia la tensión, también graba en los individuos el sentido de pertenencia conjunta y las exigencias de la lealtad y la moralidad grupales; y éstas están destinadas a vincular a los individuos en todas sus acciones, y en todas las ocasiones, muchas veces contra

sus deseos del momento. La asociación de edad, además de ofrecer posibilidades de experimentar la tensión deseada en la competencia o en el "placer función" del esfuerzo físico, inculca una disciplina que puede ser útil en otros muchos contextos y puede crear tensiones ni deseadas ni previstas. La convergencia de los deseos innatos y de las exigencias sociales también significa, pues, la convergencia de la expresión y la represión; por lo tanto, la expresión cultural de impulsos innatos lleva en sí una vez más los elementos de la inhibición.

Yo diría que la misma convergencia o asimilación nos permite también comprender la génesis de ciertas características universales de la cultura, o quizás de todas. Su universalidad procede tanto de los potenciales de acción innatos, porque el hombre es ubicuo, como de las necesidades sociales de un orden parecidamente ubicuo, es decir, de las necesidades que en todas partes entraña la existencia de grupo. La religión (y no sólo los rituales de masas), el arte y el recreo de todas clases, la mitología: todas estas cosas son modos de acción "emergidos" de las espontáneas exigencias innatas de placer, tensión, reposo, catarsis o conformidad. Asimismo, la forma estandarizada que asumen, el modo en que se convierten a la vez en canales para los impulsos innatos y en ocasiones para su consumación, dependen de la actuación de las necesidades sociales.

Al hablar de "necesidades sociales" me estoy anticipando, pero dejemos que la expresión pase por el momento. Ahora podemos ver que el medio de objetos investidos de exigencia en que toda acción tiene lugar no es una estructura completamente extraña, ni que sólo preste dirección a las energías innatas. Antes al contrario, la estructura de fines del medio es un reflejo de los impulsos innatos y emerge de ellos. Los dos son correlativos, y no sólo en el sentido de fuerzas sin dirección que se mueven en los caminos que proporciona la "topografía" de su medio (como dirían Lewin y Kóhler). Porque las "fuerzas" tienen directividad, que puede fijarse en determinados "objetos" del medio, pero no en otros; y su "topografía" es tal, que encaja la directividad de las fuerzas que operan en ella. Empleemos un símil diferente. Tenemos, no un recipiente arbitrariamente hecho para recibir la presión de los líquidos, sino conformado para ajustarse a la naturaleza de los mismos, y en realidad conformado en parte por ellos a través de fases sucesivas de endurecimiento, por decirlo así. Pero en cualquier momento dado hay el recipiente; hay los caminos dados, cuyo carácter constructivo descansa en finalidades, ventajas o necesidades sociales. El medio de tareas sociales dadas no es, pues, totalmente reductible a los impulsos innatos; ni es tampoco totalmente independiente de ellos. Presenta cierta supeditación a las exigencias innatas, al mismo tiempo que presenta también cierta autonomía.²⁶

²⁶ Me refiero al paradigma de la *gestalt psychologie*, del cual deriva en lo esencial la teoría del campo social. Ese paradigma es la naturaleza de los sistemas físicos, en que actúan siempre dos factores: el factor "dinámico", es decir, las fuerzas que existen en el sistema, y el factor "topográfico", es decir, la estructuración del sistema, que prescribe los caminos en que se moverán las fuerzas (véase \V. K&hler, 1947, pp.).

IMPULSOS Y RACIONALIDAD

La "autonomía" a que acabamos de referirnos es la de las exigencias racionales dadas de la vida social y la de las necesidades de la existencia de grupo. Representa algo así como el aspecto comercial de la cultura, en contraposición al otro aspecto constituido por las expresiones de los potenciales de acción innatos. La relación entre ambos se manifiesta como una relación de concesiones y de rendición, concesiones arrancadas a la sociedad por el organismo humano, y cierta rendición de la autoexpresión arrancada al organismo humano por la sociedad. Sabemos que en una u otra esfera de la cultura las "concesiones" pueden equivaler a la administración plena, y que la "rendición" también puede ser completa, equivaliendo entonces a la supresión plena. Me parece inevitable una concepción dualista de este tipo, ya hablemos de "topografía" y de "fuerzas", ya del "aspecto comercial" de la cultura por contraposición a la "autoexpresión" de los potenciales de acción. Pero la dicotomía está lejos de ser precisa, y fácilmente se la puede exagerar. Por una parte, no es la dicotomía de racionalidad contra no racionalidad. Aunque el "aspecto comercial" de la cultura está gobernado por requisitos racionales, éstos también penetran la autoexpresión de impulsos; porque aquí tenemos la elección racional y la estimación de los manipulables, de los modos y medios para alcanzar o- salvaguardar la autoexpresión. Por otra parte, tampoco se refiere a distintas clases de conducta. Esta distinción la hace Kardiner cuando contrapone instituciones "primarias" e instituciones "secundarias", actuando las primeras como medios de coacción y "disciplinas", con lo cual crean los "problemas de adaptación básicos e inevitables", mientras que las segundas están calculadas para satisfacer las "necesidades y tensiones" así creadas.⁶³ Yo más bien hablaría de dos "aspectos" de la cultura y de su "convergencia"; porque, como he intentado demostrar, "disciplinas" y "satisfacciones" muchas veces pueden estar equilibradas en la misma tarea institucional. Pero aun cuando una tarea social es totalmente constructiva, aún puede prometer alguna satisfacción dentro de su ciclo de conducta o por lo menos en un ciclo estrechamente aliado a ella. La escuela o los grupos de edad ofrecen una excitación placentera y otros goces, además de la disciplina; la guerra ofrece la aventura, cierta licencia que se les permite a los soldados y, desde luego, la perspectiva de la paz, además de las frustraciones; el trabajo manual, la emoción de la buena artesanía, o por lo menos la perspectiva de una compensación, al lado del tedio que produce la rutina. Además, lo que es coacción para una persona muy bien puede ser una satisfacción para otra; de suerte que siempre habrá alguien a quien le guste la vida escolar, que goce con la guerra, que le agrade la rutina invariable, y en consecuencia que practique esos modos de conducta por deseo espontáneo.

En cierto sentido, esta interpenetración de los dos aspectos es cierta en toda tarea racional única. El análisis psicológico revela que el adquirir conciencia de una tarea empieza siempre por una sensación de desagrado, presión o tensión, y que la terminación de la tarea presenta una clara calidad placentera. Toda tarea, pues, tiene algún elemento, aunque sea débil, de autoimpulsión -la consecución del placer final- que se hace efectivo una vez que puede ponerse en marcha la tarea. Y esto dependerá del equilibrio entre el desagrado y la tensión iniciales, que podemos evitar fácilmente, y la satisfacción final. Probablemente no haremos como el hombre del chiste que se golpeaba la cabeza contra un muro para gozar después del alivio del dolor. Pero

emprendemos tareas porque el placer que nos proporcionan es mayor que el disgusto; o, si este placer final está demasiado remoto, porque podemos conseguir una satisfacción intermedia -recompensa, alabanza, sentimiento de conformidad-, o evitar un disgusto mayor: castigo, frustración, vergüenza. O quizás la emprendemos porque nos mueve oportunamente el deseo mismo de la tensión y el "placer función" que implica el luchar con dificultades. La cultura y la sociedad, que señalan la mayor parte de las tareas humanas, también pueden resolver el problema de este ímpetu adicional; y lo resuelven precisamente de este modo.

Pero, indudablemente, este ímpetu adicional también puede venir de la racionalidad misma de la tarea, si ésta es suficientemente clara para el actor. Ciertamente, muchas tareas racionales se ejecutan siguiendo meras instrucciones verbales, después de haber sido explicadas y comprendidas; y esta comprensión parece exigir cierta calidad de impulso, quizás sacado de una "voluntad" amorfa o de algún otro depósito de energías indeterminadas. Al hablar como lo hicimos de una "convergencia" de exigencias racionales y de potenciales de acción innatos, parece que hemos ignorado, o por lo menos empequeñecido, esta posibilidad. No me arriesgaré a estudiar sus implicaciones. Si existe esta peculiar calidad de impulso de la racionalidad, es extremadamente difícil de aislar. Porque en gran número de casos actuamos racionalmente (o lógicamente) en la consecución de una satisfacción innatamente deseada, última o intermedia, de suerte que el ímpetu que sostiene a nuestras acciones se explicaría por ese impulso innato; la razón y la lógica quizás no hagan más que guiar nuestra búsqueda de manipulanda y actúen como "agentes limitadores y directores". La evasiva calidad de impulso de la comprensión racional y lógica revelaría su verdadera naturaleza sólo cuando dicha comprensión se buscase por sí misma, es decir, en la esfera de los sistemas de ideas que ordenan el universo, y en la de cierto tipo de filosofías. Quizás ese impulso existe por sí mismo, por encima del potencial de acción que presiona de un modo análogo para conseguir orden y congruencia (o "equilibrio"). Pero explicar filosofías es por sí mismo filosofía.

Sólo puedo decir lo siguiente. Cuando la sociedad opera con sistemas de ideas y con filosofías válidos no sólo como teorías y especulaciones, sino como códigos éticos y máximas para la acción, no se confía sólo a su atractivo intelectual. Porque esas ideas, sobre lo justo y lo injusto, y lo bueno y lo malo, tienden a ser enunciadas en el contexto de ceremonias y de dramas, de acontecimientos conmovedores o de palabras que mediante imágenes sugieren tales acontecimientos, de suerte que las ideas pueden funcionar con el conocimiento que estimulan esos contextos y ocasiones. Dicho con palabras sencillas, la sociedad "anuncia", con todo el refinamiento de los métodos más modernos. Capta vuestra atención apelando a exigencias hondamente enraizadas, y después presenta las suyas propias. No parece importar que las ideas anunciadas de ese modo caigan en una fase de tensión producida por represiones e inhibiciones, o en una fase de satisfacción sentida. Lo importante es que las máximas para la acción caigan en una conciencia elevada por el juego de un impulso innato; el ímpetu que ha de sustentar las acciones está conformado, en cierta medida, por aquel otro ímpetu. Esto no es una conversión directa de

energía en conducta, como cuando las tensiones estimuladas por el batir de los

tambores y el sonido de las trompetas se desbordan en un modo de obrar excitado. Por el contrario, las fuerzas que entran en juego en el acto de experiencia tienen una efectividad más indirecta y de mayor alcance; porque parecen acicatear o, por lo menos, reforzar alguna otra fuerza capaz de convertir las ideas anunciadas en demandas admitidas. Quizás podemos comparar esa efectividad con la de un cuerpo catalítico que, con su sola presencia, libera otras energías y pone en movimiento otros procesos, que constituirían el aspecto final de aquella "convergencia".

Como quiera que sea, siempre hay el "anuncio", alguna forma de instrucción verbal o de demostración pantomímica inteligible de un modo racional o lógico. Sin él, las energías puestas en juego no harían sino seguir su curso y disiparse de un modo fortuito. Tiene que haber también cierta "conveniencia" o adecuación cognoscitiva entre la ocasión y el contenido del anuncio. Una muchedumbre que presencia un partido apasionante difícilmente responderá a la predicación del Decálogo, pero responderá admirablemente a exhortaciones patrióticas. Así, pues, la comprensión racional y lógica parecen actuar esencialmente como "agentes limitadores y directores"; como yo diría, proporcionan los "objetos" adecuados sobre los cuales pueden fijarse o insertarse las "funciones" dinámicas de la mente.²⁷

²⁷ *cs H. Driesch (1925), p. 55.*