

EL PUESTO DE LA PSICOLOGÍA EN EL PENSAMIENTO GRIEGO HASTA LA ESCUELA DE ARISTÓTELES

Entendemos hoy por “psicología” un estudio científico particular, desgajado —cualquiera que sean las tendencias y métodos propios de cada escuela— del viejo tronco filosófico. Las variedades particularistas alcanzan, y no en escasa medida, al modo de concebir la relación, desde luego ya sólo externa, a la Filosofía. No faltan incluso quienes consideran a Psicología y Filosofía totalmente desconectadas, independientes, sin mutuo interés ni ulteriores planos comunes, como es el caso, por ejemplo, del “conductismo”. El hecho no es menos terminante por más que, naturalmente, la desconexión misma dependa, a su vez, de puntos de vista filosóficos.

No todo psicólogo se resigna a tan inapelable ruptura, y menos, desde luego, el filósofo. Para éste, la Psicología sigue siendo una disciplina, si no propia, al menos sí muy afín. Toda ciencia que trate de modo pleno y unitario sectores de la realidad (es decir, toda ciencia “en sentido fuerte”, que no se limite a ser más bien una especialización técnica) interesa al filósofo. Como, a su vez, suelen llegar a interesarse en algún momento por la Filosofía todos los grandes cultivadores de aquéllas. Es difícil encontrar un filósofo que no atienda a la marcha de la Física o la Biología, y, si alguno hay, falta, sin más, a su obligación de filósofo. Pero no es esto simplemente lo que ocurre cuando se trata de la Psicología, sino que con ésta se da, además, una más continua y mayor proximidad, una intrincada red de toma y daca que, contra la opinión de algún psicólogo, ningún filósofo está dispuesto a cancelar. Tal estado de cosas se patentiza en la organización de la enseñanza con la permanencia en las facultades de Filosofía de una asignatura de “Psicología”, aún cuando faltan en ellas las de Biología o Física.

Tal situación es, sin embargo, problemática. No se trata ya, en efecto, de que exista una “*Psychologia rationalis*”, filosófica, aparte de una “*Psychologia naturalis*”, ciencia natural, empírica. Cuando hoy se trata de hacer una psico-

logía *filosófica*, o se habla de ella, no se entiende la expresión en el sentido postwolfiano de la *Psychologia rationalis*, como disciplina deducida de una *Metafísica General*, sino más bien en el de una *continuación* metaempírica, metafísica si se quiere, de la "psicología-ciencia empírica", y también, más generalizadamente, como un intento de *fundamentación* de aquélla, con una sistemática y clara renuncia a dejarla "flotar en el aire": así la entienden, abierta e insistentemente, los neoescolásticos, por ejemplo.

Episódicamente, se ha dado también, con muy varia dosificación de seriedad, una psicología transempírica de "exploración" que pretende apresar realidades más allá de los dominios de la ciencia positiva. Por los tiempos del último cambio de siglo, la retirada positivista del campo filosófico provocó, con pasmoso brío, la pululación de "metas" o "para"-psicologías, que hoy, tras su pasado auge, se encuentran en plena decadencia. Su propósito de llenar la laguna dejada por el repliegue de la tierra firme científica quedó incumplido. No por eso la laguna misma ha quedado debidamente desecada. Entiéndase como se entienda la psicología filosófica, hay siempre entre ella y la "psicología-ciencia" una solución de continuidad, sobre todo cuando las cosas se ven desde el lado de la última. Esta, para su propio uso, "se las entiende sola", incluso cuando sus cultivadores son de los que creen que (a extramuros de su ciencia) es necesario un complemento filosófico: sería así un complemento "apendicular", tan inexcusable como se quiera para completar el *asunto*, pero perfectamente aislable del *texto*. Y, de hecho, la inmensa mayoría de psicólogos contemporáneos renuncian a tal apéndice.

Si pasamos al campo de los filósofos, nos aparecerá como primera, y, tal vez, más importante dificultad, el que no es nada clara la univocidad del término "psicológico". La dificultad, muy consciente y acuciadamente sentida hoy, no es, sin embargo, cosa de hoy. Sin intención de pasar, por el momento, más lejos, creemos que puede no ser trabajo perdido volver un poco la vista atrás antes de proponerse una dilucidación temática de la cuestión. Es sólito en nuestros días, días de crisis del concepto mismo de "filosofía", remontarse a los orígenes del pensamiento occidental. En la misma línea, intentamos tratar aquí del puesto de la psicología en el pensamiento griego clásico, hasta Aristóteles.

I. PRIMEROS BALBUCEOS

La consciente reflexión sobre la realidad psicológica y la primera utilización filosófica de la palabra "psyché" se hacen retroceder hasta los mismos fundadores del pensamiento crítico e independiente, los milesios, y, más concretamente, a su tercer grande, Anaxímenes. En la justificación de su doctrina básica del aire como "arché", se le atribuye, en efecto, la analogía de la relación aire-cosmos con la más próxima a lo intuitivo de alma-cuerpo,

en la cual la "psyché", "que es aire", "domina y mantiene junto" al cuerpo¹. Karl Reinhardt² expresó sus dudas acerca de la autenticidad del fragmento, que podría no pasar de ser la expresión de la manera de entender al milesio de Accio, que es quien lo cita (Συναγωγὴ τῶν ἀρεσκόντων, I, 3, 4) o de Teofrasto, fuente de Aecio, como, en general, de toda la antigüedad a propósito de los presocráticos³. La cita está, en efecto, en dialecto ático, y no jónico; pero nada definitivo cabe ver en ello, pues podría fácilmente tratarse de una paráfrasis rigurosamente fiel. Así lo ha defendido brillantemente Jaeger⁴. Argumenta este historiador que, en cuanto a la palabra "psyché", si bien no la utilizaba la poesía del S. V. en otro sentido que los homéricos, de "vida" o de "espíritu-sombra" de los muertos, es un hecho que Heráclito, cuya generación monta sobre la de Anaxímenes, habla de los "límites" (*peirata*) de la *psyché*, y dice de ésta que "tiene profundo *logos*", lo que prueba que es realmente el alma, aun cuando sea, a la vez, algo material, puesto que "se vuelve agua, y el agua *psyché*". No puede dudarse, concluye Jaeger, que si era posible a Heráclito usar el término *psyché* en la doble acepción de "aire" y "alma", también podía serlo para Anaxímenes unas décadas antes, y que incluso pudo Heráclito tomar la mencionada doble acepción de su inmediato antecesor. Es el caso que la misma interpretación dio, de hecho, el restaurador de Anaxímenes en el período de la "nueva física", Diógenes de Apolonia, a quien su homónimo, Diógenes Laercio, atribuye esta formulación: "me parece que *lo que tiene poder de conocimiento* (*νοήσας*) es aquello que los hombres llaman *aire*". Teofrasto hace dar aún un paso más al apolonio (sin mengua de su radical monismo) al decirnos que distinguía el ἐν τῷ ἀέρι, *en virtud del cual tiene el hombre sensación*, del aire exterior, y que aquél era "una pequeña parte de Dios"⁵.

Por lo demás, según la conclusión de Jaeger, las palabras del doxógrafo tendrían para nosotros el mismo valor tanto si fueran literalmente auténticas como si no, puesto que expresan la manera de ver del viejo filósofo con exactitud y consecuencia. Del hecho de que la *psyché* en el hombre tenía los dos citados aspectos, infería por analogía que había de tenerlos también su "arché" o principio cósmico. Esto aparte, y en el orden de consideración en que nos hemos situado aquí, no cabe discutir que lo psicológico no constituía para los jonios un problema particular, aunque como tal lo deslindara ya en su "historia" el peripatético Teofrasto; ni tampoco que, en general, existiera ninguna clase de distinción entre pensamiento "empírico" o "racional" entre los primeros "físicos". Como tampoco ten-

¹ οἷον ἡ ψυχὴ ... ἡ ἡμετέρα ἀήρ οὐσα συγκατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει (fr. B' 2)

² *Parménides*. Bonn, 1916.

³ Φυσικῶν δοξαί.

⁴ *Teología de los primeros pensadores griegos*. Trad. del F. C. E. México, 1952.

⁵ *Diels. Doxogr.*, p. 510.

dríamos nosotros derecho a entender en el sentido de la Física moderna lo "*physikón*" de los milesios. Pues, como el mismo Jaeger ha ayudado tanto a esclarecer, en discusión con Burnet, para los milesios *physis* era la sustancia primaria de una cosa y el acto por el que ella se genera, en ecuación con "génesis", como Platón explícitamente confirma⁶. La *physis* era para todos ellos hilozoica, y el hilozoísmo, dentro de su indistinción, era casi panpsiquismo. En el concreto caso del "alma" de Anaxímenes, el "aire" con que se identifica no era ninguna sustancia empírica determinada, sino la fuente originaria de *toda* generación activa en los procesos naturales, y fundamento de estos mismos procesos. También Rohde reconoció en la "*psyché*" de los primeros filósofos un sentido de "fuerza vital", de *toda* clase de vida, y algo esencialmente distinto de la *psyché* de la creencia popular, que era concebida como un ser particular, a la vez corporal y espiritual, situado en el interior del hombre.

El primer tema especial de carácter psicológico tratado por la filosofía presocrática debió ser el de la percepción, en un sincretismo más o menos acusado con el gnoseológico de la calidad cognoscitiva de dicha percepción. El problema se origina en la antítesis Parménides-Heráclito, hecho histórico que, sumado a la falta de especialización y análisis metodológico de todo pensamiento incipiente, explica ampliamente el que la temática propiamente psicológica no aparezca nunca, en aquel período, deslindada. La consideración de que en principio es objeto es más bien gnoseológica o epistemológica. Pero lo que aquí nos interesa señalar es que tema y polémica suscitaron un acusado interés por la percepción misma, interés al que ninguno de los pre-socráticos habría ya de ser ajeno. La dialéctica zenoniana contribuyó también no poco, indirecta e involuntariamente, desde luego, al lanzar, con muy otros propósitos, la problemática de lo que más tarde estudiaría la psicología como "errores de la percepción".

En el mismo punto de partida de la escisión Parménides-Heráclito, es decir, en Jenófanes, hay también mucha psicología (¿será necesario añadir una vez más que "no diferenciada"?). El colofonio fue el primero en dar preferencia explícita al pensamiento sobre la sensación, y el primero también en utilizar un punto de vista psicologista, según el cual obtendría la psicología una posición relevante en el campo del saber aun antes de existir aquélla como peculiar objeto de estudio: nos referimos, claro está, a su filosofía de la religión, regida por el principio de que "en sus dioses, los hombres se retratan a sí mismos".

En cuanto a Heráclito, como hemos podido ver a propósito de Anaxímenes, se ocupó del alma con cierta predilección. Por supuesto, al entender el alma como derivación del fuego cósmico primordial, y reintegrable a éste, debía incluir la psicología en la física, como más tarde, siguiendo sus huellas,

⁶ *Leyes*, 892, c.

haría la escuela estoica. Parménides, por su parte, era doctrinalmente ajeno a la Psicología (es decir, a la Física entera), pero no por ello dejó de prestarle su atención en la segunda parte de su poema, aunque rebajándola, como todo lo tratado en dicha parte, a la categoría de mera "opinión" humana, inconsistente, como todas, a la luz de la gran revelación del Ser, expuesta en la primera parte. El alma así entendida le parece querer significar un estado de actividad debido a la conexión de elementos, es decir, algo de orden físico; pero habla también de un alma independiente y sobreviviente. El acuerdo entre ambas concepciones no es fácil, pero tampoco es en absoluto cuestión que pueda interesar a Parménides, toda vez que éste se limitaba, sistemáticamente, a elegir entre las "opiniones" de los mortales, extrañas todas a la filosofía. En opinión de Rohde, había en Parménides, no obstante, una adhesión personal, si bien no teórica, a la concepción del alma independiente del cuerpo, como adepto a la teosofía órfico-pitagórica.

II. LOS PITAGÓRICOS

La mención de los pitagóricos nos obliga a abrir un nuevo apartado, que si históricamente sería anterior a lo último que en el precedente hemos tratado, marca para nuestro propósito actual un mayor adelanto. En efecto, la importancia que para la psicología tienen Pitágoras y su escuela, en distintos sentidos, que en seguida se precisarán, es principalísima.

Ya en la primera intención filosófica del fundador aparecía como tarea primordial la de aclarar la "naturaleza humana", lo que había sido descuidado en la cosmología de los milesios. Pero lo que el pitagoreísmo había de aportar sería, ni más ni menos, que las bases para toda psicología posterior, tanto la que seguiría un camino más o menos "físico" cuanto la que iba a hacer su entrada en la historia del pensamiento griego *asentada sobre cimientos, dotada de espíritu y enderezada a fines totalmente distintos*, la "psicología" espiritualista, dualista, de origen, desde luego, religioso y místico, pero "servida" por ellos, antes que por nadie, a la Filosofía.

La influencia del orfismo, tan prolijamente discutida, sigue hoy siendo para nosotros difícil de calibrar. Descuidada por los positivistas, fue más tarde, seguramente, sobreestimada por la subsiguiente promoción de historiadores. Mucho de lo dicho en tal sentido por Jaeger parece bastante sólido. Sea como sea, pocas dudas ofrece el hecho de que, en términos generales, el siglo VI representó para el mundo griego una renovación de religiosidad, pasada la ola de naturalismo del período inmediatamente anterior. Como el mismo Jaeger ha señalado muy atinadamente⁷, la nueva época coincide con el período en que, en crisis el dominio de los patricios ilustrados, se elevaban social y políticamente las clases inferiores. A la vez

⁷ Obra citada.

que en el arte y la poesía las viejas formas perdían su rigidez, las concepciones *religiosas* del "pueblo" hacían también su penetración en la vida intelectual superior; el culto popular de Dionisos, antes apenas digno de atención, alcanzó fuerte y creciente estima, e incluso el favor de los tiranos, representantes de la nueva capa social triunfante. Y, con él, se dio una reavivación de los antiguos misterios, confundidos y amalgamados seguramente en un "orfismo" que sería, en gran parte, como supuesta dogmática unitaria, invención de períodos posteriores, neopitagóricos y neoplatónicos. En todo caso, el hecho que nos interesa es que, en ese período "órfico" del siglo VI, irrumpe en el pensamiento griego *una concepción del alma enteramente nueva*. Sin desconocer ciertos precedentes indios, a los que más adelante haremos referencia, es, a la luz de la historia posterior, enteramente justificable la afirmación que ha llegado a hacerse de que, si los griegos comparten con los judíos el honor de haber creado una fe intelectual en Dios, fueron en cambio los griegos solos los llamados a determinar por milenios la forma en que nuestra civilización había de concebir la naturaleza y el destino del "alma humana". Y que tal concepción toma su punto de partida en la sexta centuria antes de Jesucristo, no como fruto surgido de la especulación filosófica, sino brotada del movimiento religioso. Ahora bien, siguiendo una vez más a Jaeger, puede en seguida precisarse que tal origen religioso dejó pronto de ser exclusivo, al realizar la filosofía no una absorción de un acabado dogma, sino "una libre catarsis intelectual de las creencias religiosas". Pues bien, los pitagóricos fueron los iniciadores de este proceso, para traspasárselo luego a posteriores tendencias filosóficas.

De la vieja concepción de Erwin Rohde, tan revisada por la investigación ulterior, queda sin embargo la seguridad de que aquello que los griegos habían de llamar más tarde "*psyché*" y nosotros hemos venido llamando "alma" o "conciencia", no era en absoluto la misma cosa (no solo en el exigente sentido de estar falta de adecuada elaboración conceptual), no era, decimos, la misma cosa a que aludía la "*psyché*" homérica. En cambio, tal vez pudiera aludirse con dicho término homérico a algo intermedio, puente, al menos potenciado, entre el sentido de "sombra del muerto" que Homero daba a la palabra y Rohde explicó, y la idea posterior de "espíritu". Así se ha esforzado en demostrarlo Ernst Bickel⁸. Aquel algo intermedio estaría entonces basado en el sentido etimológico de "exhalación", "*spiritus*". La idea de la huida de la sombra al Hades, tan fácilmente combinable con la abstracta de "vida", combinaría mejor con la idea de "aliento" y el hecho de expirar. Homero empleó, efectivamente, con esta última significación el verbo ἀποφυγῶ. El auténtico puente pudo estar definitivamente representado, en los comienzos de la filosofía, por la concepción anaximénica arriba recordada.

⁸ *Homerische Seelenglaube*. Berlín, 1925.

Dejando aparte tal discusión, lo cierto es que el paso verdaderamente revolucionario en la concepción del alma lo dio la idea órfica (venida o no de Oriente) de la metempsicosis. Tal doctrina provocó:

1.º La necesidad de entender el "alma" como unidad de "vida" y "espíritu"; y

2.º Su concepción como "ser espiritual", completamente "independiente" del cuerpo, y, por lo tanto, "no material", es decir, *espiritual* en el nuevo sentido.

Efectivamente, el rasgo distintivo de la doctrina es la conservación de la identidad del "yo" fuera de los límites de la existencia de cualquiera de los cuerpos en que aquél se da. Esta concepción, que aparece ya en Píndaro, fue filosofada en primer lugar por Pitágoras.

La contribución de los pitagóricos a la historia de la psicología dista, sin embargo, de reducirse a eso. Ya el fundador amplió considerablemente el cuadro meramente místico de las creencias populares "órficas" al asociarlas de tan notable modo con sus propias investigaciones matemáticas. Pero el desarrollo de los trabajos de la escuela había de llevar, a través de aquel matematismo, a la muy paradójica situación de crear una "ciencia del alma" que iba a darnos de ésta una explicación materialista y un programa de investigación "fisiológico"; a la vez, por cierto, que junto a todo ello persistía la creencia en el "alma" del dualismo órfico⁹. En Filolao, por ejemplo, coexistían, al parecer, ambas concepciones de tan clara incompatibilidad, lo que hizo pensar a Erwin Rohde que con una y la misma palabra, "psyché", se refiriesen en realidad a dos cosas distintas.

La concepción pitagórica últimamente aludida, la materialista, que iba a tener en la ulterior historia del pensamiento griego una influencia, positiva y negativa, no menor que la primera, está ya presente en el primer autor de libros científicos de la escuela, Alcmeón de Crotona, discípulo personal, según se cree, del fundador, hombre benemérito para la historia de la ciencia, y el fisiólogo (en nuestro sentido) más antiguo, al decir de E. Zeller.

Alcmeón de Crotona fue, manifiestamente, un investigador empírico. Por Herodoto conocemos que, precisamente en Crotona, los médicos llevaban a cabo disecciones de animales con fines de investigación científica. Alcmeón pudo advertir que una sacudida en el cerebro perturbaba la percepción, y, en general, toda la actividad intelectual, y, sobre la base de sus propios estudios de disección, llegó a afirmar categóricamente que la vida

⁹ Conviene no dejar de tener presente que desde la primera mitad del siglo V (al menos, desde Hipaso de Metaponto, que fue anterior a Filolao) se habla de pitagóricos «matemáticos» y pitagóricos «acusmáticos»; y que es más que verosímil la interpretación que acepta, por ejemplo, WILHELM CAPELLE de aquella distinción como equivalente a la que pudiera establecerse entre «científicos» (rigurosos) y «vulgarizadores». («Mathema» = ciencia en general; «akousma» = «lo oído» y, también, «exposición».)

mental tenía un centro orgánico y que éste era el cerebro. Había observado, en efecto, que en el cerebro desembocan cordones nerviosos procedentes de todos y cada uno de los órganos de los sentidos. En tal dirección siguió Alcmeón adelante con sus investigaciones, llegando por ellas a realizar el primer intento científico de constituir una "fisiología general de los sentidos". En Calcidio encontramos un testimonio fehaciente, aunque, por desgracia, poco explícito, de su "teoría de la visión".

Combinando semejantes estudios con el matematismo pitagórico de la "armonía", quedó así por primera vez estructurada en sistema la idea de la vida como *equilibrio de cualidades*. Para nuestro sorprendente pitagórico-médico, la causa de la enfermedad no sería otra que la "monarquía" de una de las cualidades del organismo.

En un orden de cosas más específicamente psicológico (en el sentido posterior del término), el mismo Alcmeón distinguió *percepción* y *pensamiento*¹⁰, consideró explícitamente al último como exclusivo y característico del hombre, y dividió las operaciones del mismo en "memoria", "idea" y "conocimiento"; "conocimiento", en un sentido, por cierto, sólo conjetural, a diferencia del "verdadero conocimiento", propio tan sólo de Dios.

Al mismo tiempo, según Aristóteles nos informa, Alcmeón, como la mística contemporánea, creía en la inmortalidad, si bien apoyaba la creencia en un fundamento nuevo: el parecido del alma, en su continuo movimiento, a las cosas inmortales (los astros). Todo nos hace ver, conforme los historiadores lo han señalado, dos fuentes totalmente distintas en su pensamiento: doctrinas místico-religiosas e investigaciones científico-naturales, con el resultado de que la confluencia de unas y otras no se configura en un todo orgánico, sino muy al contrario, provoca una tensión no menos patente porque su autor no tenga conciencia de ella. En el pecho del pensador Alcmeón, ha escrito W. Capelle, "había dos almas". Caso, por lo demás, nada insólito en la filosofía griega.

En Filolao, filósofo y médico, último de los "antiguos" pitagóricos (aunque el primero en quien se encuentran con seguridad las doctrinas tradicionales atribuidas a la "escuela"), maestro de Simmias y Cebes, interlocutores de Sócrates en el *Fedón*, la segunda idea pitagórica, la que concibe el alma como *armonía*, se abre camino de tal forma que Platón pudo poner en boca de aquellos discípulos la explícita contradicción, consecuente con dicha idea, de la doctrina de la metempsicosis, auténtico motor del pitagoreísmo¹¹.

¹⁰ «Aísthesis» y «sýnesis». Diels, B 1 a.

¹¹ *Fedón*, 85, E. Quien argumenta en este sentido es, concretamente, SIMMIAS.

III. LOS NUEVOS FÍSICOS

En los "nuevos físicos" las cuestiones psicológicas que habían sido esenciales, centrales, en el pensamiento pitagórico (aunque no deslindadas, sino en un conjunto con lo teológico-ético), vuelven a ser simplemente parte, y no la principal, de la "Física". Sin embargo, por unas razones o por otras, los pensadores de este grupo tienen siempre un marcado y bien definido interés por nuestro tema. Empédocles, por la posición intermedia que ocupa entre la mística del siglo VI y la "nueva física" del V; Anaxágoras, por su doctrina (no psicológica en su creador) del *Nous*; Demócrito, en fin, por el relieve dado a los temas antropológicos y la relativa sistematización a que empieza a someter lo psicológico.

El caso Empédocles, médico profesional y místico, sería particularmente interesante si aquí se tratase de definirle en la problemática filosófica y en su entera concepción del mundo y del espíritu. En esta ocasión, no obstante, hay que renunciar a tan trabajoso intento, innecesario a nuestro actual propósito. Baste señalar que el tipo de pensamiento "físico" no aparece en Empédocles en la forma pura que adquiriría con Anaxágoras, y, más aún, con los atomistas, sino complicado con los esfuerzos por interpretar metafísicamente la naturaleza; y todo ello sin contar con que, junto al Empédocles del *Peri Physeos* existe el Empédocles de los "*Katharmoi*", cualquiera que sea la posible armonización entre esta expresión de pietismo órfico y aquella especulación naturalista, llamada a servir de base a la física durante veinte siglos¹².

Hasta donde nos permiten seguirle los fragmentos conservados y la acumulación de crítica histórica por ellos provocada, resultan:

1.º Un modo "físico" de entender lo psicológico, que propicia y se apoya en investigaciones fisiológicas y busca para la sensación (y aun para el pensamiento, aunque aquélla esté subordinada a éste) una explicación materialista basada en su doctrina de los "poros", y sin rastro alguno de la concepción teleológica de la naturaleza; y

2.º Una concepción mística del espíritu *individual*, que pone en el interior del hombre, como huésped extraño, un *daimon* pre- y post- existente, transmigrador y en esencial parentesco con lo divino¹³. Es decir, salvando todas las diferencias históricas de que aquí podemos prescindir, una repetición, por lo que en estos momentos nos atañe, de la doble concepción de los pitagóricos. No en balde desde tiempos antiguos se hizo Empédocles un discípulo y ferviente sucesor de Pitágoras mismo.

¹² Para ROHDE se trata también aquí de «dos cosas del todo diferentes». Para JAEGER y para CAPELLE, no.

¹³ En este orden, EMPÉDOCLES exigía para sus doctrinas *fe*, sin la cual la salvación no sería posible.

En Anaxágoras se da una indiscutible vuelta al racionalismo, pulcramente aislado de todo misticismo. Ni “daimon”, ni metempsicosis, ni culpa, ni purificación, ni retorno del “alma” a la “antigua patria divina”. Lo psicológico recibe así un tratamiento, relativamente poco relevante en el conjunto de la investigación, y decididamente “físico”. Ejemplo privilegiado del temario es, como en todo este período, el tema de la percepción.

Pero para la historia de la psicología y el puesto que ésta había de tener en lo sucesivo, es de marcadísima importancia una teoría que, si bien no psicológica en la forma que su propio creador le dio, sería incorporada a la temática psicológica por el platonismo de Aristóteles, en la forma poco clara que más abajo veremos, para llegar a ser —luego de individualizado el *Nous* mismo— plenamente soldada, en otra era histórica, en el aristotelismo tomista. Nos referimos, naturalmente, a la teoría del *Nous*, inmaterial, “espiritual” en no claro sentido, y animador (según Anaxágoras) de *todo* lo animado, incluido el mundo vegetal. El *Nous* anaxagórico no parece haber sido puesto en muy clara relación con el mundo “de lo corpóreo”. A diferencia de todas las sustancias naturales, el *Nous* *no* se mezclaba con ninguna de aquéllas. “Todo lo demás tiene parte en todo lo demás, pero el *Nous* es infinito y autócrata y no está mezclado con nada, sino solo, siendo él mismo por sí mismo”¹⁴, pues es “la más sutil de todas las cosas y la más pura”. El dualismo anaxagórico es, además de oscuro, inequívocamente no-psicológico; pero, como hemos indicado, con el tiempo sería el mejor refuerzo que el dualismo psicológico recibiría.

El atomismo de Demócrito¹⁵ es, al fin, no sólo consecuente, sino también claro en cuanto a la Psicología y su puesto en el panorama científico. Su materialismo mecanicista no tiene fisuras ni requiere complementos, y en él no queda lugar alguno para ninguna clase de dualismos.

Lo psicológico ocupa en el sistema de Demócrito una posición relevante y a la vez inequívoca. La vida mental del hombre, de la que, al parecer, hizo un estudio detenido y profundo, como el más importante de los objetos que era para él, es tratada y explicada físicamente, no sólo con absoluta exclusión de todo misticismo, sino en distinción totalmente consciente, es más, en declarada polémica con cualquier tipo de concepción científicamente “impurificadora”. Lo psicológico es ahora, decididamente, un estudio científico, de base empírica, y pura y simplemente una rama de la “Física”.

Con toda amplitud aparece en Demócrito el tema de la sensación, así por su interés intrínseco (compartido, como hemos visto, por todos los pensadores del período) como por haber servido al abderita para su curiosa y bien conocida interpretación materialista de los “fenómenos religiosos”,

¹⁴ Fragm. B, 12. Aceptamos la traducción «infinito» defendida por JAEGER para el término ἀπειρον (obra citada, nota 34 al cap. IX).

¹⁵ Prescindimos, por ser aquí irrelevante, de la cuestión histórica del magisterio de Leucipo.

basada en la presencia de imágenes en el sueño, y en la teoría de los “eídola”, para hacer así de ellos “fenómenos psíquicos materializados”.

A propósito de este último tema, es inevitable el recuerdo histórico a la anticipación democritea sobre la distinción en los cuerpos de cualidades objetivas y *subjetivas* (propias de la sensación): νομῶ γλυκὸν, νομῶ θερμόν...

La psicología juega además un importante papel fundamentante, en la línea intuitivamente esbozada por Jenófanes, para la filosofía de la religión, estudio éste también del mayor interés para Demócrito. Sin que su insuficiencia necesite ser recalcada, es indudable —e históricamente trascendente— el parcial acierto de su doble teoría del temor y la veneración, por una parte, y, por otra, de los remordimientos de conciencia en hombres a la vez ignorantes y malos, como origen de sentimientos e ideas religiosas. En dicha teoría, decíamos, la psicología juega un papel fundamental que se le asignaba conscientemente. Ahora bien, mientras la psicología tratada por sí misma aparece en la obra de Demócrito sin deslindar aún de la física (queremos decir, en tanto que estudio particular, puesto que en tanto que *clase* de ciencia lo que hay no es *ausencia* de deslinde, sino positiva identificación), en su proyección sobre lo religioso, en cambio, lo psicológico aparece confundido con *otra* clase de ulterior estudio particular, a saber, la sociología. Es lo que ocurre, por lo demás, en todo el período de la Sofística, al que Demócrito pertenece plenamente, a la vez que al de la “nueva física”, y en el que la sociología (aún desconocida, naturalmente, como ciencia especial) encontró sus primeros y entusiastas cultivadores.

La psicología fue, pues, para Demócrito, en un amplio sentido, imperfectamente coincidente, por supuesto, con el moderno, Antropología. Antropología “física” como estudio básico; Antropología “sociológica” como estudio derivado, y, hasta cierto punto, en la línea de lo que para nosotros es “psicología aplicada”.

IV. LA SOFÍSTICA

La aportación esencial de la Sofística a la historia de la Psicología consiste sobre todo en el desarrollo amplio de las tendencias “sociologizantes” y la utilización del estudio para nuevos campos de consideración, en el sentido que hemos llamado de “psicología aplicada”. Es todo ello, como a propósito de Demócrito dejamos dicho, mucho más una “Antropología sociológica” que una psicología propiamente dicha. Por lo demás, esta última no hubiera tenido mucho sentido en una dirección de pensamiento tendente a suprimir las “investigaciones objetivas” de la filosofía natural, tanto por el desplazamiento del interés de la época cuanto por la convicción, general en todo el movimiento sofístico, de la infecundidad de semejantes investigaciones. No había lugar, en modo alguno, para los so-

fistas, a una "psicología" en el sentido de ciencia natural, ni tampoco, claro está, dada su orientación gnoseológica, a una "psicología metafísica" como habría de ser la platónica en la siguiente generación.

Si a esto se suma el entendimiento pragmático que del saber en general tenían, como otra de sus más acusadas características, tanto la sofística como el mismo ambiente general en el que ella se movía, no puede extrañar que los sofistas se lanzaran, con entusiasmo de "adelantados", a una amplia realización de un programa de "psicología aplicada" (especialmente proyectada sobre el campo de la educación, y también sobre la política y la filosofía de la religión) aun antes de "hacer" una psicología-ciencia, sociológica o del carácter que fuera.

La psicología en sentido temático sólo alcanzó algún tratamiento detenido y serio, según parece, en Protágoras, y aun ése, viéndola desde y para la gnoseología (que a su vez debía servir de fundamento a toda la concepción sofística). A juzgar por los informes de Platón, Protágoras estructuró una teoría de la sensación, materialista y actualista, acomodada al escepticismo o relativismo epistemológico. Según dicha teoría, sabemos de las cosas solamente el cómo se nos aparecen, y sólo mientras se nos aparecen; y se nos aparecen ni más ni menos que como *pueden* aparecérsenos, dado el *estado* en que se encuentran el sentido receptor de la impresión y el hombre (πάντων μετρών) que lo posee.

La Pedagogía, sistemáticamente perseguida, fue claramente inaugurada por la Sofística. En ella está, desde luego, muy lejos de ser, como habría de serlo en otras épocas, una disciplina de base primordialmente psicológica. Pero su simple creación, e incluso su misma carencia de base psicológica, habría de producir, por la fuerza de las cosas, la búsqueda de tal relación. Así podemos verlo ya, y muy enérgicamente presentado como necesidad insoslayable, en Platón, aun cuando tampoco la psicología de éste fuera lo que en términos modernos es. Por lo demás, si el sofista relaciona su pedagogía (a la que, por cierto, él no llama "ciencia", sino "*Techné*", y no "psicológica", sino "*política*") preferentemente con lo sociológico, lo mítico, lo literario, lo "humanístico"¹⁶, no por ello la presenta (ni sería posible) como vacía de psicología. En la obra que entre nosotros pasa clásica de esta dimensión de la sofística, el *Περὶ ἀρετῶν* de Protágoras, se encontraban ideas psicológicas, según los restos llegados a nosotros. A Hippias se pueden atribuir, con toda seguridad, estudios de mnemotecnía, y Gorgias fue el descubridor de la persuasión (φυλαγογία, en sus propios términos) y practicó, al parecer, su propio arte. Ciertamente que lo hizo como retórico, y no como psicólogo, y que no sería sino muy aventurado atribuir a dicha doctrina un carácter predominantemente psicológico, pero

¹⁶ JAEGER ha reivindicado muy elocuentemente para la sofística la creación del «humanismo»

menos aún cabe dudar la presencia en ella de lo psicológico. En cuanto a Pródico, al explicar el origen de las religiones, se instaló en la misma línea de Demócrito, aunque de modo, sin duda, mucho menos puro, mucho más discursiva y vagamente "sociológico".

Ninguna de estas limitaciones podrá, sin embargo, desconocer el hecho de que los sofistas ampliaron enormemente el horizonte y avivaron el interés por la Psicología, así como el que fueron los precursores de la "sociologización" que esta ciencia volvería a tener mucho más adelante.

Antes de pasar a ocuparnos de Platón y Aristóteles, y todavía en muy próxima conexión (continuidad casi) con el período de que estamos ocupándonos, recordaremos que en la primera generación de los llamados "socráticos menores" se atiende también a la psicología, que recibe un papel subordinado. Aristipo el cirenaico realizó una vez más un estudio de la sensación. El objeto es ahora, sin embargo, nuevo. Lo que Aristipo, en el espíritu de su escuela, realiza es solamente un esfuerzo para fundamentar la ética a la que, según su modo de entender a Sócrates, quiere reducir la finalidad del "filosofar". Su ejemplo sería seguido, y enormemente mejorado y rebasado, por el moralismo postaristotélico, tanto entre los epicúreos cuanto entre los estoicos.

Por lo que hace al mismo Sócrates, su puesto, en el cuadro de nuestra presente ocupación, se encuentra en la exposición del platonismo. No creemos necesario discernir aquí la parte que en la amalgama socrático-platónica cabe atribuir en exclusividad al maestro.

V. PLATÓN Y ARISTÓTELES

Cuando llegamos a Platón nos encontramos ante un nuevo capítulo de nuestro tema. En el platonismo aparece decididamente una nueva manera de entender la psicología: la "psicología metafísica". Entendida la "metafísica", aun antes de existir como disciplina, y mucho antes, por supuesto, de ser bautizada con el nombre que tanta fortuna estaba llamado a adquirir, en el mismo sentido que, con el tiempo, ese mismo nombre ayudaría a fijar.

Cuando los pre-socráticos —con la única excepción, ahora despreciable para nuestro tema, de Parménides— hacían metafísica, ni por un momento dejaban de creer que lo que hacían no era otra cosa que "Física". Tampoco Platón, suponemos que diría Pero Grullo, sabría que lo que él empezaba a hacer era "Metafísica"; pero, en todo caso, sí sabía, y con vivísima claridad, que *no* era física, y que era algo *superior* a la "Física", tanto por su contenido cuanto por la calidad epistemológica. Y también sabía que no era *tampoco* misticismo, y que *era necesario* que no lo fuera. Su pensamiento, con duplicidad de raíces místicas y racionales, no busca otra cosa que "filosofar", es decir, obtener productos racionales o racionalizar los productos obtenidos de cualquier origen.

La "psicología-metafísica" de Platón es limpiamente *metafísica*. Lo que no es, en cambio, limpiamente, es *psicología*. El gran totalizador que fue Platón, no podía, como su gran discípulo, acotar campos y distinguir métodos. Su pensamiento "psicológico" (tal como nosotros lo llamamos) es siempre, a la vez, "ético" y "teológico".

Por otra parte, esa metafísica del alma (psicológica, ética y pedagógica), aunque fácil de aislar por abstracción, es de hecho inseparable de la epistemología, a través de la doctrina de la amámnesis, fundamentalísima en cuanto que es la pieza maestra para asegurar la independencia del alma respecto del cuerpo. A su vez, la doctrina del alma es base última de toda derivación del pensamiento platónico, como, por ejemplo, las de tipo estético.

Al lado de la total independencia del alma, proclamada sin la menor vacilación y con toda energía para la historia entera de ella, que en todas direcciones desborda la del cuerpo, es también central en la doctrina platónica (y tendría repercusión no menor en el desarrollo del pensamiento filosófico) la concepción de la triple división del alma, plenamente teorizada en *La República*, e ilustrada por el mito del *Fedro*.

En ningún momento de su obra llegó Platón a discutir el problema o a intentar conciliar esa tripartición con el hecho de la unidad de la conciencia. Sólo indirectamente cabe sospechar un planteamiento de la cuestión en la evolución del pensamiento mismo del autor. Así, la inmortalidad se afirma, en general, para el alma entera, sin distingos. Se hace así todavía en el *Fedro*, diálogo que, para la historia del problema de la inmortalidad, encierra particular interés, por ser el que añade la prueba fundada en la naturaleza de ἀτοκίετον asignada al alma, argumento que faltaba en *La República*. En cambio, en el *Timeo*, una de las últimas obras platónicas (de más indiscutible cronología), la afirmación de la inmortalidad se refiere exclusivamente al alma "superior", la radicada en la cabeza y metafóricamente representada por el cochero del *Fedro*.

El tema de la inmortalidad (mezclado o no con el de la preexistencia) tiene máximo relieve en el platonismo. Implicado en la concepción central de la independencia del alma, naturalmente, lo está también con todo el temario de la metafísica psicológica y a través de ella, dada la soldadura a que nos hemos referido ya, con las más diversas doctrinas platónicas. El lugar clásico para el tratamiento temático del problema es el *Fedón*. A través de este diálogo se hacen por ello patentes las influencias asimiladas por el autor, aparte de determinados homologismos cuya explicación histórica no parece ser aún definitiva. Hasta qué punto y en qué aspecto puede el pensamiento pre-platónico haber sido recibido por Platón directa o indirectamente, es un, o, mejor, son muchos problemas históricos en los que ahora no tenemos que entrar. Sea como sea, cuentan entre sus raíces, sin posible duda, la religiosidad de los "misterios", y, positiva o negativamente, todos los pensadores filosóficos de la historia griega anterior. Como

tampoco cabe desconocer la presencia de múltiples elementos contenidos en los Upanishads indios¹⁷. Es, sin embargo, enteramente propio de Platón, la unidad de doctrina, el vigor y rotundidad de su sistematismo, y el esfuerzo siempre mantenido y consecuente de probar filosóficamente las *creencias* y someterlas siempre a una piedra de toque racional, tanto epistemológica como ética.

En otros problemas de lo que con el tiempo vendría en llamarse "Psicología racional", Platón es menos terminante y muéstrase menos preocupado que en los de la naturaleza del alma y su plena capacidad de independencia. Así, la teoría de la voluntad, a la que los griegos, intelectualistas, concedieron siempre menor importancia, está desarrollada de modo muy inferior. La "voluntad" misma es una dimensión psicológica que fluctúa indecisa entre las dos partes no racionales del alma, de tan distinta significación para el platonismo, el "thumoeidés" o alma del pecho, y el "*epithumetikon*" o alma del vientre. El problema de la libertad no es tampoco tratado nunca temáticamente, y cuando la libertad es afirmada aparece retrotraída a la vida "anterior" del alma.

Con respecto a lo que luego (ya en Aristóteles, para no ir más lejos) sería la "psicología" entendida en sentido empírico, o como "ciencia natural", no puede encontrarse, naturalmente, un desarrollo metódico en Platón. Nunca habría recaído sobre ella la mejor parte de la atención del filósofo, de orientación espiritual bien distinta. Pero es que su misma epistemología le cerraba la posibilidad de crear una psicología en el sentido de ciencia natural. Así, él mismo presenta como "juego y recreo" la disertación física del *Timeo*. En dicho diálogo aparece también la "*psyché*", y considerada en sentido físico. Allí se nos dice que es "principio de todo movimiento vital en el organismo", como una aplicación a lo biológico de la especulación metafísica que hizo ver como de la esencia del alma el ser principio de movimiento y no movida.

Aisladamente se encuentran, eso sí, muchas observaciones empíricas o de interés empírico acerca de lo psicológico, y valiosas todas, como hechas por Platón. Son, por otra parte, especialmente dignas de ser traídas aquí ciertas reivindicaciones de la necesidad de esclarecer científicamente, en el campo psicológico, cuestiones que deberían ser básicas para otros estudios de distintas clases. Así en el *Fedro*, y a propósito de la eficacia de la retórica, donde se dice (puesto en boca de Sócrates): "ya que la virtualidad (*dynamis*) de la oratoria consiste en su capacidad de conducir las almas (*psychagogía*), el que se propone llegar a ser un orador tiene que saber necesariamente (*anagke eidenai*) cuántas formas tiene el alma ("*psyché osa*

¹⁷ Uno de los modernos defensores de la tesis ha sido C. F. VRIES, cuyos últimos trabajos aparecieron resumidos, en español, en *Investigación y Progreso*, los años 1943 y 1944.

eide echei”), pues hay tal y tal número y de tales y tales clases; por lo cual, los hombres son unos de esta índole y otros de esta otra (*oi men toiode, oi de toiode gignontai*)”¹⁸. Lo que ocurre es que ese acercamiento a la realidad¹⁹, sagazmente puesto al descubierto en su necesidad por Platón, no fue llevado a la práctica por él mismo, demasiado ocupado en la titánica labor de la estructuración metafísica de su tema y empeñado en escalar una más alta cota.

La inteligencia de la psicología había de girar en un ángulo de ciento ochenta grados a lo largo de la vida, y la producción de Aristóteles, el gran discípulo de Platón, que sería además el primero en deslindar lo psicológico como objeto de un estudio específico, “*Perí psychés*”.

Durante mucho tiempo dicho giro se vino entendiendo más bien como tensión y oposición diametral. Hoy, gracias a las investigaciones sobre la más temprana producción aristotélica y la seriación de sus obras (investigaciones de las que W. Jaeger ha sido campeón), nos es factible una reproducción del mismo, por grados, más o menos continuos.

El punto de partida se encuentra en el “*Eudemo*”, diálogo de Aristóteles en la misma línea de Platón, por forma, fondo y doctrinas. Jaeger no vaciló incluso en asignarle como modelo consciente el *Fedón* platónico. El diálogo iba dirigido al propio Eudemo, que le dio nombre, amigo querido de Aristóteles, que había muerto en el plazo anunciado en un sueño bajo la forma críptica de una “vuelta a la patria”. Era, pues, una confirmación divina de la verdad de la doctrina de Platón sobre el origen supraterreno del alma y su regreso a la patria. Efectivamente, el diálogo mantiene la creencia platónica en la inmortalidad, la preexistencia y la superioridad para el alma del estado de separación. La vida terrenal es un destierro, el alma experimenta en ella nostalgia, y la consolación de la muerte toma su fuerza de la inversión de valores existenciales.

Se observa ya, sin embargo, en el *Eudemo* un parcial progreso con relación al maestro. Al atacar la concepción materialista del alma-armonía sobre las huellas del *Fedón*, argumenta Aristóteles la inviabilidad de aquélla por cuanto el alma es “ousía” y la armonía es “cualidad”, es decir, dos *distintas categorías*. La doctrina se completa con las ideas platónicas de las virtudes del alma y el cuerpo. Aristóteles depende todavía por completo de Platón en metafísica, no sólo en su antimaterialismo, sino también en todos los puntos positivos. El alma es, sin discusión, una sustancia absoluta. Las nuevas investigaciones lógicas del estagirita permiten un mayor

¹⁸ *Fedro*, 271, d.

¹⁹ Más adelante, en el mismo texto, se especifica que de lo que se trata es de poder llegar a decir: «Este es el hombre y ésta la naturaleza a que se referían las lecciones, *ahora realmente aquí* (νῦν ἔργῳ παρούσα) y se le deben aplicar estos estudios determinados para persuadirle de estas cosas determinadas (ταύσδε τοὺς λόγους ἐπι τὴν τῶνδε πειθίαν). (*Ibid.*, 272, a.)

rigor conceptual y una mayor claridad y simplicidad de argumentación, ya que no una mayor belleza, pero la doctrina, que empieza a exponerse "more aristotélico" (aunque aún no en la forma externa de tratado), es idéntica a su modelo. Los escritores neoplatónicos utilizaban indistintamente en defensa de sus puntos de vista sobre el alma el *Fedón* y el *Eudemo*.

Más tarde, la doctrina metafísica del alma expuesta por Aristóteles en su *Perí psychés*, si bien todavía sustancialista, y alejada, por lo tanto, de la concepción del alma como armonía se había apartado también de su primera convicción de absolutismo sustancial. El alma seguía siendo sustancia, pero sólo en cuanto entelequia de un cuerpo natural en potencia para la vida²⁰. El capítulo I del libro segundo del *De Anima* examina la antigua idea del alma-sustancia, y la matiza de modo muy decisivo: el alma no es separable del cuerpo, es sustancia simplemente en cuanto concepto o forma. Es *eidos tinos*, la forma de algo, no como antes, *eidos tí*, "una cierta forma"²¹. Al atacar, una vez más, en el *De Anima*, la concepción del alma-armonía, toma el estagirita del *Eudemo* otro argumento también utilizado allí (el argumento, de sentido científico, de que la carencia de armonía de cualidades no elimina, de hecho, al alma, puesto que no elimina la vida, cuyo principio es aquélla), pero omite el de la sustancialidad²². De esta manera se prepara la transición al tercer período de evolución aristotélica, en el cual nos aparece el maestro, al frente de toda su escuela, volcado decididamente sobre lo empírico. En época posterior a la correspondiente al *tratado* sobre el alma, sostenía Aristóteles que el problema esencial de la psicología era el de la conexión entre el alma y el organismo corporal, y reivindicaba para sí mismo el haber sido el primero en descubrir la *naturaleza psico-física de los fenómenos psíquicos*. Sus primeras convicciones se atrincheraban, no obstante, en un último reducto: el *Nous*, para el cual podía afirmarse aun inequívocamente la plena independencia y superioridad sobre lo orgánico. Todo lo demás, la conciencia y las funciones psíquicas, sin excepción, amor, odio, ira, miedo, memoria, implican la unidad psicofísica y no pueden concebirse aparte del organismo vivo²³.

La "naturaleza" del alma no es ya, sin embargo, la de la especulación presocrática. Es, de por sí, aunque no pueda existir sola, una forma inmaterial, y ya no caben equívocos en esta oposición. Inmaterial es no-material, sin nada de las viejas imprecisiones sobre lo "más sutil". El cuerpo es mero *instrumento* (cuerpo *orgánico*), *distinto* de la causa que es el alma, como forma viva, causa final y a la vez fuerza que realiza el fin. Lo que no quita nada a la necesidad del cuerpo, puesto que el alma es forma *de* un cuerpo.

²⁰ ἀνεγκλίον τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δύνامي ζωὴν ἔχοντος
De An., II, 1, 412 a, 19 ss.

²¹ *Ibid.*, 412 b, 10. ὅτι μὲν οὖν οὐχ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος. *Ibid.*, 413, a.

²² De An., I, 4, 408 a.

²³ *Ibid.*, I, 1, 403 a, 16 y passim.

El único problema histórico-psicológico correspondiente a este segundo período aristotélico (único, pero no menudo) es el problema del *Nous*. El problema de interpretación se reduce, sin embargo, al plano metafísico, es decir, al de la psicología-metafísica, en el sentido platónico. Efectivamente, es en este plano en el que los escoliastas y comentaristas de Aristóteles se han separado, desde Alejandro de Afrodisia hasta el más remoto, Tomás de Aquino. De hecho, Aristóteles, con cierta indecisión si se quiere, "separó" el *Nous* del alma-forma individual a propósito del tema de la inmortalidad. En el libro lambda de la *Metafísica*, escrito poco después de muerto Platón, leemos que se habla de la inmortalidad "no del alma entera, sino del *nous*, porque del alma por entero será aquella verosímilmente imposible"²⁴. Y en el extracto del *Protréptico* que nos ha sido transmitido por Jámblico se afirmaba: "el hombre no tiene nada de divino o sagrado, excepto aquello que en nosotros hay de *nous*; esto es lo único de cuanto tenemos que parece inmortal y divino"²⁵.

La dispareja raíz de la concepción platónica del alma, que pasó a la aristotélica del *Nous*, hundida, por un lado, en una teorización racionalista, y, por otro, en un sentimiento de la excelencia y divinidad del alma, acaba por escindirse cuando la concepción es puesta a prueba por el intelecto analítico y sistemáticamente "lógico" del estagirita. En los tiempos del *Eudemo* no había aún escisión, como lo prueba el que aún se mantuviera en aquél la teoría de la reminiscencia. Más tarde, Aristóteles comprendió claramente la naturaleza específicamente lógica del pensamiento puro, advirtió que no había cuestión en él de residuos "*recordados*", sino de elementos *no empíricos*, no en el sentido mítico de pre-terrenales, sino en el que en tiempos modernos se llamaría "*apriórico*", y descubrió que *la memoria es un fenómeno psico-físico*. La conclusión de todo ello tenía que ser la negativa a considerar el *Nous* como capaz de reminiscencia, y la revisión de toda la cadena de derivaciones platónicas: la preexistencia y la inmortalidad, que habían perdido su justificación racional.

Desde el punto de vista de la psicología como ciencia empírica, no hay problema alguno en cuanto al papel jugado por el *Nous*. La diferencia entre el *Nous* separado y las funciones psico-físicas es una y otra vez afirmada y puntualizada, sin contradicción, por Aristóteles. Es lugar clásico para el tema el libro primero "*De Anima*". Según la doctrina que en él se expone, no es el alma (sola) la que realiza las funciones del hombre, sino este hombre, tratamiento propio, distinguiéndola de la Física. Después, el empirismo del

²⁴ Loc. cit., 3, 1.070 a, 24.

²⁵ TEMISTIO atribuye también esta reducida intención a Platón, pero JAEGER vio bien que los mitos de castigos y premios en otra vida carecerían de sentido aplicados al *nous*, e implican el alma entera. En Platón la especulación racionalista anaxagórica del *nous* está soldada con el sentimiento ético religioso de la independencia y la indestructibilidad de la esencia del alma.

del cual es forma el alma²⁶; pero el discurrir, el amar, el odiar, ni siquiera afectan al Nous²⁷.

Llegamos así al tercer período en el desarrollo evolutivo de Aristóteles, que históricamente coincide con la época de su retorno a Atenas y de la fundación del Liceo. Las bases de su filosofía (filosofía *primera*, "metafísica") habían quedado ya completadas por entonces. Después de ser un fiel platónico había sometido las doctrinas del maestro a una revisión crítica que le parecía satisfactoria y que contestaba a sus principales interrogantes. Pero lo que el tercer período iba a realizar era algo completamente nuevo, precisamente eso a lo que más arriba hemos aludido como un giro de ciento ochenta grados en la manera de entender la psicología. La "psicología", decíamos, porque de ella nos venimos ocupando, pero lo justo sería decir, simplemente, "la ciencia". En las disciplinas filosóficas centrales no aparecen ya, en estos últimos años, más que ciertas alteraciones características del cambio de dirección en la atención del maestro, pero donde éste y sus discípulos volcaron su actividad fue en el campo, ancho y casi virgen, de la naturaleza y la historia. Pero, de un modo maravillosamente original, auténticamente creador, lo que en el nuevo campo iba a hacerse era aplicarse a la *investigación empírica de los detalles*. Así llegó a ser Aristóteles, guiado en la ilimitada tarea por la utilización sistemática de su concepto de "forma", el creador de un nuevo tipo de estudio. Jaeger ha hecho ver con claridad el error que había en tomar las obras científicas de Aristóteles como un todo, y alinear, por ejemplo, la *Historia de los animales* o los libros *De las partes* y de la *Generación de los animales*, y, en general, los llamados *Parva Naturalia*, junto con el *De Coelo* o la *Física*, cuando es, en verdad, evidente que la mecánica celeste del *De Coelo* y el estudio especulativo de los conceptos fundamentales de la *Física* tienen su origen en los trabajos de la Academia dirigidos por el propio Platón, iniciador de todas las ideas llevadas adelante por Aristóteles. Por el contrario, lo que los pequeños tratados nos enseñan es un absorberse en detalles, *la mayoría de ellos sin relación alguna con la filosofía*, que de ninguna manera encajan con aquel período de especulación. El lazo de unión, más aún, la explicación de la transición (que no es deserción ni paso "in aliena castra") es *la aplicación del principio de la forma* a los detalles de la inagotable realidad empírica. La revolucionaria novedad consiste en que, por primera vez, se toma absolutamente en serio la observación y descripción de lo individual. Para el tema que actualmente nos ocupa, la del hombre y su vida psíquica. El platonismo de Aristóteles había servido, así, para dar a la psicología un

²⁶ Βελτίον γάρ ἴσως μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ (*Ibid.*, 13-15.)

²⁷ Το δὲ διανοεῖσθαι καὶ φιλεῖν καὶ μισεῖν οὐκ ἔστιν ἐκείνου (νοῦ) πάθη, ἀλλὰ τοῦδὲ τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο, ἢ ἐκεῖνο ἔχει. Διὸ καὶ, τούτου φθειρομένου, οὔτε μνημονεθεῖ οὔτε φιλεῖ. Οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινού, ὃ ἀπόλλωλεν. Ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν. (*Ibid.*, 25-30.)

mismo Aristóteles serviría para independizar de la Metafísica los estudios psicológicos.

La psicología ha encontrado así su puesto. Dirigida, desde lejos, por la Metafísica. Estrechamente relacionada y enlazada, en sus estudios específicos, con la ciencia natural. La extensa serie de investigaciones fue ya iniciada por Aristóteles en sus libros "De Animal". Desde entonces se desplegarían en todo el grupo de monografías antropológicas y fisiológicas agregadas a aquéllos, y fruto, según toda verosimilitud, del trabajo en equipo de la escuela peripatética, bajo la directa vigilancia y rectoría del maestro. Así se van agregando a la psicología estudios sobre la percepción y los colores, sobre la memoria y el recuerdo, el sueño y la vigilia, los ensueños, la respiración y el movimiento de los seres vivos, la longevidad, juventud y vejez, la vida y la muerte, que ponen de manifiesto una persistente actitud de atención a lo fisiológico. Pero si en esto hay una persecución de largo aliento que nos lleva muy lejos en distintas direcciones, el punto de partida es siempre psicológico, puesto que el principio de todas y cada una de las actividades vitales en pos de las cuales se dirige la atención, es el alma.

INDICE

	<u>Páginas</u>
FRANCISCO JORDÁ CERDÁ: El Paleolítico superior cantábrico y sus industrias	3
MICHEL PONSICH: Vases à relief d'applique de Carthage	23
ANTONIO UBIETO ARTETA: Notas sobre el valle de Benasque: su economía ganadera medieval	33
MARÍA ENCARNACIÓN MAESTRO GONZÁLEZ: Aportación al estudio de las viñas durante la segunda mitad del siglo xi y durante todo el siglo xii en las comarcas del Alto Gállego y Aragón	43
ANTONIO BENITO VIDAL: La viña en el Somontano de Alquézar durante los siglos xii y xiii	53
MARÍA DESAMPARADOS CABANES PECOURT: Juglares navarros del siglo xiv	61
MARÍA MERCEDES VILAR DEVÍS: Internacionalismo juglar en la corte de Carlos II y Carlos III de Navarra (1349-1425)	67
JUAN REGLÁ: En torno a la hacienda de Felipe IV: Notas sobre la contribución de Cataluña	77
FELIPE MARÍA GARÍN ORTIZ DE TARANCO: La serie iconográfica prelalial de Valencia	83
J. M. JANSÁ: La corriente en chorro mediterránea	87
VICENTE M. ROSELLÓ VERCER: Notas preliminares a la morfología litoral del norte de Valencia	105
PEDRO PÉREZ PUCHAL: Un municipio del piedemonte valenciano: Liria. Estudio de geografía agraria	145
JOSÉ LUIS PINILLOS: La personalidad humana y el orden social	197
J. GARCÍA BORRÓN: La psicología en el pensamiento griego hasta la escuela de Aristóteles	215

OBRAS PUBLICADAS

POR

«ANALES DE LA UNIVERSIDAD DE VALENCIA»

FRANCISCO ALCAYDE VILAR: *Las pasiones como enlace entre el alma y el cuerpo*. 116 págs. 1950.

PABLO ÁLVAREZ RUBIANO: *La lección política de los Reyes Católicos*. 139 págs. 1952.

JULIÁN SAN VALERO APARISI: *El Neolítico europeo y sus raíces*. 190 págs. 1954.

JOSÉ MARÍA DÍAZ REGAÑÓN: *Los trágicos griegos en España*. 373 páginas. 1955.

JULIÁN SAN VALERO APARISI: *Perspectiva actual de la Historia primitiva de España*. 130 págs. 1956.

DIEGO SEVILLA ANDRÉS: *La Revolución de 1854*. 211 págs. 1959.

JOSÉ MARÍA JOVER ZAMORA: *Carlos V y las formas diplomáticas del Renacimiento (1535-1538)*. 182 págs. 1960.

MIGUEL TARRADELL: *El país valenciano del neolítico a la iberización*. 214 págs. 1963.

JUAN REGLÁ: *Estudios sobre los moriscos*. 178 págs. 1964.

PUBLICADAS POR LA FACULTAD

DE FILOSOFÍA Y LETRAS

FRANCISCA HERNÁNDEZ-LEÓN DE SÁNCHEZ: *Doña María de Castilla, esposa de Alfonso V el Magnánimo*. 238 págs. 1959.

Anuario de la Facultad de Filosofía y Letras correspondiente al curso académico 1960-1961. 56 págs. 1960.