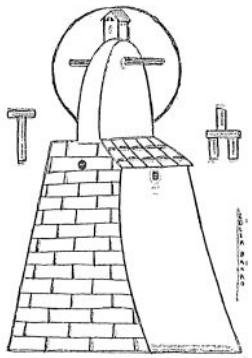
Año XIV N.° CLIV

PP-24-53

Revista de Occidente

Director:
José Ortega y Gasset



Sumario

ANTONIO PORRAS: *El Apocalipsis de Cervantes* * F. J. J. BUYTENDIJK: *Sobre la diferencia esencial entre el animal y el hombre* (conclusión) * EUGENIO IMAZ: *En busca de nuestro tiempo* * FERNANDO VELA: *Mapa real de las fuerzas francesas.*

NOTAS.—LINO NOVÁS CALVO: *El Olonés, «hermano de la costa»* * BENJAMÍN JARNÉS: *Lope y Madrid* * Libros recibidos.

Viñeta de MARÍA MALLO.

Precio: 3,50 Madrid Abril 1936

Sobre la diferencia esencial entre el animal y el hombre

(Conclusión.)

EL hombre posee y vive una realidad objetiva y posee y vive, también, las representaciones subjetivas de esta realidad. El animal no vive ni aquélla ni éstas. Vive simplemente en un contorno, en un medio vital que no le es dado *objetivamente* al animal y del cual no tiene representaciones en el mismo sentido que nosotros. El animal sólo se enfrenta a su contorno activamente, con su peculiar formación psíquica.

Condicionada por esta diferencia esencial, la percepción y acción humana es muy distinta del proceso correspondiente en el animal.

Poder entrar en relación con un mundo real, dado objetivamente, significa poder ser hombre, posibilidad que se engendra y se afianza por virtud del amor.

El amor no es, por sí mismo, un medio de conocimiento; no es más que la fuerza por la cual lo vivido se escinde en realidad objetiva y representación subjetiva. En otras palabras, el amor es la condición que hace posible el conocimiento objetivo. Pero, a su vez, es, por sí mismo, tendencia a la objetivación. En él radica la contraposición a la realidad, y cuanto más, por efecto del amor, el mundo es conocido como objeto, tanto más se estampa en la conciencia lo adecuado de la vivencia del amor. El hombre no solamente es forzado por el amor a conocer la realidad, sino a reconocer la realidad como una realidad que es objetiva y, por tanto, posee un ser independiente del sujeto.

En otras palabras, el amor es causa para la unión de sujeto y objeto sin que, por virtud de esta unión, lleguen a fundirse el objeto y el sujeto. Cuanto más crece el amor como sentimiento adecuado, más aumenta la distancia entre el sujeto y el objeto, por virtud de lo cual no basta al hombre un acto de recepción pasiva o activa, sino que se ve forzado a un acto de perderse y darse. Gracias a esta entrega se establece un *contacto* con el objeto que se va evidenciando como real y al mismo tiempo se distancia de nosotros.

En el animal ocurre de manera muy diferente. Por razón de su estructura corporal y psíquica, el animal puede entrar en contacto con una parte del mundo real. De aquí se engendra su medio vital que se descompone en una totalidad de percepciones y acciones. Pero esta duplicidad es, en último extremo,

una unidad que se presenta completamente cerrada en forma de círculo. Aquí se puede aplicar el concepto de círculo configural, el cual, en todo suceso vital, amolda y determina mutuamente percepción y acción.

La formación del medio vital, en el indicado sentido, es el proceso de animalización, el cual se produce y conserva por virtud del afecto.

El afecto es la impulsión en la psique animal por la cual el animal llega a formar su medio vital. Al contrario que el amor, el afecto sólo conduce a una fusión de subjeto y objeto, a una toma de posesión, a que lo objetivo exista exclusivamente como *una misma* cosa con el sujeto. Cuanto más crece el instinto en el animal y, por tanto, es más fuerte la tendencia a formar el medio vital, tanto más el individuo se rige por el valor subjetivo de las cosas. Las cosas sólo existen para él y desaparecen por la misma razón, absorbidas en la totalidad de su unidad individual. En el animal falta, pues, toda aprehensión objetiva de valores.

Con perfecta razón reconocía von Uexküll que la esencia del animal reside en la relación de un sujeto (contramundo) y el mundo circundante que le pertenece. Contramundo y mundo circundante se determinan mutuamente. Pero el último sólo existe en relación con el primero y no se puede definir tampoco como una parte del mundo físico, es decir, como medio del animal. Es medio solamente en cuanto entra en relación con el sujeto.

Tan variados como los afectos son las relaciones

en que puede estar un animal respecto al mundo exterior. Todo lo que un animal manifiesta como estructura psíquica, así como todos sus afectos, sus actitudes respecto al medio vital, sólo puede comprenderse biológicamente, como consecuencia del principio fundamental de la vida animal (conservación del individuo y de la especie).

La vida psíquica del hombre, en cambio, trasciende de lo biológico por virtud de la fuerza del amor. El amor no es un afecto y no debe ser confundido nunca con un afecto, aunque sea este el impulso sexual, el amor maternal. Por esta razón, cuanto engendra el amor, a saber, el «vivir» el mundo, no es de importancia primaria biológica para el hombre, sino tan sólo de valor personal. Por el amor, la personalidad se consolida en un yo que posee la conciencia de sí mismo, que cobra una realidad fuera y por encima de lo corporal, de suerte que también el cuerpo puede convertirse en su objeto.

Mientras los afectos son pluriformes, el amor, en su esencia, es uniforme aun cuando pueda manifestarse en distintos grados de la conciencia con intensidades diversas.

Pero si el amor es, como fuerza objetiva, uniforme y no debe hablarse de varias clases de amor como se habla de los afectos, esta nota esencial y exclusiva del hombre es bastante distinta en sus modos de manifestarse. Según vivamos, por virtud del amor, esta o aquella parte de lo real, inmediatamente y como objeto real, el amor recibe un distinto *tono sentimental* e incluso la lengua tiene un nombre diverso para

este modo especial de manifestarse. Que el amor es eficaz como fuerza de impulsión para objetivar el mundo perceptible por los sentidos, compruébase en la *admiración*. En el fenómeno de la admiración, todos podemos experimentar lo que queda dicho anteriormente sobre el amor. A medida que crece la admiración, tanto más trasciende una cosa, como *objeto* valioso por sí mismo, fuera y sobre la personalidad humana. Este movimiento lleva consigo la graduación de la admiración, la cual, por su esencia, ayuda a mantener el amor, vínculo perdurable entre sujeto y objeto. Pero conforme decrece la admiración, el objeto va convirtiéndose en una parte de nuestro medio, en algo que simplemente tiene valor *para el sujeto*. La admiración preñada de amor obliga al sujeto a una actitud respetuosa frente al objeto, obliga a la persona a no coger el objeto, incluso a no querer poseerlo «conceptualmente», sino a contemplar el objeto, olvidándose de sí mismo.

El hombre posee y vive un mundo objetivo real, no sólo de cosas visibles, sino también de cosas invisibles y, precisamente, respecto a las cosas invisibles, puede decirse que el hombre sólo puede estar en relación con ellas por virtud de la fuerza del amor.

La forma de manifestarse el amor en estas esferas es estar «seguro» y ser «sumiso». La posibilidad, en general, de *vivir* una idea como verdadera fúndase en la fuerza del alma que llamamos amor, que en su forma más simple de conciencia aparece como «estar seguro de una cosa». Este hecho sólo se produce cuando la fuerza del amor asciende a sentimiento de «veneración», de «respeto», de «estar seguro» de la realidad objetiva de la verdad misma y, en fin, cuando se convierte en «amor a la verdad». Aquí irrumpe el amor como fuerza objetiva, como fuerza de impulsión que se afana por buscar la verdad, por poseer el mundo de la verdad. El sentido de la frase mística «tener amores con la razón» no es que yo deba amar aquello que mi razón ha captado mediante el pensamiento ni tampoco que deba pensar sobre lo que amo. La frase alude a un acto unitario, en el cual el amor a la realidad intenta, por el intermedio de las leyes del pensamiento, un contacto con la verdad que *ya* existe *fuera* del hombre. Así como en una acción hemos de suponer fuentes de energía psíquica que actúa por mediación de los órganos dados, igualmente el amor es la fuerza impulsiva del pensamiento, que se realiza en las leyes del pensamiento.

La relación entre amor y conocimiento ha sido comprendida, hace mucho tiempo, por los filósofos. San Agustín decía, con profunda intuición, de estas relaciones: *Res non tantum cognoscitur, quantum diligitur*. También aquí se dice que el amor no objetiva en el sentido de que incluso *forma* el objeto, sino de que conduce al sujeto junto al objeto como tal. Cuanto más crece el «estar seguro» de una cosa, tanto más rebasa ésta el mero valor de producto de la vida psíquica del hombre. Entonces, llegamos a darnos cuenta de que su existencia radica en su valor objetivo como verdad. Cuanto más se debilita el «estar seguro» de un pensamiento y su tono sentimental anejo, tanto más pierde lo vívido el carácter de rea-

lidad objetiva y se desvanece en juicio subjetivo. También es, pues, en este caso el amor el camino de acceso hacia un mundo real, el de la verdad, que no tiene significación biológica alguna, sino tan sólo un sentido para la vida *personal*.

Es cosa bastante clara que las tendencias instintivas del hombre, así como su estructura corporal, son condiciones necesarias para que pueda entrar en contacto con la realidad objetiva. Pero es más difícil comprender que aun los objetos, hacia los cuales tienden los instintos, sólo pueden ser reconocidos como tales objetos por virtud de la fuerza de objetivación del amor.

Si, pues, este hacernos conscientes de la objetividad de las cosas se expresa adecuadamente en la admiración, también debe actuar en forma objetivante la admiración en la objetivación de las cosas que apetecemos por instinto.

Sólo por virtud de la admiración puede ser vista objetivamente una parte de lo apetecido como algo «dado» y «otorgado». Tomemos como ejemplo el instinto de alimentación que, por virtud del hambre, pone al animal en contacto con el contorno, de suerte que esta parte se convierte en un trozo de su mundo circundante. Cuanto más fuerte es el hambre, tanto más queda el animal aprisionado a la materia alimenticia. El hombre tiene también hambre e instinto de alimentación en apariencia de la misma clase y manera que el animal; pero, en realidad, el impulso de sustentarse en el hombre es, por uno de sus lados, condición de su existir como persona humana, y pertenece, por tanto, a aquellas propiedades que solamente pueden comprenderse en conexión orgánica con las propiedades esenciales de lo humano. El instinto de alimentación pertenece al basamento necesario y adecuado de la vida humana, que soporta sobre sí lo esencial, el genuino sentido de la vida: el lujo.

Pero también aquí el alimento apetecido puede experimentar variaciones por virtud del amor; por ejemplo, puede convertirse en el «pan nuestro de cada día». Este es un objeto digno de admiración que ya no sentimos como un trozo del medio vital, sino que lo vivimos como una parte de la realidad intuída con amor. La conexión subjetiva con el instinto queda rota y reemplazada por la existencia objetiva de la cosa misma. Así, pues, en los instintos humanos laten como en callada somnolencia las condiciones de las cuales la varita mágica del amor hace surgir los conocimientos más maravillosos, por los cuales el alma se pone en contacto con una realidad que se extiende hasta perderse en la lejanía.

Hemos de hacer notar que la misma cosa puede ser objeto perteneciente a distintas clases. Una fruta me puede ser dada objetivamente como mero objeto de un determinado color o como un objeto botánico. Asimismo una manzana puede presentárseme como un alimento dado, como una parte del mundo real, de un estrato de la realidad dada, la cual, mostrándose en cosas visibles, alude a un fondo invisible.

Todos estos distintos aspectos y significaciones de la manzana no son, a mi juicio, aportados por el sujeto a la percepción sensible, sino que poseen una rea-

lidad objetiva extistente. Pero sólo el hombre es capaz, por virtud de la fuerza misteriosa, casi siempre inconsciente del amor, de ponerse en contacto con este o aquel aspecto de las diversas esferas de significación objetiva de la realidad (por ejemplo, color, fruta, alimento). Una manzana es un alimento, aunque no haya ningún hombre que coma el fruto o simplemente lo vea. Reconocer este hecho sólo le es posible al hombre por virtud de la fuerza del amor.

Pero así como la fuerza material tiene un punto de aplicación en la materia y sin esta materia no podría ser pensada como existente, así también la fuerza del amor aprovecha todos los elementos psíquicos del espíritu humano, y no puede, como fuerza real, separarse de éstos.

La facultad humana de aprehender los distintos aspectos y significaciones del mismo objeto sólo es posible por la conexión real de la fuerza del amor con los otros procesos psíquicos del hombre. Pero todas estas actividades psíquicas sólo pueden producirse cuando *ya está realizada* la separación de objeto y representación, lo que sólo ocurre por virtud de la fuerza del amor y no por el pensamiento.

No debe, pues, confundirse mi concepción con una teoría ingenua y realista del conocimiento. En mi opinión, el auténtico sentido del realismo fenomenológico es que la realidad no es tan pobre como se nos aparece, sino mucho más rica, varia y preñada de sentido. Cada nueva orientación del amor—es decir, cada nueva manera de buscar y valorar objetos—conduce al descubrimiento de una nueva esfera de significación.

Cuesta algún esfuerzo comprender que la fuerza del amor, en cuanto señala continuamente a una realidad independiente, sea lo que permite al hombre percibir, pensar, actuar.

Se preguntará con razón: ¿qué tiene que ver con el llamado sentimiento del amor el que yo vea ante mí cualquiera cosa como *objeto*? Yo respondería con una contrapregunta: ¿Veo yo, realmente, en las cosas circundantes *objetos*, es decir, cosas que posean un ser propio, independiente de mí? En la vida cotidiana, el punto de mira de mi conciencia no se orienta solamente hacia el ser objetivo y a la manera de ser de las cualidades objetivas, sino que va, por modo inmediato, a su ser y modo de ser efectivamente importante para mí. Aún mucho menos me doy cuenta, en la vida cotidiana, del hecho de que estoy respecto a las cosas en la relación de sujeto a objeto ni tampoco de por qué fuerza ha sido establecida esta relación. Sin embargo, ya en estas situaciones sencillas, cotidianas y habituales se manifiesta, en toda su extensión, la verdadera estructura de la percepción humana. Si, habitualmente, miramos alrededor, si escuchamos a la gente, etc., la tendencia por virtud de la cual mantenemos este contacto con los objetos es una cierta inclinación no egoísta, es decir, no biológica, un deseo de percibir las cosas tal como son, partiendo de la certidumbre de que las cosas existen real, objetivamente.

Sin esta inclinación, sin esta tendencia a buscar

aquel contacto, sin esta actitud amorosa, el hombre estaría ante los objetos indiferente, como el animal. Sólo recogería de ellos aquellas impresiones sensibles que tienen sentido biológico por razón de las cualidades innatas y adquiridas. En los animales, principalmente cuando juegan, existe la inclinación a tratar con el medio vital e incorporarse a él en una acción recíproca con el cuerpo, mientras que en el hombre existe la iniciativa constante a conocer los *objetos* y el *mundo* y no el *contorno*.

En todos los animales—pero especialmente en los monos—se puede observar en ocasiones que se comportan como si entrasen en trato con algún objeto lo mismo que los hombres, sin ninguna finalidad biológica, sin ninguna referencia afectiva. Aunque no conozco ningún caso donde pueda mostrarse con seguridad una aprehensión pura de objetos por los animales, me inclino a creer, sin embargo, que en los animales puede encontrarse vaga y titubeante una separación de sujeto y objeto. En ciertos casos admitiríamos también que tienen representaciones y que el animal puede *pensar en algo* y acaso *soñarlo*.

La alegre expresión del niño en la cuna, cuando, lleno de admiración, sigue los movimientos de sus deditos o de un juguete, es un ejemplo de la alegría —excitada en un sujeto—al buscar, por virtud de la fuerza de una admiración, que es amor, los objetos, entregarse a ellos y perderse en una rica realidad. Esta es la diferencia fundamental entre los juegos de los niños y de los animales, entre el afán de saber del hombre y la curiosidad del animal.

Esta última, que para muchos investigadores es la fase inicial del amor humano al conocimiento, según mis experiencias debe ser concebida de manera completamente distinta. La curiosidad animal está determinada (circunscrita) biológicamente y en ciertas circunstancias se presenta incluso en animales inferiores (hormigas). Pero como el hombre no tiene mero contorno, sino que conoce las cosas y también los animales como «objetos», es capaz de comprender la conexión orgánica del contorno del animal con su cuerpo, sus costumbres, etc., y por esto pudo von Uexküll escribir su libro sobre *El mundo circundante de los animales*.

Cuando se observa en el niño la inagotable multitud de intereses a-biológicos por el mundo, la fuerza irresistible y borboteante del amor, que falta en el animal, y que ya resuena en todas las modalidades de la admiración, no hemos hecho más que describir por un solo lado la conducta del niño.

El niño manifiesta en su relación con el mundo una singularidad, que casi está perdida en los adultos, y falta por completo en los animales. No puedo expresar mejor esta singularidad que como lo ha hecho Grünbaum en sus finos estudios sobre la estructura de la psique infantil. Grünbaum dice respecto al hecho conocido de que el niño mire como viviendo los objetos circunstantes:

«El niño no vive, no experimenta el mundo como separado de su yo, no vive el mundo como algo heterogéneo, no realiza la diferencia entre yo y ello, entre yo consciente y mundo extraconsciente, sino

que, al principio, conoce tan sólo una especie de nosotros, en cuya unión yo y lo otro muestran la misma estructura y mutuamente se sostienen y comportan. Y como el niño no conoce, al principio, ningún yo, vive, objetivamente dicho, más en el mundo y en los otros que en sí mismo. Pero—y esto es lo importante—el niño vive en el mundo y en los otros como nosotros vivimos en nuestro yo, es decir, el mundo es para él tan vivo como el yo.

»El niño no tiene un límite tajante entre yo y mundo; por tanto, no conoce tampoco la intimidad del yo. Hay casos en que se podría suponer, por razón de una observación superficial del niño, que éste posee la intimidad del yo y se guarece y recoge completamente en sí mismo. En la fase en que empezamos a reconocer al niño como ser inteligente, hacia los tres años, esperamos también de él una correspondencia espiritual, es decir, lógica con el contorno. Mas al observar que este género de correspondencia no existe, suponemos en seguida que sólo vive metido en sus propios pensamientos y fantasías, es decir, que vive egocéntricamente. Si se observa a niños de tres a cinco años, jugando a cualquier juego, se advierte que cada niño está visiblemente preocupado sólo de sí mismo y, en realidad, habla sólo de sí. Cuando se les oye de lejos se creería que sostienen una conversación; pero si nos acercamos, vemos que no es, en realidad, más que un «monólogo colectivo», en el cual los participantes no se escuchan ni se responden.

»Pero, en definitiva, este ejemplo, aparentemente rotundo, de la actitud egocentrista del niño, es más

bien prueba de la psique infantil, está más bien vinculada a lo común.

»Pues en el monólogo colectivo no se manifiesta ni un aislamiento voluntario de la sociedad ni un autismo en el sentido de la psiquiatría moderna, sino de algo que, por su estructura, es radicalmente opuesto. Piaget, que acentúa fuertemente el egocentrismo del niño y lo hace piedra angular de sus explicaciones sobre la peculiaridad de la psique infantil, tiene que conceder que, sin embargo, los niños, en su monólogo colectivo, *creen* hablar unos con otros y que los otros escuchan. Sí; los niños se conducen en apariencia sin miramientos hacia los otros, precisamente porque se tratan sobre la hipótesis de que todos sus pensamientos, incluso los mal expresados o no expresados en absoluto, son una propiedad común, de suerte que todos ellos pueden ser, desde luego, leídos y concebidos, aun sin una explicación expresa por parte de los que hablan.»

Una reflexión superficial de la imagen que acabamos de diseñar acerca del comportamiento del niño podría hacer pensar que contradecía mi punto de vista. Nada más equivocado. Pues, justamente, la vivencia del «nosotros» cumple para el niño, e incluso para nosotros los adultos, el sentido más perfecto del amor. El vivir el mundo sólo como «nosotros» no es más que una manera de manifestarse la fuerza indómita del amor en la conciencia infantil, como también en la que despierta, aunque estoy convencido de que en este nosotros no vivimos un «algo» indiferenciado, sino una relación perdurable, aunque

tan íntima, de dos. Así se hace notorio en la risa inteligente del niño, lo mismo que en su cólera y disgusto cuando se desilusiona. El animal que vive su contorno como si fuera un trozo de sí mismo, permanece siempre serio; la cólera se convierte en ataque y defensa; el disgusto, en dolor. El animal es tan serio como todo lo necesario. El niño siente, con cara de risa, rebosante de alegría, un mundo cuya amplitud y rica articulación se le va revelando día por día; y lo siente por virtud de la fuerza del amor que en él actúa. Pero esta fuerza no hace más que establecer el «nosotros» para siempre indivisible, como una vinculación eterna, una indisolubilidad. Pero cuando suben de intensidad el amor y la conciencia, se robustece en este «nosotros» la tensión contrapuesta y polar del yo y el tú. En este proceso, dicha vivencia no se produce porque se disuelva el íntimo «nosotros» del niño, sino que a la vez, en su «novedad» significa precisamente un robustecimiento de la vivencia. Sólo cuando la vida del hombre se congela en el esquematismo racionalista o se derrite en la corriente de la vida impulsiva y ansiosa del animal, sólo en estos dos casos queda destruída la unidad *contrapuesta*, puramente humana, creada por el amor, de la vivencia del «nosotros» y del «tú y yo». La vida del espíritu se inclina hacia un lado o hacia el otro para disolverse y morir. Pero si la vida halla su cumplimiento en la inseparabilidad de estos dos lados a que propende intencionalmente el espíritu, si crece, entonces ambas vivencias cobran fuerza y figura más rica. Entonces aparece el hombre armónico, el hombre verdadero en un mundo que le está revelado por el amor, amor que, al mismo tiempo, establece el «nosotros» con este mundo y acentúa la diferencia entre el «yo» y lo «otro».

Por esto mismo se comprende también cómo el conocimiento del mundo—guiado por el amor—al crecer el niño no se produce por adición. El niño no sabe menos que el adulto, sino que, al principio, conoce el objeto sólo *en parte*, por ejemplo, sólo como semejante suyo, lo que efectivamente *también* es. Cuando el niño considera mesas y puertas, muñecos y hombres como amigos o malévolos, como amables o groseros, como obedientes o rebeldes, *conoce* en efecto una esfera de expresión de las cosas; sólo posteriormente, por virtud de un mayor conocimiento, llegará a saber lo que se oculta bajo esa expresión.

El conocimiento infantil es, como todo principio de una relación amorosa, superficial; lo que le caracteriza es la acentuación del «nosotros». Igual puede decirse de toda clase de amor, aun de la que hemos designado como admiración. También aquí la sumersión en el *nosotros* es vivida primero, y sólo después dada como un contenido más rico, en la doble unidad de yo y tú.

Es notorio que el hombre se diferencia del animal por su inteligencia. Puede comprobarse prolijamente por vía experimental; pero, además, creo poder demostrar que en una consideración fenomenológica de los movimientos expresivos, siempre el rostro—el cual bajo determinadas circunstancias se presenta

como «exterior inteligente»—, posee solamente la expresión de «tener». *Justamente este contenido común de todas las formas que expresan inteligencia nos muestra el núcleo central de esta facultad, especialmente acentuada en el hombre.*

En mis investigaciones, realizadas en colaboración con Plessner sobre la comprensión de los movimientos expresivos, muéstrase que éstos son equívocos. Pero las distintas interpretaciones de un movimiento expresivo descansan sobre las maneras semejantes de conducirse que pueden manifestarse en un cierto número de situaciones distintas del hombre o animal respecto a su contorno. Ni siquiera se puede inferir del fenómeno si el estado espiritual que aparece en la expresión es «real». Si alguien está colérico, celoso, afligido, alegre, jovial, si se avergüenza, si se arrepiente o si hace sólo como si estuviera realmente en una de estas situaciones afectivas, es cosa que no puede contestarse más que en el marco de la situación respectiva al considerar el carácter configural de toda la conducta. Rubor, arrepentimiento, celos, cólera, son maneras de ser intersubjetivas, cuya identificación sólo se logra al desarrollarse la situación. Pues nunca se deben pasar por alto las dificultades de la pura inteligencia de la expresión que en nuestra vida apenas se presenta en «cultivo puro», porque la lengua nos liga unos a otros mediante voces y signos. Todos sabemos, por propia experiencia, qué insegura es la interpretación cuando no disponemos más que de la imagen expresiva. Los párpados casi cerrados pueden expresar acecho, somnolencia, meditación,

desilusión, menosprecio, sin que las demás partes del rostro o la apostura total del cuerpo aporten la diferenciación en la interpretación del gesto expresivo. Esta diferenciación sólo se obtiene de la misma situación y de su sentido, enderezado a un fin o fundado siempre en alguna intención.

En nuestros trabajos hemos comprobado que las interpretaciones sufren oscilaciones considerables porque las imágenes mímicas pertenecen al mismo tiempo a varios círculos de expresión. Así un mismo gesto es interpretado como expresión de mal sabor y de aborrecimiento, otro como de escuchar y de reflexionar, un tercero como de desprecio y de mordacidad, y aun se producen *contrastes* mucho más fuertes en la interpretación, los cuales muestran que a un gesto expresivo no le pertenece, como pensaban Darwin y Klages, un solo sentido, sino que se conforman a varios sentidos, cuya determinación únicamente resulta del conjunto de la situación. Incluso respecto a los gestos expresivos de llorar y reír las interpretaciones varían. Series de *tests*, presentados a numerosas personas de las edades más distintas, daban resultados en parte sorprendentes, sobre todo cuando se les exponían las fotografías publicadas en la obra de Darwin, que éste reputaba por gestos típicos y unívocos.

Sólo las situaciones concretas con sus posibilidades limitadas estrechan y fuerzan las interpretaciones de la expresión (si se prescinde de la lengua); un hecho que está ligado a la pobreza relativa del caudal de formas, de que se pueden servir las actitudes. El juego expresivo del rostro tiene las posibilidades de

desplegarse entre los extremos del punto central de fugacidad y del punto central de concentración, entre el máximo de abertura y de cerrazón a través de las formas de tránsito del cerrarse y el abrirse, de manera simétrica o asimétrica. En esto intervienen los movimientos de cabeza en las distintas direcciones del espacio: elevación y descenso, movimiento hacia adelante y hacia atrás y los movimientos laterales. De este modo pudo Rudolph intentar un sistema de las posibilidades mímicas. La rica capacidad de diferenciación de las interpretaciones expresivas debe, por tanto, tener su fundamento en la no sensible, aunque sí intuíbles, formas intencionales del cuerpo, puesto que la variedad de formas de los movimientos corporales es extremadamente limitada. El sentido de un movimiento expresivo no está, pues, dado en los rasgos del rostro, los cuales no componen el sentido a la manera que las líneas componen el sentido de una figura, sino que esos rasgos son sólo las condiciones más o menos suficientes, cuya completación realiza la situación concreta. El sentido de un gesto, por tanto, sólo puede comprenderse por la constelación total.

Apliquemos lo dicho a las formas en que se expresa la inteligencia.

Si la expresión inteligente en el hombre y el animal, como fundamentaremos, dice siempre «él tiene algo», esto significa que la inteligencia *real* sólo puede ser reconocida partiendo de la situación concreta o acaso de otros datos (por ejemplo, los hablados). Sin embargo, también se nos revela que en la inteligencia *se expresa*, como núcleo central, el «tener

algo», sin que sea indicado de qué manera, por cuál proceso psicológico se ha adquirido este «contenido», esta posesión o a qué fin puede ser aplicado eventualmente.

En mis pesquisas tras las formas de expresión inteligente, creo haber encontrado cuatro fundamentales.

Son:

a) la expresión de «¡Ah!»
b) la expresión de «ya lo sé».
c) la expresión de «callar».
d) la expresión de «no estar interesado».

Consideremos estas formas de expresión con algún mayor detenimiento en el hombre y el animal.

a) Cuando estamos reunidos en una estancia y entra un amigo con la cara radiante, deslumbrante, le decimos: «Pero ¿qué tiene usted?», es decir, qué ha encontrado, oído, descubierto, recibido, etc. La misma expresión del rostro muestra el investigador cuando de pronto encuentra la solución, cuando, por fin, «la tiene». Exactamente igual expresión a la cara radiante, luciente, que muestra un chimpancé cuando experimenta la vivencia del «¡ah!», tiene mi perro en el momento en que recibe un buen bocado y la expresión de pedir se cambia en la de *tener*. También el niño que acaba de recibir algo agradable o el hombre de la calle que parece como si le hubiera tocado el premio gordo muestran esa expresión que en su generalidad no significa otra cosa que el «tener algo» y, especialmente, el «*acabar* de tener algo».

El elemento común en el movimiento que expre-

sa la vivencia «¡ah!, ¡ah!» es, pues, el «acabar de recibir algo». De aquí que esa expresión de ojos abiertos y rostro luciente sea el gesto típico de la juventud. Lo mismo la joven y alegre muchacha y el vivaz estudiante, que el joven chimpancé (de buen humor) parecen exactamente al sabio que ha encontrado la solución de un problema. Y es, en efecto, en la juventud especialmente cuando se recibe en cada momento de la existencia algo nuevo. En esta edad *siempre* se tiene algo nuevo. De aquí que la expresión de «¡ah!, ¡ah!», de hacerse cada vez más rica, sea la expresión peculiar de lo juvenil.

Es claro que, como en toda clase profesional, también en los sabios, indeliberada y continuamente cobran expresión en los rasgos del rostro los rasgos más *valiosos* del carácter. Así es ahora «moda» que un alto tanto por ciento de los sabios más diversos de todos los países tenga la cara del «¡ah!, ¡ah!», y miren el mundo como monillos avispados. El fulgor de la luz en los ojos abiertos y el rostro radiante produce al mismo tiempo la impresión de franqueza y de probidad. Por este hecho se acentúa la aparición de esa expresión en la juventud madura y en los sabios en una época y en una fase de la ciencia en que lo «acabado de encontrar» y también la «franqueza» son sumamente estimados.

b) No menos típica para la inteligencia es la expresión de «ya lo sé». Quien ha visto un verdadero profesor viejo o ha contemplado los viejos retratos en la Universidad, conoce este rostro con los ojuelos mal abiertos, la mirada algo caída y, especialmente, los labios delgados, apretados, y la boca ancha y algo deprimida en las comisuras. Esta expresión fué «moda» entre los sabios de las generaciones anteriores.

En el Metro siéntase un señor frente a mí. Me muestra un rostro semejante. Pero diferentes detalles, dados a la par en su persona, la situación entera, determinan a dirigirse mi interpretación en otro sentido que el del sabio. Parece un barón, un señor rico, uno que «tiene mucho». Este repantigarse del rostro se extiende al cuello, a la postura entera del cuerpo. El se sienta a sus anchas.

Veamos un viejo chimpancé u orangután. Está sentado—la boca grande y cerrada, el cuello grueso—a sus anchas, allí, bajo el árbol cuya estructura complicada conoce, «tiene». Siéntase allí como un importante, viejo consejero secreto bajo el árbol del conocimiento. Lo sabe todo, lo «tiene» todo, todo es una riqueza hace mucho tiempo conquistada. No quiero analizar cómo esta expresión de riqueza, de tener mucho y desde hace ya largo tiempo puede convertirse en una expresión de moda bajo el influjo de ciertas valoraciones y fases de evolución científicas y culturales.

Comparemos los monos pequeños (inferiores) con los grandes chimpancés viejos. En el mono pequeño la mirada corre, de una a otra parte del contorno, como un estrecho hacecillo de luz que busca. Constantemente tiene *algo nuevo* ante su mirada. Una y otra vez vive la vivencia del «¡ah!, ¡ah!» y toda la conducta del animal muestra nerviosidad, inquie-

tud. Pero el animal tiene siempre sólo *poco* al mismo tiempo, mientras el mono viejo y grande, que por razones físicas ha de permanecer junto al tronco, tiene toda la copa del árbol, ramas, hojas y frutos, todo a la vez.

El rostro del animal viejo, rico, grande, como el del profesor viejo y sabio, expresa un alto grado de inteligencia. Pero sin querer decir que la expresión «ya lo sé» haya de considerarse como un grado más alto de inteligencia que la del «¡ah!, ¡ah!».

c) Aún significa un grado más alto el «callar». Esta forma de expresión no es un simple reforzamiento de la anterior, sino que tiene rasgos nuevos. La «rica posesión», «aquello que se tiene», encuéntrase no dondequiera, por ejemplo, en casa o en un estante, sino «dentro», tras los ojos absortos, tras la boca cerrada.

Para encontrar el sentido general de esta expresión sólo necesitamos un par de ejemplos en los cuales aparezca la misma expresión bajo otras circunstancias que aquellas que responden a la inteligencia.

En una reunión hay un señor callado. El «tiene algo», nos decimos unos a otros. ¿Qué? No lo sabemos; dolor, *opinión adversa*, un secreto, un propósito. Tiene algo encerrado dentro de *sí*, *mantiene algo dentro*. Repetidamente se demuestra con estos ejemplos que la expresión del rostro es equívoca y sólo la situación completa puede facilitar la diferenciación. Así también en este caso existe la expresión de «tener» y sólo se puede comprender por la situación si es el «tener» de la inteligencia.

En esta expresión de silencio la inteligencia asciende hasta la sabiduría y no es casual que, por una parte, las estatuas de Buda nos opongan esta expresión y, de otra, que muchas damas afirmen cuando el gato está tranquilo y callado en el ángulo de la mesa: «el gato es un filósofo, se le ocurren muchas cosas, pero no dice nada; calla muy sabiamente».

En esta forma de expresión de la inteligencia no hay sólo *un tener mucho, muchísimo*, sino un *tener tanto, tanto*, que se encuentra dentro, en tal tensión, que por sus ojos y boca amenaza romper y brotar. Callar es, entonces, también un tener dentro activamente, un no querer hablar.

Es muy claro que la forma de expresión del callar se presta muy bien a fingir un contenido inteligente del espíritu. Esta expresión tiene la ventaja de que aun en el desarrollo posterior de esta conducta, en el silencio continuado, el engaño persiste, no ceja. Todo el mundo conoce sobradamente este fingimiento de inteligencia por medio del silencio en el trato científico y social.

d) En las anteriores formas expresivas de los distintos grados de inteligencia hemos visto el «tener algo» en grado creciente, y este tener llega, por último, en otra expresión de inteligencia, el «estar desinteresado», a su saturación. El perro harto, como el señor después de comer, nos muestra el mismo «estar desinteresado» que pudiera mostrarnos el profesor que todo lo sabe. En este estadio del «tener», lo «tenido» ya lo es desde hace tan largo tiempo que

está asimilado, y no hay tampoco la tensión que vimos en el callar. Así en esta expresión del desinterés, los ojos y la boca no están tan cerrados, pero tampoco abiertos como en la vivencia del «¡ah!», como en un animal hambriento o en un joven curioso y ávido de saber.

Por así decir, lo tenido se ha cristalizado en el interior y esta unidad estructural es tan perfecta en sí misma (lo tiene «todo»), que no puede añadírsele nada más. En esta expresión de la inteligencia suma, la mirada no luce, no irradia, no busca, no se dirige llena de complacencia a la riqueza del mundo, sino que la mirada está vacía, ya no hay ojos. La mirada vacía del desencantado, el «no poder mirar más a uno» del demasiado sabio ilustran de la mejor manera lo dicho. También es sorprendente que muchas imágenes de Buda muestren la boca medio abierta, y en lugar de ojos cerrados no tengan ninguno.

También pueden aducirse muchos ejemplos de expresión de no interés, sacados del mundo de los animales. La imagen más perfecta de la inteligencia, de la sabiduría, es el buho. El buho no ha sido elevado para siempre a símbolo de la sabiduría por la expresión del rico ni por el silencio y hermetismo del taciturno, sino por la mirada vacía del no estar interesado.

El resultado de mi investigación muestra que el carácter general de la inteligencia debe ser puesto en el «tener algo». A mi juicio, la expresión «él tiene algo» acierta por completo con el rasgo capital de la inteligencia. Si la inteligencia tiene la expresión «él

tiene algo», esto significa una demostración de riqueza real. Pero sólo en el hombre donde hay un «él», donde hay un «tener», es decir, un «tener» a «lo otro», no como lo suyo, sino justamente como lo «otro», y donde el «algo» no es una nadería, tal una sensación o un fenómeno, sino lo real, lo objetivo, el *mundo;* sólo en él se cumple perfectamente la inteligencia.

Este *mundo* no es como el mundo circundante del animal, su órgano, una *parte* de él, sino su posesión, su libre posesión, su riqueza.

Resumo el resultado de mis investigaciones. El punto de partida de nuestro análisis en busca de la diferencia esencial entre el animal y el hombre, fué la observación del simple hecho de que todos los animales, en su estructura y funcionamiento, sólo muestran en esencia aquellas propiedades que se relacionan con la conservación del individuo y de su especie. La interpretación puramente biológica del comportamiento animal debe mantenerse siempre referida a la percepción animal, la intencionalidad de las acciones, las formas de su transcurso. También la manera de aprender, así como lo que pueden aprender y la rapidez del aprendizaje vienen determinados por la vida natural de los animales. El impulso interior del animal a su conservación y a la de su especie aparece en los distintos afectos y es la causa de que se constituya el mundo circundante sensorial y motor, el mundo de las sensaciones y el de las acciones. La relación de animal y contorno es *necesaria* y adecua-

da. El mundo circundante es dado al animal como un *órgano* («lo propio»), no como un objeto que se le opone («lo otro»). La seriedad con que en la naturaleza está *determinado* todo lo necesario, también se muestra en el mundo de los animales; sin embargo, la naturaleza está suavemente estremecida por una indeterminación que permite el juego, que no hay que tomar en serio y que representa cierto valor óntico puramente demostrativo. Este valor resuena muy débilmente en el animal, que—aunque no puede reír—muestra, sin embargo, una alegría por la existencia de lo otro, y en muchos casos, se comporta como si se aplicara a las *cosas* sin impulsión hacia un fin.

Este comportamiento serio del animal, esta engramación necesaria y adecuada en el contorno, este «conocimiento orgánico», este relacionarse con las cosas como con órganos, este descubrimiento de los órganos del contorno por los sentimientos, los afectos, reúnense en una imagen global cuyos rasgos esenciales nos permiten comprender la acción animal en sus detalles.

Pero volvamos ahora la vista al hombre y a su actividad, a nuestra propia existencia y a la historia de la humanidad. También aquí encontramos necesidad y adecuación, pero también plenitud y hasta superabundancia de todas esas cosas que nada tienen que ver con el individuo y la conservación de la especie e incluso, en ocasiones, se oponen a este impulso primordial de la vida. Basta con reparar en la rica variedad de los sentimientos, en la aspiración a la ciencia, al arte, a la religión. Se advierte cómo en

el hombre aparece en su plena magnificencia la esencia de lo orgánico, el valor óntico demostrativo, la base de la riqueza. En él huelen las abiertas flores que en el mundo de los animales y las plantas sólo aparecen como capullos encogidos; en él *despierta* la naturaleza de su sueño, en sus facciones se anima la tierra regocijada que ya puede mostrar la imagen de la naturaleza. Aun cuando el hombre ve reflejados, por aquí y allá, sus rasgos esenciales en la naturaleza y la naturaleza parece comportar figuradamente el sentido de la vida humana, sin embargo, lo que hace hombre al hombre es la conciencia de su riqueza, del «tener lo otro» y no sólo «lo propio». El hombre es, en este sentido, el animal despierto que se ha refregado los ojos y mira admirado en su torno porque ve lo otro, porque tiene un «mundo» enfrente, que le es dado como un don inexplicable, inmotivado. El mundo es para él una riqueza dada, que él sólo puede nombrar, no explicar, ni concebir, ni aprehender subjetivamente, sino sólo señalar como «lo otro». Sólo por esta separación de sujeto y objeto, sólo por este *descubrimiento* de la existencia del mundo es *posible* que aparezcan las típicas cualidades humanas como cultura, lengua, arte, ciencia, religión, el «ser» y la «auténtica inteligencia».

Una investigación fenomenológica de los movimientos que expresan inteligencia nos ha enseñado que su manera esencial de ser consiste en «tener algo». El hombre *tiene* en el acto inteligente «lo otro»; en él, por tanto, el *tener* no es sólo figurado y aparente, sino real, existente. El animal no tiene

nada más que lo necesario, su mundo circundante; es decir, es pobre. El hombre tiene más de lo que necesita, su mundo; es decir, es rico. Aun cuando en su forma la psique del hombre es igual a la del animal, la diferencia radica en el contenido.

¿Cómo fué posible, entonces, este despertar, este «frotarse los ojos», esta separación de sujeto y objeto? La pregunta acerca del proceso histórico de humanización del hombre es completamente distinta. Cuánto tiempo duró el despertar, en cuántas generaciones y dónde tuvo lugar la conversión en hombre, acaso también qué aspecto tenían las formas corporales de este hombre que despierta, son cuestiones a las que acaso responderá la paleontología. Pero el «cómo» se desarrolló el proceso de humanización, especialmente la causa de que se escindan sujeto y objeto es cosa que sólo puede revelarnos la introspección de nuestro vivir esa separación; y entonces vemos que esa causa es la fuerza impulsiva del amor, que en sus varias formas de manifestarse produce esa separación y nos lleva, por tanto, al fundamento de la riqueza del hombre, del ser del hombre.

Sólo por el amor tiene el hombre el mundo de los sentidos, de la verdad y de los valores; sólo al entregarse se reconquista el hombre una y otra vez. El amor hace vidente; el afecto, ciego. El amor, que presta el rostro sonriente a la tierra en su sueño, es en el hombre principio de actividad vital.

En el animal se manifiesta como principio fundamental de su existencia una cerrazón de que cuida la naturaleza como la madre del hijo. Viceversa, el

animal se aprieta contra su contorno, al que queda ligado por las afecciones, las emociones.

En el hombre se abre el hermetismo del círculo vital, su existencia no está limitada esencialmente como el círculo, y la trilogía del amor, la alegría y la libertad prestan nuevo sentido a su existencia.

El valor «señorial», demostrativo, que esconde todo lo orgánico, aparece libremente a la luz en el hombre por virtud del amor.

Este amor no puede explicarse psicológicamente, no tiene ninguna causa primera en nosotros. Por subjetivo que puede ser el acorde sentimental, que cantan los resonadores de nuestro corazón, cuando sopla fuerte o débil el viento del amor por el alma, por subjetivo que puede ser el sentimiento de dicha que acompaña las vibraciones armónicas, por subjetivo que sea el dolor, cuando se hincha la fuerza de la voz y el corazón se quiebra como un vaso de cristal, por subjetivas que puedan ser las experiencias del amor, siempre éste es una brasa que nos consume, una flecha que nos alcanza, una gracia que recibimos, y cuanto más fuerte es el amor tanto más se hace cognoscible su realidad objetiva.

F. J. J. Buytendijk.