

MENTE Y CONCIENCIA EN «LOS PRINCIPIOS DE PSICOLOGIA»: UN DIALOGO CON JAMES CIEN AÑOS DESPUES

Angel RIVIERE

Facultad de Psicología. Universidad Autónoma de Madrid.

Hace cien años, el paciente editor Henry Holt pudo tener, al fin, encima de su mesa un manuscrito largamente esperado: *The Principles of Psychology* de William James. Como es sabido, James había firmado su contrato para escribir una *Psychology* para la «American Science Series» de Holt doce años antes, en 1878. Holt tuvo que esperar durante todo ese tiempo, y mantuvo una nutrida y divertida correspondencia con James (reseñada en parte en el libro clásico de Perry, 1935) animándole a cumplir su viejo compromiso: James perdía contratos, se saltaba constantemente los plazos autoimpuestos y empleaba todas esas sutiles formas de tortura que solemos usar los autores más desastrados con los editores más comprensivos.

Salía de los momentos más comprometidos con un ingenio típicamente «jamesiano», pero no sin apuros: «Los editores son unos demonios», decía en una de sus cartas, «cuán insensato es ir contra la sabiduría acumulada de la humanidad, y pensar, sólo porque uno de ellos parece

ser socialmente afable, que se ha roto la gran ley natural y que ese hombre es también un ser humano en su naturaleza profesional»... y, después de las quejas del sufrido Holt («Mi carácter demoníaco no se desarrolló tanto por obra de los autores que omiten estudiar los contratos y los pierden, como por lo otro... Acabo de ver un contrato firmado por usted donde se compromete a entregarnos ese manuscrito el 12 de junio de 1880, y sin embargo ¡tú, tú, tú, Bruto, me denigras por ser un demonio! De todos modos estoy terriblemente apenado de que no pueda usted venir por aquí y cenar con nosotros, pero ya lo haremos a su debido tiempo. Suyo siempre H. Holt, Demonio profesional.»), James se arrepentía una vez más: «¡Pobre editor, pobre muchacho, pobre ser humano ex demonio! ¡Cómo deben haberle hecho sufrir a usted en su vida esos gusanos de autores para arrancarle la tirada!» (todo ello en pp. 195-196 de Perry, edición española de 1973).

Y, sin embargo, el resultado conjunto del genio de James y la paciencia de Holt mereció la pena... incluso para el paciente editor: los *Principles* fueron reim-



presos numerosísimas veces por la propia empresa de Holt y, más recientemente, por Harvard University Press. Además, no parece existir el peligro, por ahora, de que futuras reediciones se hagan inútiles. ¿A qué se debe este éxito? Una de las primeras sorpresas que depara el libro de James es que sigue, en muy buena parte, vivo. Después de haber sido el manual por antonomasia para unas cuantas generaciones de estudiantes de Psicología en los Estados Unidos, *The Principles of Psychology* sigue siendo un libro que hace pensar al psicólogo y le invita a un diálogo. Es semejante a esas personas de cierta edad que nos sorprenden por su lucidez, energía, vivacidad e independencia. Es un libro que, leído despacio (y es un hecho que se ha citado más de lo que se ha leído), parece, como esas personas a las que me refiero, mucho más joven de lo que es.

Me propongo en estas páginas dialogar con los *Principles* de James, en el convencimiento de que el mejor homenaje que podemos hacer al libro (como a los «jóvenes de edad») implica olvidar las diferencias de edad. El diálogo al que me refiero se ceñirá a uno de los temas fundamentales en los *Principles* y que sigue teniendo una importancia clara en la Psicología actual: el concepto de mente y conciencia. Aunque este tema se ha tratado una y otra vez en las numerosísimas revisiones y comentarios de la obra de James, creo que aún hay cosas nuevas por decir en el diálogo con él. Reconozco que es un diálogo extraño, porque se realiza a cien años de distancia, y desde la doble perspectiva del marco de referencia en que se desarrolló el pensamiento de James y el proporcionado por la Psicología actual.

Habría, quizá, quien piense que ésta no es una actitud digna desde el punto de vista de la Historia de la Psicología: ¿No sería mejor situar el libro en su propio

marco histórico sin pretender extrapolaciones al conjunto de problemas de la Psicología actual? ¿No «deformamos» inevitablemente el libro de James cuando lo leemos desde la lejanía de cien años de Psicología? La respuesta a estas dudas es compleja: toda asimilación es deformante, aunque no necesariamente «monstruosamente deformante». El «empirismo neutralista», que pretende que la historia puede hacerse *prescindiendo* de los esquemas presentes, está muy lejos de las perspectivas historiográficas actuales: sin duda, es papel de la historia reconstruir en lo posible los marcos y contextos de los fenómenos del pasado que estudia. Pero es su sino que esa reconstrucción se realice desde los marcos del presente, de los que no podemos prescindir. La actividad del historiador presupone siempre un diálogo entre el pasado y el presente: un diálogo en que es tan peligroso que el presente permanezca mudo como que lo esté el pasado. Tan deformante la suposición de que historiar es reflejar inmaculadamente el pasado, como la pretensión de historiarlo olvidando que sus claves eran otras, diferentes a las actuales.

El paisaje del pasado se transforma en cada generación que lo re-construye e interpreta, adquiere una nueva perspectiva... parece nuevo y nunca visto desde la visión de cada nuevo presente. Es más, cada generación de historiadores (en el sentido más laxo de la palabra «generación») se ve en la ineludible necesidad de hacer un nuevo cálculo de relevancias: esto, que vivía aún en los años inmediatamente anteriores, es ahora agua pasada. Aquello, que parecía dormitar en la historia, es material de reflexión presente. El libro de James por ejemplo, que nunca ha dejado de ser relevante para los psicólogos, lo es ahora más que hace cuarenta o cincuenta años, cuando un ventisco operacionista y un vendaval conductista ba-

rrían aún la «hojarasca mental» de la Psicología y obligaban todavía a ocultar el interés por muchos de los temas de los que trata *The Principles of Psychology*: el ámbito de lo mental, las relaciones entre ese ámbito y el de los procesos fisiológicos, la corriente del pensamiento, la función de la conciencia, la conciencia de sí mismo, los fenómenos de atención, conceptualización, memoria, imaginación y razonamiento, la explicación de las emociones, los mecanismos de la voluntad, etc. En cierto sentido, la obra de James nos resulta ahora más contemporánea que nunca.

¿Qué es lo que da ese carácter tan persistentemente contemporáneo a los *Principles* de James?, ¿por qué sigue teniendo sentido dialogar con este libro? Una razón de peso es que, constantemente asoma el propio James por encima de lo que dice. No sucede como en otras obras en que el autor desaparece por detrás del frío enunciado de los datos y las leyes de la ciencia. Aquí, la búsqueda de objetividad no es negación de la subjetividad sino (en más de un sentido) todo lo contrario. En más de un sentido porque los *Principles* tienen, como uno de sus temas centrales el de la subjetividad. Pero también porque la subjetividad de James se introduce, como un gnomo, en la obra cada vez que él lo considera conveniente para alcanzar sus propósitos comunicativos... ¡Nada más lejano que los *Principles* de la pedante y seca erudición vacía a la que nos tienen demasiado (mal) acostumbrados muchos escritos de Psicología! Es un lugar común decir que los *Principles* son una obra maestra no sólo por su contenido científico sino también por su calidad literaria. Y es verdad. La cualidad del estilo de James es uno de los aspectos que facilita el diálogo: el autor no habla sólo de tal o cual tema, sino a uno mismo como lector. No sólo fue uno de los creadores del pragmatismo como movimiento filo-

sófico, sino un maestro de la pragmática entendida como habilidad comunicativa.

Pero la claridad y calidad literaria de los *Principles* no son los únicos factores que influyen en la impresión de diálogo real que tenemos al leer el libro. Está también el hecho de que su lectura no nos causa la sensación de enfrentarnos a un sistema de trabajo, clausurado en sí mismo, sino más bien a una mente que piensa con entera independencia. James consideraba prematuro el intento de construir una Psicología sistemática y, en todo caso, no tenía ni la paciencia ni la decisión necesarias para hacerla. Era decidida y sistemáticamente indeciso y asistemático. En el prefacio de los *Principles* nos lo advierte: «el lector buscará en vano un sistema cerrado en este libro. Consiste principalmente en una masa de detalles descriptivos que surgen como interrogantes, de los que sólo podría dar cuenta una metafísica consciente de la gravedad de su tarea. Esto es quizá lo que seguirá sucediendo durante siglos; y mientras tanto el mejor índice de salud que una ciencia puede mostrar es esa fachada que parece inacabada» (p. 7). Como ha señalado Brett (1972), James ya había formulado, en 1890, su oposición a los sistemas y «estaba dispuesto a ser sistemáticamente excéntrico» (p. 519).

Sin embargo, James no es del todo justo con su obra cuando nos dice que consiste, sobre todo, en una masa de detalles descriptivos. Los «detalles descriptivos» están sometidos, en todo momento, a las necesidades del pensamiento. Es cierto que ese pensamiento ya apunta al marco del peculiar «empirismo radical» que posteriormente desarrollaría James (un intento de volver a la «experiencia pura», disolviendo los entes creados por los sueños de la razón sustancialista tradicional en un respetuoso registro de semejanzas y diferencias relacionales o funcionales) y que también se acerca a la pers-



pectiva *pluralista*, tan peculiar de la filosofía de James. Pero ni el reclamo de los hechos ni la acogedora disposición de James a admitir el diverso pluralismo de lo real en su perspectiva pragmatista (vid., por ejemplo, la conferencia sobre «Lo uno y lo múltiple» en *Pragmatism: a new name for some old ways of thinking* de 1907), ya bosquejados en los *Principles*, significan una disminución del rigor de pensamiento ni una aceptación implícita de que «todo vale» en Psicología. James digiere la masa de datos descriptivos con el aparato del pensamiento, y no tiene ningún inconveniente en enseñar los dientes del crítico cuando le parece necesario.

Además, James es, en los *Principles*, mucho más sistemático de lo que él mismo, y muchos de sus comentaristas dicen. Una de las tesis principales de este artículo-diálogo es precisamente esa: James formula, en los *Principles*, una teoría sistemática sobre la mente y la conciencia. La teoría implica: (a) una definición de lo mental como caracterizado por una nota esencial de finalidad, de teleología, (b) la identificación de mente y conciencia, (c) la correspondencia de la finalidad con la utilidad adaptativa, (d) la negación de que exista un plano explicativo significativo entre la conciencia y el sistema nervioso, tal como el que proponen, por ejemplo, los psicoanalistas y los psicólogos actuales de tendencia cognitiva.

Las tesis de James son coherentes y están defendidas en los *Principles* de forma brillante, aunque en este artículo mantendremos la idea de que abocaban a la Psicología a una vía de difícil salida. Son esencialmente las tesis de un filósofo, más que las de un psicólogo empírico, y resultan semejantes a algunas tesis sobre lo mental que defienden ciertos filósofos actuales como John Searle. La imagen que se ha ofrecido tradicionalmente de James como un espíritu versátil, que revoloteó sucesivamente por la fisiología, la psicología y la filosofía es excesivamente superficial. James fue, en todo momento, un filósofo, una mente especulativa. También en los *Principles*: el hecho de que tuviese un conocimiento extenso y profundo de los fenómenos y datos con que contaba la psicología de su tiempo, no debe ocultarnos ese hecho esencial.

En varias ocasiones reconoció James que su vocación no era la paciente acumulación de datos de laboratorio del psicólogo empírico. Incluso cuando tuvo que reivindicar ante Stanley Hall su papel como fundador de la Psicología científica norteamericana en Harvard (que Stanley Hall había cuestionado implícitamente al escribir en el *American Journal of Psychology* que habían sido discípulos suyos, en John Hopkins y Clark, los fundadores), James decía: «Soy un profesor de sillón, y admito con franqueza mi gran inferioridad como maestro e investigador de laboratorio. Pero debe prestarse alguna consideración a la buena voluntad con que traté de forzar mi naturaleza, y a las cosas efectivas que he hecho» (Perry, 1973, p. 189). Como señala Perry, James no se entusiasmaba con los valores de detalle, precisión y repetición propios del laboratorio y, en una ocasión, escribía: «me parece que los resultados surgidos de todo este trabajo de laboratorio son cada vez más desalentadores y triviales. Lo que necesitamos sobre todo son nuevas ideas. Por cada hombre que tenga una idea, encontraremos un centenar de ellos dispuestos a afanarse con paciencia en algún experimento carente de importancia» (en una carta a Flournoy de 1896, citado en Perry, op. cit., p. 204).

Sin embargo, James era un pensador profundo y original. Captaba con extraordinaria facilidad las implicaciones teóricas de la literatura psicológica de su tiempo. Los *Principles* constituyen un repaso de

esa literatura y, más que eso, una elaboración de ella. A pesar de que James era demasiado sutil como para ser decidido, sus posiciones sobre temas esenciales—como el del concepto de mente y la naturaleza de la conciencia— eran firmes y estaba dispuesto a defenderlas con tenacidad y con un gran sentido crítico.

En realidad, los *Principles* comienzan por establecer (1) una definición de la Psicología y (2) una demarcación crítica de esa misma definición con relación a ciertas perspectivas de larga tradición psicológica.

Primero, una definición: «La Psicología es la Ciencia de la Vida Mental, tanto de sus fenómenos como de sus condiciones. Los fenómenos son cosas del tipo de aquellas a las que llamamos sentimientos, deseos, cogniciones, razonamientos, decisiones y cosas por el estilo» (p. 15). Lo que dice aquí James podría figurar en la primera página de cualquier manual respetable de Psicología pasado un siglo. Pero no hubiera sido tan respetable (al menos en los Estados Unidos) cincuenta años atrás. Es, por consiguiente un buen ejemplo del cambio del paisaje histórico al que nos referíamos antes. Por otra parte, James delimita críticamente lo que él entiende por una «Ciencia de la Vida Mental», al contraponerla tanto a la posición sustancialista clásica de la Psicología del alma y de sus facultades como al enfoque asociacionista del empirismo.

Si aceptamos que la Psicología debe ser la ciencia de la mente, entonces el primer paso lógico para formular unos *Principios* de esa ciencia consistirá en determinar la *unidad, autonomía y naturaleza* fundamental de lo mental. Y aquí es donde James comienza a mostrarse crítico. La *unidad* subyacente a los diversísimos fenómenos (sentimientos, deseos, cogniciones, etc.) de que trata la Psicología se ha entendido, desde la Psicología espiritua-

lista de los escolásticos y del Sentido Común, como resultante de una sustancia activa (el alma) que se manifestaría a través de facultades diversas. En esta perspectiva, la unidad sustancial inmaterial sería la *fuerza* de la complejidad de lo psíquico. La contraposición histórica a esa posición había adoptado, sobre todo, un lenguaje empirista y asociacionista: en éste, la unificación del «caos de lo mental» no se buscaba en una entidad subyacente sino en las propias leyes asociativas de los elementos de la mente: «El propio sí mismo o *ego* —dice James refiriéndose a esta perspectiva— ya no se ve como la fuerza preexistente de las representaciones, sino más bien como su producto más complicado» (p. 16).

James no se siente cómodo con ninguna de estas dos posiciones. La Psicología del alma y de sus facultades *no* explica los mecanismos por los que se producen los fenómenos mentales, sino que los retrotrae en un «agente por debajo del agente» y a una competencia sustancial activa que no se define: «como espiritualistas podemos tratar de explicar nuestros fallos y errores de memoria por causas secundarias. Pero para explicar sus éxitos no podemos invocar ninguna clase de factores salvo la existencia de ciertas cosas objetivas a recordar, por una parte, y de nuestra facultad de memoria, por otra» (ibídem).

La alternativa asociacionista, analizada muy lúcidamente por James, tampoco es convincente: «La explicación puramente asociacionista de nuestra vida mental es casi tan desconcertante como la espiritualista pura. Esa multitud de ideas, existentes en el absoluto, y que aún así se unen unas con otras y tejen una alfombra sin fin consigo mismas, como fichas de dominó en incesante cambio, o cristalitos de un caleidoscopio —¿de dónde obtienen sus fantásticas leyes de interrelación y por



qué se relacionan justamente como lo hacen?» (p. 17).

Para explicar el *orden* de lo mental, el asociacionista tiene que recurrir al orden del mundo externo: «la danza de las ideas es una copia, algo mutilada y alterada, del orden de los fenómenos». Esta posición subestima o desestima el papel organizador de la experiencia que tiene el organismo activo. Ha sido una característica de algunos de los enfoques empiristas en Psicología, esa tendencia «gibsoniana» a situar el orden *fuera* del organismo, o *fuera* del sujeto, que se limitaría a ser un «recolector» del orden previo de lo real, sin poner apenas nada de su parte. El orden asociativo de lo mental es un reflejo, desde esta perspectiva, del orden asociativo de lo real. Es poco lo que le queda por poner de su parte al organismo en esta concepción de la Mente-Espejo.

Pero las condiciones de los fenómenos de la mente a que se refería James no eran sólo condiciones del medio externo sino también del organismo: desde las primeras páginas de los *Principles*, James establece las premisas de una psicología funcionalista y respetuosa con los fenómenos fisiológicos. Recoge la fórmula de Spencer, según la cual la vida mental tiene, en esencia, la misma función que la vida sin adjetivos, entendida como hecho biológico: la adaptación de las relaciones internas a las relaciones externas. «Esta fórmula —dice James— es la vaguedad en persona; pero debido a que tiene en cuenta el hecho de que las mentes habitan en medios que actúan sobre ellas y sobre los que reaccionan a su vez; debido a que sitúa a la mente, en suma, en el cruce de todas sus concretas relaciones, es muchísimo más fértil que la pasada moda de la “psicología racional”, que trataba al alma como un existente descarnado y autosuficiente» (p. 19).

La mente es así función de un orga-

nismo y de un medio, pero no se reduce ni a los principios de la fisiología ni al orden impuesto por el mundo externo. Mientras que el mundo y el funcionamiento neural son «compuestos» de objetos y procesos separables, y admiten definiciones estáticas, la Mente es fluida, siempre cambiante y esencialmente unitaria. De modo que la mente tiene como condiciones al organismo y al medio, pero no *es* organismo ni *es* medio. No se limita a reflejar el orden apriorístico de las estructuras nerviosas y ambientales, sino que por el contrario establece sus fines. Es, en un sentido muy esencial, un sistema propositivo.

Aunque James reconozca que «la frontera de lo mental es difusa» y no conviene aclararla arbitrariamente sino dejar que la Psicología «sea tan vaga como su objeto», define una marca o rasgo profundo de lo mental, un criterio para considerar que en un fenómeno hay mente: «*La prosecución de fines futuros y la selección de medios para su obtención son la marca y el criterio de la presencia de mentación en un fenómeno*» (p. 21). Es evidente que esta definición se da de bruces con todas las dificultades tradicionales de las perspectivas explicativas teleológicas y que entrelaza el concepto de lo mental con el de lo intencionado y lo intencional pero eso no parece asustar a James. El tiene un interés mayor por atenerse a los fenómenos y a su escrupulosa definición experiencial que por reducirlos, deformándolos, para explicarlos con las herramientas conceptuales más cómodas.

Esa atribución de intencionalidad (en el amplio sentido filosófico de la palabra, que se refiere a la cualidad de «ser acerca de algo» de lo mental, i. e. a su apertura hacia objetos) y teleología, con que James caracteriza a lo mental, se analiza sobre todo en los capítulos VII y IX de los *Principles*, que James dedica respectivamente a «Las relaciones de las

mentes con otras cosas» y a «La corriente del pensamiento» (o de la conciencia): la mente trata sobre objetos que no son ella misma y selecciona tales objetos con una finalidad, con arreglo a una asignación de relevancia que es función de su *valor*. Elige esto y desecha aquello y toda su funcionalidad cognitiva depende de esa tarea de selección, pero a su vez ésta está sometida a valores y fines que son, en sí mismos extra-racionales o extra-cognitivos. La vida psíquica es, en esencia, «acción de conservación del individuo» y ha evolucionado por los mecanismos de adaptación y selección que dan cuenta de la adaptación biológica.

Si la mente es un órgano finalista, que establece fines, es porque tiene una función vital que cumplir. Esa función vital se hace evidente en toda la Vida Mental, desde las actividades más explícitamente propositivas del pensamiento hasta los hábitos y los instintos, que casi podríamos decir que se sitúan en esa «frontera difusa» de la mente de la que hablaba James, allí donde el lenguaje de lo mental está más cercano al de las funciones orgánicas.

James dedica el largo capítulo segundo de *Principles* a las funciones del cerebro y el tercero a comentar algunas condiciones generales de la actividad cerebral. Trata de los hábitos e instintos respectivamente en el cuarto capítulo y en uno de los últimos (el veinticuatro), que habían sido publicados previamente (1887) como artículos en el *Popular Science Monthly*. En ellos, sitúa efectivamente a hábitos e instintos en el borde de lo mental: los instintos son, en definitiva, hábitos innatos, «suelen definirse por la facultad de actuar de tal modo que se produzcan ciertos fines, sin que éstos hayan sido previstos, y sin una educación previa de su ejecución» (p. 1.004). Son los correlatos funcionales de una estructura. Están más determina-

dos estructuralmente que otros comportamientos en que se da con más claridad esa marca distintiva de lo mental que es la selección de medios alternativos. Sin embargo, James no concibe los instintos como cursos de acción ciegos e inflexibles: los animales con memoria, capaces de tener experiencia, modifican sus acciones y prevén, hasta cierto punto, sus fines convirtiendo el material fisiológico de los reflejos en lo que ya podríamos llamar una «materia mental».

Este efecto de plasticidad de los organismos con un sistema nervioso es aún más evidente en el caso de los hábitos. Aquí, el término «plasticidad» significa «la posesión de una estructura suficientemente flexible como para ceder a una influencia, pero lo suficientemente firme como para no modificarse de una vez por todas. Cada fase relativamente estable de dicha estructura está definida por lo que podemos llamar un nuevo conjunto de hábitos» (p. 110). A un nivel relativamente molecular, éstos pueden concebirse como concatenaciones de relaciones facilitadas en el sistema nervioso, y facilitadas en virtud de haber sido empleadas previamente en relación con la experiencia.

Algunas de las observaciones en este sentido que hace James son sorprendentemente semejantes a principios que emplean los actuales psicólogos cognitivos de tendencia «conexionista» (Rumelhart, McClelland et al., 1986): «Nada más fácil de imaginar que el hecho de que, cuando una corriente (nerviosa) ha atravesado una vía una vez, la atravesará con más facilidad una segunda vez. Pero, ¿qué fue lo que hizo que se atravesara la primera vez? Para responder a esta cuestión debemos recordar nuestra concepción general de un sistema nervioso como una masa de materia cuyas partes, mantenidas constantemente en estados de diferente tensión, tienden constantemente a igualar



sus estados. La igualación entre dos puntos se produce a través de la vía que en un determinado momento pueda ser más permeable. Pero, como un determinado punto del sistema puede pertenecer, de forma actual o potencial, a muchas vías diferentes y el mecanismo de nutrición está sujeto a cambios accidentales, pueden darse *bloques* de tiempo en tiempo, provocando el paso de la corriente por vías inusitadas» (pp. 113-114).

James acepta, en distintos párrafos de *Principles*, que una concepción refinada de la acción refleja en el sistema nervioso podría dar cuenta de los hábitos y los instintos: éstos pueden definirse como fenómenos mentales en tanto que: (1) admiten una definición funcional o, mejor dicho, teleológica (tienen un fin adaptativo y más o menos previsto) y (2) no son completamente inflexibles. Ya vimos en otro momento que finalidad y flexibilidad son, en principio, las marcas de lo mental. Sin embargo, hábitos e instintos admiten también una definición puramente fisiológica en términos de relaciones entre arcos reflejos, leyes de igualación de estados de unidades del sistema nervioso, de cambios de fuerza en las conexiones entre esas unidades en función de la activación previa de tales conexiones, etc. ¿No sería posible entonces dar cuenta de las actividades mentales más complejas por medio de modelos complejos y sofisticados del arco reflejo?... «La concepción de la acción refleja es seguramente una de las conquistas mejores de la teoría fisiológica —dice James— ¿por qué no ser radical con ella?, ¿por qué no decir que del mismo modo que la médula espinal es una máquina con unos pocos reflejos, así también los hemisferios son máquinas con muchos, y que ésta es la diferencia?» (p. 133).

La razón por la que James rechaza esa «Tentación de Sechenow» es muy instructiva para el psicólogo contemporá-

neo: la *Teoría del Automata* (así la llama), por muy sofisticada que sea, *no consigue dar cuenta de la funcionalidad de la conciencia*. Y ese defecto, en términos funcionales es gravísimo. No explicar la función adaptativa de la conciencia, para el psicólogo funcionalista, es sencillamente lo mismo que no explicar la conciencia. La teoría del automata, cualquier teoría que establezca una explicación de la conducta en términos de relaciones-fijas entre aferencias y eferencias del organismo (por muy complejas y sofisticadas que pudieran ser tales relaciones fijas), se encuentra con el escollo de su incapacidad intrínseca para explicar a qué viene la conciencia, para qué está ahí. No tendría ningún sentido la presencia de un órgano mental que seleccionara, se percibiera, deliberara, creyera proponerse este o aquel fin, montado sobre un sistema de conexiones fijas en que los fines estuvieran, en un sentido muy literal y espacial, preestablecidos, pre-conectados con los estímulos del medio.

«¿Cuál podría ser según este punto de vista la función de la propia conciencia? —dice James—. Si se trata de función *mecánica*, ninguna. Los órganos de los sentidos activarían a las células cerebrales; y éstas unas a otras en una secuencia ordenada, hasta que llegara el momento de la acción... Pero ésta sería una cadena de sucesos completamente autónoma, y cualquiera que fuese la mente que la acompañara no pasaría de ser un “epifenómeno”, un espectador inerte, una suerte de “espuma, aura o melodía”, como dice Mr. Hodgson, que independientemente de que apoyara esos sucesos o se opusiera a ellos sería igualmente impotente para modificarlos» (p. 133).

El problema que está planteando aquí James es de largo alcance y sigue siendo hoy tan pertinente como en 1890. En el siglo transcurrido se han dado pasos

importantes hacia una definición en términos de una «teoría de autómatas» de la génesis de las funciones mentales. Es cierto que las teorías de autómatas desarrolladas por los psicólogos cognitivos en los últimos treinta años son mucho más sofisticadas que los modelos del arco reflejo con que podía contar James. También lo es que son, en esencia, teorías del autómata formuladas en un lenguaje de la mente y no en el de la fisiología (un paso revolucionario que James no podía prever ni hubiera podido compatibilizar fácilmente con su filosofía de la mente), sin embargo ello no quiere decir que se hallan dado pasos decisivos para *definir en términos de los modelos de autómata (sean estos mentales o fisiológicos) la funcionalidad de la conciencia*. Sigue siendo, en buena parte, un misterio qué papel puede jugar la conciencia en los mecanismos de computaciones sobre representaciones, de los modelos clásicos de procesamiento de la información, en los sistemas de procesamiento distribuido paralelo de los nuevos conexionistas, etc. De forma que el problema de James sigue en pie: no hemos conseguido definir con claridad qué relevancia tiene la conciencia en las explicaciones «algorítmicas» en términos de autómatas fisiológicos o mentales. ¿No sucederá quizá que el problema de la conciencia sólo puede alcanzar solución en un nivel explicativo diferente?

James considera que la teoría del autómata de su tiempo (ligada al concepto de reflejo) se basaba en nociones cuasi-metafísicas y constituía sencillamente «una impertinencia injustificable» (el subrayado es suyo, p. 141). Su defensa de la eficacia causal de la conciencia es una de las páginas más brillantes y vigentes de los *Principles*. La conciencia, piensa James (y con él, la mayoría de los psicólogos contemporáneos dedicados a su estudio) es muy esencialmente una *agencia selectiva*.

Selecciona objetos del medio *con arreglo a una función de interés*. Esa selección «pragmática» implica un altísimo beneficio en términos de flexibilidad y anticipación adaptativa (i. e. la conciencia permite una adaptación a variaciones sutiles e imprevistas del medio y puede anticipar esas variaciones en virtud de sus signos), aunque tiene un coste en términos de *ines-tabilidad*. Este dilema coste/beneficio lo plantea James, de forma muy elegante, como un dilema de diseño del sistema nervioso: es posible «diseñar» un sistema capaz de reaccionar de forma infalible y segura a muy pocos cambios, o de forma más falible a muchos, aumentando además su complejidad y elaboración. En este último caso, el peligro es el de desarrollar una estructura sometida a variaciones irrelevantes y aleatorias, que darían lugar a respuestas también aleatorias, como las de un juego de dados. El papel de la conciencia sería el de *cargar* esos dados en función de un interés que la propia conciencia define.

Por este camino, James desarrolla una reflexión profunda sobre la función de la conciencia: ésta puede concebirse como un «órgano mental» que ejerce su función selectiva precisamente gracias a que es capaz de explicitarse sus propios fines. Hay un comentario en los *Principles* que los psicólogos de hoy deberíamos tener muy presente: «La concepción de la conciencia como una forma del ser puramente cognitiva —dice James— que es la forma preferida de verla en muchas escuelas idealistas de pensamiento, tanto antiguas como modernas, es cabalmente anti-psicológica... Toda conciencia realmente existente se presenta a sí misma como una *lucha en favor de unos fines*, muchos de los cuales no serían tales fines si no fuera por su presencia. Sus poderes cognitivos están sobre todo al servicio de esos fines» (p. 144). El cerebro «es un instrumento de



posibilidades, no de certezas»... la conciencia refuerza las posibilidades favorables e inhibe las otras, precisamente porque es capaz de hacerse presentes sus fines.

Siguiendo las líneas de reflexión planteadas hasta ahora, llegamos a la conclusión de que para James la conciencia constituye el prototipo de lo mental, o más radicalmente que identifica lo mental con lo consciente, ya que la prosecución de fines futuros y la *selección* entre medios alternativos son las marcas de los fenómenos mentales y tales marcas se acentúan a medida que se desarrolla ese órgano funcional que es la conciencia: «Todos los hechos de la historia natural de la conciencia apoyan este punto de vista. Por ejemplo, la conciencia sólo es intensa cuando los procesos nerviosos son dubitativos. En la acción habitual, rápida y automática, la conciencia es mínima. Nada más natural, si la conciencia posee la función teleológica que le atribuimos; nada más sin sentido si no la tuviera. Las acciones habituales se caracterizan por la certeza, y al no tener peligro de alejarse de sus fines, no necesitan de ayuda externa. En la acción dubitativa, parece haber muchas posibilidades alternativas de descarga nerviosa final» (p. 145).

El problema de diseño que da lugar a la conciencia puede entenderse, entonces, del siguiente modo: esos sistemas mentales (o nerviosos) que se inclinan hacia el beneficio de la flexibilidad y posibilidad de adaptarse a muchas variaciones sutiles del medio, aún a costa de una mayor falibilidad e inestabilidad, tienen que desarrollar *procedimientos de selección* de la información del medio, al servicio de la acción adaptativa. Procedimientos de selección que se hacen tanto más eficaces cuanto que el organismo pueda formularse fines deliberados y definir explícitamente (que no significa necesariamente

mediante un lenguaje) sus propios intereses. Llamariamos conciencia a esos procesos de selección y definición de fines, por medio de los cuales el medio se hace presente al organismo como cargado de objetos con una significación funcional.

«El estudio *a posteriori* de la *distribución* de la conciencia —dice James— de muestra que es exactamente como debería ser un órgano que tuviera la función de gobernar un sistema nervioso con un crecimiento demasiado complejo como para regularse a sí mismo» (p. 147). La intuición del lenguaje psicológico ordinario, cargado de supuestos implícitos mentalistas y teleológicos, es para James más coherente que la de la teoría del autómata.

James se sitúa así muy cerca de la que un filósofo actual ha denominado «la posición intencional» (Dennett, 1988): el lenguaje ordinario, que atribuye estados mentales intencionales (deseos, pensamientos, recuerdos, etc.) al que lo emplea y los que se comunican con él, se basa en una profunda intuición psicológica que no puede ser demolida por las teorías de autómatas —por muy computacionales y complejos que tales autómatas sean—. La «teoría de la mente», implícita en ese lenguaje ordinario, es más respetuosa con lo real y más profunda que las explicaciones en términos de mecanismos automáticos de los fenómenos mentales. De hecho, tales teorías de la mente son, en sí mismas, productos evolutivos de la necesidad adaptativa de predecir y manipular la conducta de otros miembros de nuestra especie. El estilo de James es muy compatible con estas propuestas de la «posición intencional» y con la del viejo sentido común: «si la conciencia es útil —nos dice—, tiene que serlo por su eficacia causal, y la teoría del autómata debe sucumbir al sentido común. Sea como fuere (y en tanto no contemos con reconstrucciones metafísicas

aún no logradas), yo no tendré ningún inconveniente en emplear el lenguaje del sentido común a lo largo de todo este libro» (p. 147).

Desde la perspectiva del Psicólogo actual sucede, sin embargo, que las teorías mentalistas de autómatas son, de hecho, explicaciones psicológicamente coherentes de los procesos cognitivos. Se plantea, entonces, la necesidad de compatibilizar esos modelos con la teoría de la mente presupuesta en el lenguaje ordinario: ¿Cómo deben ser modificados los modelos actuales de autómatas para dar cuenta del papel de los procesos y estados mentales intencionales y conscientes?... ¿hasta qué punto es posible dar cuenta, incluso, de ellos, con el estilo explicativo de la Psicología Cognitiva contemporánea? ¿Qué relación tienen, por ejemplo, las *cualidades* de la conciencia con las explicaciones en términos efectivamente *automáticos* de las computaciones sobre representaciones?... probablemente, estas preguntas nos llevan de la Psicología del pasado a la del futuro, y ya es suficiente con que dialoguemos con James simplemente desde el presente.

Todas las reflexiones anteriores pueden haber dejado en el lector una duda importante: James nos dice que los procesos neurofisiológicos son *condición* de la Vida Mental, pero también afirma que existe un hiato profundo, una sima entre lo físico y lo mental. Dicen —en un párrafo que acabamos de citar— que la conciencia es una «ayuda externa» que necesita un sistema nervioso demasiado complejo. Dice también que «demasiado complejo para *regularse a sí mismo*». ¿No es entonces la conciencia una propiedad de ese sistema nervioso? Y, si no lo es, ¿qué es? ¿y el propio James qué es... un dualista?

La pregunta por *qué es* la conciencia le parecería a James metafísica y peligro-

samente sustancialista. El psicólogo no puede saber, con sus métodos, si «es» una propiedad de alguna sustancia orgánica o espiritual. *Es*, antes que nada, *fenómeno*: algo que está ahí, y que se presenta además con un carácter inmediato más evidente que el que pueda poseer cualquier otra clase de fenómenos. No es, la conciencia, a primera vista *sustancia* ni *cosa*. El mayor peligro del psicólogo consiste precisamente en confundir la conciencia de las cosas con las cosas a las que la conciencia apunta. *Es*, además, *de alguien*, pero la posible entidad sustancial de ese *alguien* no es asunto tampoco de la Psicología. James exige del psicólogo el difícil ejercicio de quedarse en los fenómenos, de permanecer en ellos, sin dejarse llevar por los cantos de sirena de metafísicas sustancialistas de uno u otro tipo.

Entonces, ¿se puede sostener una posición dualista no-sustancialista?: Sí, esa es precisamente la de James. El orden de los fenómenos de la conciencia no se identifica con el orden de los fenómenos del sistema nervioso. O, mejor dicho, el *orden* quizá sí pueda identificarse (estableciendo, como veremos que propone James, una correspondencia estricta entre unos fenómenos y otros). Lo que no se identifica es la *naturaleza* de esos fenómenos: las propiedades que tienen. La continuada actividad de asignación de significado y relevancia adaptativa a los objetos de una agencia que se percibe a sí misma como propia y personal, con la relación física entre procesos localizados en esa estructura compleja que es el sistema nervioso.

La tentación del dualismo está presente en toda esa larga reflexión unitaria que, por debajo de la aparente multiplicidad y de su carácter asistemático, presentan los *Principles*. Se muestra, sin embargo, con especial claridad en el importante capítulo que dedica James a la *Mind-Stuff*



Theory (la mejor traducción es quizá «la Teoría de la Mente-desván», ya que los desvanes son lugares ocultos —como las ideas inconscientes— y llenos de cosas misceláneas). En ese capítulo, se enfrenta James a un doble frente de problemas: por una parte, a la «Teoría de la Mente-partícula» («Mind-dust»). Por otra, a la idea de inconsciente. El análisis conceptual realizado por James en el capítulo es uno de los más brillantes de todo el libro y, como veremos, uno de los más reveladores de sus propias y ambiguas posiciones sobre el ámbito de lo mental y su relación con los procesos fisiológicos.

Se ha definido tradicionalmente la posición de James por su carácter holista y contrario al elementarismo que predominaba en la psicología asociacionista de su tiempo. La idea de que a lo largo de toda la escala evolutiva existe una continuidad parecería exigir la presencia de alguna clase de «materia mental» desde los niveles más elementales de la materia misma: «si la evolución trabaja de forma gradual, entonces debe haber estado presente alguna forma de conciencia desde el origen mismo de las cosas» (p. 152). Este supuesto parecería especialmente coherente con las dos proposiciones que James analiza: (1) hay *elementos* o *partículas*, átomos mentales, que por agregación constituyen las formas complejas de conciencia que se dan en el mundo animal, (2) existen diversos *grados de conciencia*, correspondientes a los diversos grados de complicación y agregación de esas partículas mentales primordiales.

James considera que «la suposición de que nuestros estados mentales son compuestos en su estructura, constituidos por estados más elementales conjugados... posee ventajas aparentes que la hacen casi irresistiblemente atractiva para el intelecto y, sin embargo, es internamente completamente ininteligible» (p. 148),

advirtiendo que «la mitad de los que escriben sobre Psicología no parecen darse cuenta de esta ininteligibilidad» (ibídem). Por ejemplo, Fick, Taine y Spencer son de los que «no parecen darse cuenta» y defienden la idea de que hay sensaciones complejas que constituyen compuestos de otras más simples: un tono musical puede descomponerse, como señala Spencer, en sonidos que son discriminables como unidades separadas cuando se presenta a una tasa de 6 por segundo, pongamos por caso, pero se convierten en un tono sin partes diferenciables cuando la tasa es de más de 16 por segundo. Para Spencer esta es una prueba de la posibilidad de analizar las percepciones en elementos mentales más simples de los que no somos conscientes.

Pero, se pregunta James, ¿son esos elementos realmente elementos mentales? Ciertamente, la percepción de cada sonido lo es (en la condición de 6/seg.) y la del tono también (en la de más de 16/seg.), pero ello no quiere decir que al percibir el tono *integremos mentalmente* las sensaciones de los sonidos que lo constituyen. ¿Entonces?... entonces, podría suceder, por ejemplo, que esa integración fuera un fenómeno puramente fisiológico. «Ciertamente, en alguna parte *hay una transformación, reducción o fusión* —dice James—. La cuestión es, ¿dónde?, ¿en el mundo del nervio o en el mundo de la mente?» (p. 157). El supuesto asociacionista tradicional es que *la transformación se produce en el mundo de lo mental*. La de James, que en el mundo de lo fisiológico.

En suma, *una nota esencial del mundo mental es la de poseer un carácter unitario, no-compuesto*. La composición se da en la otra cara de la moneda: en el sistema nervioso. Este es un sistema compuesto de unidades con una estructura jerárquica de forma tal que cada unidad superior in-

tegra aferencias de varias inferiores, y *toda esta integración se realiza por debajo del nivel de conciencia* (p. 159), «con arreglo a esta suposición, *no hay* unidades imperceptibles de materia mental que procedan y compongan la conciencia completa. Esta última es, en sí misma, un dato psíquico inmediato y guarda una relación inmediata con el estado neural que constituye su acompañante incondicionado» (ibídem).

Dejando a parte esta especulación psico-fisiológica, ¿por qué dice James que la teoría de los compuestos mentales es lógicamente ininteligible? La explicación de esta afirmación, que es central, constituye una de las partes más difíciles de los *Principles*: cuando un conjunto de elementos se agregan o combinan para formar un compuesto, tal compuesto (por mucho que posea «propiedades emergentes») sólo tiene un sentido unitario, i. e. sólo tiene entidad propia y diferenciada, *en un medio o vehículo* que es distinto a las propias unidades o *para un observador externo* que considera desde fuera el producto de su combinación, y *no* desde la perspectiva de las unidades mismas o los elementos que se combinan. «No se nos objete que H₂ y O se combinan en «agua», y por consiguiente exhiben propiedades nuevas. No las tienen. El «agua» no es más que los viejos átomos en una nueva posición, H-O-H. Las «nuevas propiedades» no son más que sus efectos *combinados*, cuando están en esa posición, sobre un medio externo, tal como nuestros órganos de los sentidos y los diversos reactivos sobre los que el agua ejerce sus propiedades» (p. 161).

Esto mismo puede decirse de las sensaciones o los sentimientos. «Tome un centenar de ellos. Barájelos y apriételes unos contra otros lo más fuerte que pueda (sea lo que sea lo que esto pueda querer decir); cada uno de ellos sigue siendo el

mismo sentimiento (la misma sensación) que fue siempre, encerrado en su propia piel, sin ventanas, ignorante de lo que los otros sentimientos (sensaciones) son y significan. Habría ciento-un sentimientos (sensaciones) si, al juntar esa serie o grupo, emergiera una conciencia *perteneciente al grupo como tal*. Y este sentimiento 101 sería un hecho totalmente nuevo: los 100 sentimientos originales, por alguna curiosa ley física, constituirían una señal de su *creación*, al unirse; pero no tendrían ninguna identidad sustancial con él, ni él con ellos, ni nadie podría deducir nunca a uno de los otros, o decir (en ningún sentido inteligible) que *se desarrolló* a partir de ellos» (p. 162).

Si las ideas de composición o combinación *exigen* un medio o un observador *externo y diferente* de los propios elementos combinados (y en cuyo ámbito alcanzan sentido las propiedades emergentes del compuesto), entonces se llega a la curiosa situación de que la psicología elementalista se vea abocada a una metafísica espiritualista, que afirma que esa «tercera entidad», a la que afectan las propiedades de las combinaciones de ideas, sentimientos o sensaciones, es el alma.

Toda la reflexión anterior de James se basa en el supuesto de que *no tiene sentido hablar de estados mentales inconscientes*, tales como las sensaciones de sonido que para Spencer se asociaban en la percepción de un tono o los 100 sentimientos que daban lugar a un 101 consciente. El problema del inconsciente daba vueltas en la mente de James desde sus primeras relaciones con la literatura psicológica (por ejemplo, con la obra de Janet) y no le abandonó nunca. En los *Principles* se revisan cuidadosamente los datos recogidos por Janet sobre supuestos «fenómenos inconscientes» en la histeria. En *Las variedades de la experiencia religiosa* (1901-1902) James llega a afirmar lo si-

guiente: «considero que el paso adelante más importante que se ha dado en psicología desde que era estudiante fue el descubrimiento, en 1886, de que en algunos individuos no sólo existe la conciencia del campo ordinario, con sus centros y su margen usuales, sino que, sumido en ello existe también un conjunto de recuerdos, pensamientos y sentimientos que son extraperiféricos y totalmente fuera de la conciencia primaria» (p. 180 de la edición española)... sin embargo, añade que esos fenómenos «han de ser revelados como hechos conscientes de algún tipo y que pueden revelar su presencia con signos evidentes» (ibíd.).

En la década de los noventa, después de terminar los *Principles*, James se interesó cada vez más por la «investigación psíquica» (parapsicológica), llegando a ser presidente de la Sociedad Norteamericana de Investigación Psíquica entre 1894 y 1896. Veía con complacencia la hipótesis de Myers según la cual el sistema de conciencia estudiado por la psicología clásica no sería más que una pequeña parte de una conciencia subliminal y extraliminal más amplia. Además, desde ese mismo año de 1894, James se interesó por los estudios de Freud, al que fue a oír a la Universidad de Clark cuando dio un ciclo de conferencias en 1909, a propósito de su distinción como doctor «Honoris Causa» por dicha Universidad. James y Freud dieron un paseo del que el segundo siempre conservó un recuerdo emocionado: «Mi encuentro con el filósofo William James —dice Freud en su autobiografía— me dejó una duradera impresión. Yendo un día de paseo con él, se detuvo de repente, me entregó una cartera que llevaba en la mano y me pidió que me adelantase, prometiendo alcanzarme en cuanto dominara el ataque de angina de pecho, que sentía próximo. Un año después moría en uno de estos ataques, y desde entonces

me he deseado un análogo valor ante la muerte» (1968, p. 1.034).

Al despedirse de Ernst Jones en Worcester, James le pasó un brazo por los hombros y le dijo: «El futuro de la Psicología pertenece al trabajo de ustedes». Aunque tenía sospechas de que la teoría de los sueños pudiera considerarse un producto de las «alucinaciones» de Freud (Gay, 1988). En suma, James se acercó cada vez más a la idea de una mente inconsciente, pero nunca llegó a aceptarla de forma explícita.

En los *Principles* se opone de forma clara a la idea de inconsciente y repasa, paso a paso, los alegatos a favor de ella, tratando de refutarlos:

- (1) La idea de las «petites perceptions» de Leibnitz le parece inconsistente: «Todo estímulo infrasensible a un nervio, sin duda afecta al nervio y ayuda a que se produzca la sensación cuando se conjuga con otros estímulos. Pero esta afección lo es del nervio y «no existe la menor base para sostener que se trate de una “percepción” inconsciente de sí misma» (p. 167).
- (2) Los fenómenos de «automatización» de procesos «controlados» (en la terminología actual), por los cuales éstos se hacen aparentemente menos conscientes a medida que se habitúan, podrían explicarse en términos de una pérdida del recuerdo (y no de la conciencia) o por una desconexión de la conciencia de estos procesos con relación «al resto de la conciencia de los hemisferios» (ibídem).
- (3) Los fenómenos de pensamiento, por los que pasamos de A a C sin aparente conciencia de haber pasado por la proposición puente lógicamente necesaria B, puede resultar o bien de un olvido de haber pasado por B, o del hecho de que el sistema nervioso hiciera el trabajo de pasar directamente de A a C.
- (4) Los procesos de incubación en la solución de problemas, actuación racional en episodios de sonambulismo y trance hipnótico podrían explicarse por un olvido de la conciencia. Esta misma explicación podría

darse a los fenómenos de actuación desconectada del resto de la conciencia de ciertos pacientes epilépticos.

- (5) En nuestra actividad actualizamos aparentemente conocimientos de los que no somos conscientes, pero ello no presupone la existencia de una masa inconsciente de ideas en la mente sino de predisposiciones cerebrales a esas actuaciones.
- (6) Los instintos, que son «actuaciones inteligentes» y finalistas sin previsión de sus fines, pueden explicarse en términos puramente fisiológicos.
- (7) También los supuestos fenómenos de «inferencia inconsciente» en la percepción, señalados por Hemholtz.
- (8) Finalmente, James rechaza la idea de la existencia de *competencias* o *conocimientos inconscientes* (como los que se proponen en los modelos cognitivos actuales): diferenciamos prácticamente las consonantes sonoras y sordas, por ejemplo, pero esa diferenciación no puede identificarse con un conocimiento no-consciente de su diferencia.

En suma, los supuestos fenómenos *mentales* o *inconscientes* son reinterpretados por James sobre la base de los siguientes argumentos: (a) pueden ser fenómenos que en realidad fueron conscientes (aunque quizá marginalmente) y cuya conciencia se ha olvidado rápidamente, (b) ser efecto de una desconexión entre una parte de la conciencia y el resto de ella, (c) o ser completamente re-interpretables en términos puramente fisiológicos, o bien (d) ser el producto de un razonamiento falso, consistente en identificar tener una idea con saber algo acerca de ella.

«Dos estados de la mente que se refieren a la misma realidad externa —dice James—, o dos estados tales que el segundo de ellos se refiera al primero, se describen como el mismo estado o “idea” que, como si dijéramos, estuviera publicada en dos ediciones; y cualesquiera que sean las propiedades de la segunda edición de las

que carece la primera se explican como si realmente estuvieran ahí, sólo que de forma «inconsciente». Resulta difícil de creer que hombres inteligentes pudieran ser presas de tan patente falacia, si no fuera porque la historia de la psicología está llena de pruebas de ello. El caballo de batalla psicológico de algunos autores es la creencia de que dos pensamientos sobre una cosa son virtualmente el mismo pensamiento, y que ese mismo pensamiento puede convertirse, en reflexiones subsiguientes, en más *consciente* de lo que era en la primera. Pero, una vez que hacemos una distinción entre el simple hecho de *tener una idea* en el momento de su presencia y el de conocer subsecuentemente todo tipo de cosas *acerca de ella*; y que diferenciamos entre el estado mental como tal, tomado como hecho subjetivo, y la cosa objetiva que se conoce, ya no tenemos dificultad en escapar del laberinto» (p. 173).

La cita anterior era extensa pero también es importante. Porque sucede que, si nos situamos en la perspectiva de la psicología actual, para realizar nuestro diálogo con William James, lo que él propone implica una especie de «enmienda prospectiva» al meollo del programa cognitivo desarrollado en Psicología en los últimos treinta años. La posición de James no está muy lejos de la formulada recientemente por el filósofo John Searle en el libro *Mentes, cerebros y máquinas*. Para Searle, no tiene sentido hablar de supuestos procesos computacionales (inconscientes) sobre representaciones (también inconscientes), como hace la Psicología Cognitiva: los fenómenos mentales pueden definirse en un nivel macroestructural, tal como hace en realidad James, como actos intencionales —i. e. encaminados a fines y referidos a objetos— y en un plano microestructural como funciones neurobiológicas. No es necesario recurrir a un pla-



no representacional-computacional de explicación. Como se señalaba en otro sitio, «la problemática de la conciencia vuelve a revolotear sobre estas reflexiones (de Searle). El problema que se plantea, en el fondo, es el siguiente: ¿hay necesidad de recurrir a un plano de representaciones no-conscientes... para dar cuenta de las funciones de conocimiento? Si la respuesta es negativa, la supuesta *autonomía funcional* del plano representacional... se evapora» (Rivière, 1987, p. 57).

James no considera tampoco que sea necesario recurrir a conceptos tales como los de «inferencia inconsciente», «estado mental inconsciente», «sensación» o «representación inconsciente» en las explicaciones psicológicas. Para él, como para Searle, *solamente hay dos planos explicativos y no tres*: el de la conciencia —el de la mente intencional— y el de la fisiología. *No hay necesidad de un plano propiamente psicológico (i. e. mental) de explicación que se sitúe entre esos dos*. Recordemos una cita que hacíamos pocas páginas atrás: «La conciencia completa es, en sí misma, un dato psíquico inmediato... y guarda una relación inmediata con el estado neural que constituye su acompañante incondicionado».

Existe, sin embargo, una diferencia fundamental entre la posición de James y la de Searle: para éste, hablar del plano mental-intencional y hablar del plano neurofisiológico es hablar de *lo mismo*, bien que en un caso (el mental) con un lenguaje más molar, y en otro (el fisiológico) con un nivel más molecular de discurso. James, por el contrario, sugiere más bien una posición dualista, aunque muy matizada: no se trata de un dualismo entre alma y cuerpo, puesto que del alma no hay ninguna manifestación fenoménica directa y su posible entidad sustancial es, en todo caso, asunto de la metafísica y no de la psicología. «El fenómeno desnudo,

la cosa *inmediatamente conocida* que, en el plano mental, se corresponde con los procesos cerebrales como un todo es el estado de conciencia y no el alma como tal» (p. 182), nos dice. El dualismo se plantea entonces entre esos procesos cerebrales y la conciencia, y se trata de un dualismo *paralelista*: «debemos preguntarnos — dice— si, después de todo, la indagación de una correspondencia clara e inmediata, término a término, entre la sucesión de estados de conciencia y la sucesión de procesos cerebrales globales, no es la fórmula psico-física más simple, y la última palabra de una psicología que quiera contentarse con leyes verificables, que busque sólo lo claro y evite hipótesis injustificadas» (ibídem).

Tenemos, por tanto, una definición de los objetos con que trata la psicología y de los propósitos con que lo hace: trata con *fenómenos* (no con supuestas sustancias subyacentes a ellos) *mentales* y, como tales, *conscientes* y referidos a un fin, de naturaleza inherentemente teleológica. Y trata de conseguir relacionar esos fenómenos con otra gama de fenómenos conocidos: los relacionados con los procesos cerebrales globales, en un intento de establecer una correspondencia término-a-término entre unos y otros. Evita atribuir un sustento sustancialista a unos y otros fenómenos. James evita escrupulosamente (quizá por causa de sus preocupaciones religiosas, siempre presentes, aunque confesase su incapacidad de relacionarse «de forma viva y personal» con lo divino), evita, decíamos, hacer cualquier pronunciamiento *monista* y *materialista* y no oculta, en ocasiones, su simpatía personal por posiciones espiritualistas. Pero no pasa de ahí, y tampoco se inclina por situarse en estas últimas. Intenta mantener una separación rigurosa entre la psicología como ciencia empírica y los temas metafísicos (que siempre le interesaron enormemen-

te).

Estas consideraciones se relacionan, de forma natural, con las posiciones de James acerca de la mente a la que se refiere la Psicología y los métodos de estudio que emplea: «la mente que el psicólogo estudia es la mente de individuos diferenciados que habitan en porciones definidas de un espacio y un tiempo reales. Con cualquier otra clase de mente, tal como la Inteligencia absoluta. La Mente desencarnada de un cuerpo particular, o la Mente que no está sujeta al curso del tiempo, el psicólogo como tal no tiene nada que hacer. La palabra “Mente”, en su boca, es sólo un nombre colectivo de las *mentes*» (p. 183). Las mentes son, así, objetos en un mundo de otros objetos. Aún cuando se analicen introspectivamente, se sitúan en un mundo objetivo. El psicólogo estudia la mente como objeto.

¿Y cómo estudia la Psicología esos fenómenos mentales que son su objeto de trabajo? James es claro en este punto: en primer lugar, por medio de la introspección, que es para él el método de investigación por antonomasia de la Psicología: «En primer lugar, y por encima de todo, y siempre, tenemos que basarnos en la introspección» (p. 185). El supuesto de que creemos «sentirnos pensar» (i. e. la conciencia de nuestros estados conscientes) y la distinción de esa actividad consciente como «una actividad o pasión interna» es *el más fundamental de todos los postulados de la Psicología* y sólo puede ser cuestionado desde posiciones metafísicas bizarras. Ese es, en realidad, el supuesto en el que se basa el empleo de la introspección como herramienta fundamental del psicólogo.

Sin embargo, la introspección es difícil y falible: James se sitúa en una posición intermedia entre los que, como Verberweg y Brentano, defienden la idea de la infalibilidad de las impresiones inme-

diatas sobre los fenómenos mentales y los que, como Comte, niegan toda posibilidad a la introspección. El psicólogo no trabaja con las impresiones inmediatas y «no-correctibles» de la experiencia: «si tener sentimientos o pensamientos en su mero carácter inmediato fuera suficiente, entonces los niños en la cuna serían psicólogos, y psicólogos infalibles. El psicólogo no sólo tiene que tener esos estados mentales en su absoluta autenticidad, sino que tiene que informar y escribir sobre ellos, que denominarlos, clasificarlos y compararlos, estableciendo sus relaciones con otras cosas. Mientras viven, son libres; sólo *post-mortem* se convierten en presas del psicólogo» (p. 189). Este análisis *post-mortem* depende de la memoria, de la categorización de los fenómenos mentales y es, por consiguiente, falible: «Ningún estado subjetivo, mientras está presente, se constituye en su propio objeto; su objeto es siempre alguna otra cosa»... «el estado presente de conciencia, cuando digo “me siento cansado”, no es el estado directo de cansancio; cuando digo “me siento furioso”, no es el estado directo de furia. Es el estado de *decir-que-me-siento-cansado*, o de *decir-que-me-siento-furioso*» (ibídem).

La introspección es, por consiguiente, difícil y falible, pero su dificultad y falibilidad no son mayores que las que puedan tener otros métodos de observación. Además, debe completarse con otros métodos como la experimentación, sobre la que James escribe ese párrafo tantas veces citado: «En los últimos años, ha surgido en Alemania lo que podríamos llamar una psicología microscópica, basada en métodos experimentales, que naturalmente demanda constantemente datos introspectivos pero elimina su incertidumbre operando a gran escala y calculando medias estadísticas. Este método abusa de la paciencia de cualquiera, y no hubiera sido fácil que hubiera nacido en un país cuyos



nativos pudieran *aburrirse*. Los alemanes como Weber, Fechner, Vierordt y Wundt es obvio que no pueden hacerlo; y su éxito ha atraído a este campo a un enjambre de jóvenes psicólogos experimentales, entregados al estudio de los *elementos* de la vida mental, diseccionándolos de los gruesos tejidos de que se rodean y, en lo posible, reduciéndolos a escalas cuantitativas. Después de haber agotado el método del ataque simple y abierto, se intenta emplear el de la paciencia, la rendición por hambre y el acoso a muerte; la Mente debe someterse a un *sitio* regular... Hay poco del gran estilo en estos nuevos filósofos del péndulo, el prisma y el cronómetro» (p. 192).

James comenta también que los resultados obtenidos por estos métodos experimentales (psicofísica, estudios cronométricos, estudios sobre la memoria, etc.) muestran una desproporción entre el esfuerzo dedicado a ellos y los magros conocimientos obtenidos. Pero, comenta melancólicamente, «los hechos son los hechos». En todos estos comentarios se expresa la vieja incompatibilidad del creador del primer laboratorio norteamericano de psicología con los métodos experimentales que él mismo enseñó a emplear en aquel laboratorio.

Además de la introspección y la experimentación, James admite que hay otro método complementario para el estudio de la mente: aquel que se basa más bien en la observación natural y la comparación (el método comparado), y que resulta especialmente útil para los campos de la psicología infantil, la psicología animal y la psicopatología.

Sin embargo, todos esos métodos deben estar sometidos a los dictados de la introspección, que proporciona la descripción esencial de los fenómenos de la mente. James establece los resultados fundamentales de esa *descripción fenoménica*

de la mente en dos de los capítulos más conocidos y citados de los *Principles*: en noveno, sobre «La corriente de conciencia» («thought» en la terminología que él emplea), y el décimo sobre la «Conciencia de sí mismo». Uno y otro pueden considerarse como desarrollos sistemáticos de la concepción de la mente a la que nos hemos referido hasta ahora: la mente como actividad consciente y funcional, que se presenta fenoménicamente como proceso dinámico, constantemente cambiante, y continuado referido a objetos y seleccionándolos con arreglo a sus fines e intereses.

Cuando se emplea el método empírico (que James acerca más a la descripción fenomenológica ingenua que a los «aburridos» procedimientos analíticos del laboratorio experimental), lo que se encuentran no son «partículas mentales» tales como los sentimientos o las sensaciones simples. «Nadie tuvo nunca una sensación aislada» dice James—. «Desde el día en que nacemos, nuestra conciencia lo es de una prolífica multiplicidad de objetos y relaciones, y las que llamamos sensaciones simples son el resultado de una atención discriminativa» (p. 219).

No, James no quiere empezar por ahí... por esas sensaciones-partículas que son un lento resultado de la abstracción del psicólogo y no lo que éste se encuentra en su primer contacto con la conciencia. Lo que se halla de manera *inmediata*, como *impresión fenoménica primera* no son elementos sensoriales, sino el discorrir, por así decirlo «líquido», de un proceso continuo: Lo primero y lo indiscutible es que «la conciencia transcurre» y que eso que transcurre está ligado indisolublemente a un pronombre personal en primera persona de singular, es *mi* conciencia la que discurre como un río, remansándose en unos sitios y alborotándose por otros. Su curso es como el de un

«río heraclíteo»: constantemente cambiante, aunque se las arregle para relacionarse con un mundo de objetos discretos, estables, permanentes, que conservan su identidad. Al mismo tiempo, esa conciencia mía se presenta como un fluido sensiblemente continuo, por debajo de sus cambios, y por así decirlo fiel a su origen inevitablemente personal. Es un proceso mío que es acerca de algo y que selecciona partes de ese algo, elige, atiende en mayor o menor grado a lo que sucede a su alrededor, valora, decide, acepta y rechaza.

Las páginas en las que James examina estas propiedades de (1) pertenencia personal, (2) dinamismo cambiante, (3) continuidad, (4) intencionalidad y (5) selectividad de la conciencia, permanecen en la historia como un modelo de descripción introspectiva fenoménica. Recordando quizá su vieja vocación de pintor, James dice que la descripción es «como el primer boceto a carboncillo que hace el pintor sobre el lienzo, en que no se incluyen los detalles» (p. 220). En todo caso, se trata de un boceto genial al que debemos referirnos brevemente, ya que es la parte más conocida y citada de los *Principles*.

- (1) En primer lugar, la conciencia es *personal*: «El hecho universal de la conciencia no es el de que “existan sentimientos y pensamientos”, sino que “Yo siento” y “Yo pienso”. Ninguna Psicología, en ningún caso, puede negar la *existencia* de sí mismos personales» (p. 221). Esta propiedad de pertenencia personal de la conciencia es fenoménicamente previa a cualquier otra: por mucho que se parezcan dos pensamientos o sean simultáneos o se produzcan en personas que están cercanas, estarán separados por una barrera infranqueable si pertenecen a dos personas diferentes. Y, por el contrario, por mucho que se diferencien en sus contenidos, o se separen en el tiempo, pertenecerán a una misma conciencia que se percibe a sí misma como formando parte de una misma totali-

dad fluyente, si esos pensamientos distintos o separados pertenecen a una misma persona. Con independencia de la entidad física o metafísica del *sujeto* al que los pensamientos pertenecen (tema que James trata extensamente sin querer comprometerse con una solución), lo cierto es que la conciencia es siempre *perteneciente a o pertenencia de* un alguien. El fenómeno es que la conciencia no es «conciencia en sí» sino «conciencia de alguien», y ello es así incluso en los casos (ampliamente comentados por James) de conciencia-desenganchada del «Yo principal» (hipnotismo, escritura automática, catalepsia en pacientes histéricos, doble personalidad), en que sucede que tiende a crearse otro «yo secundario», a ser posible con nombre propio, al que se asigna la *pertenencia* inevitable de esos fenómenos anormales de conciencia.

- (2) La conciencia está en constante cambio: nunca se suceden dos estados iguales de conciencia. Los estados de la mente no recurren nunca. Lo que sí sucede es que pueden *referirse distintas veces a un mismo objeto*, pero siendo distintos estados de conciencia: «Una idea permanentemente existente o “Vorstellung” que hiciera su aparición a intervalos periódicos ante las candilejas de la conciencia, es una entidad tan mitológica como la sota de espadas» (p. 230), dice James en un párrafo muy citado. Lo que sucede es que tienden a diferenciarse esas entidades mitológicas, como seres permanentes y discretos, porque se confunden con los objetos a los que se refieren. Pero yo no puedo tener dos veces la misma idea, ni el mismo sentimiento, ni el mismo recuerdo, aunque pueda pensar dos veces (con pensamientos inevitablemente distintos) sobre la misma cosa, recordar (con recuerdos distintos) la misma situación o sentir (con diferentes sentimientos) en relación con la misma persona. La conciencia no es discreta sino continua, no es estática sino dinámica, no es estable aunque configure un mundo de objetos estables.
- (3) A pesar de ese carácter versátil que la conciencia tiene, también se muestra como sensiblemente continua: sus cambios no



son «saltos» de un vacío a otro, sino gradaciones que no son nunca completamente abruptas. Además, aunque puedan darse claros, o «vacíos» de conciencia, de carácter temporal, ésta se recupera como perteneciente a la misma totalidad unitaria que antes, al mismo «yo». «La conciencia — dice James — no se presenta a sí misma como troceada en elementos. Palabras tales como “cadena” o “tren” no la describen adecuadamente, tal como ella se muestra ante sí misma en primera instancia. No es que consista en elementos que se conjugan; es que fluye. Las metáforas del “río” y de la “corriente” son las que la describen de forma más natural» (p. 233).

El flujo de esa especie de «conciencia acuática» de la que habla James puede, sin embargo, ser rápido y apenas visible o lento y evidente. «Cuando la velocidad es lenta, somos conscientes del objeto de nuestro pensamiento de una forma estable y relativamente tranquila. Cuando es rápido, somos conscientes de un paso, de una relación, de una transición *desde* el objeto, o *entre* él y algo más. Cuando oteamos la maravillosa corriente de nuestra conciencia, lo primero que nos llama la atención es este diferente ritmo de sus partes. Como en la vida de un pájaro, parecen alternarse en ella los momentos de vuelo con aquellos en que el ave se posa» (p. 236). James distingue así entre las «partes sustantivas» y las «partes transitivas» de la corriente de conciencia.

Los sensistas y los intelectualistas han olvidado las partes transitivas: esos momentos en que la conciencia revolotea y busca relaciones sin detenerse en objetos o propiedades sustantivas de las cosas. El propio lenguaje, con el que hablamos de la conciencia, es singularmente incapaz de capturar la naturaleza huidiza de sus estados (o, mejor, procesos) transitivos: «Deberíamos decir una sensación *de sí*, una sensación *de pero*, y una sensación *de por*, con la misma facilidad con la que decimos una sensación *de azul* o una sensación *de frío*. Pero no lo hacemos: tan inveterado es nuestro hábito de reconocer sólo las partes sustantivas que el lenguaje casi se

niega a prestarse a cualquier otro uso» (p. 238).

Además de los estados transitivos, James habla de los «sentimientos — o sensaciones — de tendencia» (un concepto semejante al de las «tendencias determinantes» de los psicólogos de la Escuela de Wurzburg) que se presentan como disposiciones actualizadas o, en cierto modo, como los correlatos conscientes de la pura *intención de*. Tanto éstos como los estados transitivos de conciencia pueden darse por medio de diferentes *sistemas representacionales* e incluso con un acompañamiento representacional extremadamente vago: «No importa cuál pueda ser la materia mental de este pensamiento, la clase de imágenes de que se sirve — dice James —. Las únicas imágenes *intrínsecamente* importantes son las de los puntos de reposo, las conclusiones sustantivas, provisionales o finales, del pensamiento» (p. 259). James mantiene así una concepción pluralista y múltiple de las representaciones.

- (4) La conciencia es intencional: versa sobre objetos que no son ella misma y a los que distingue de sí misma. Posee, como dicen algunos filósofos actuales de la mente, la propiedad de *aboutness*. Es siempre *acerca de* algo. Este rasgo de ser-acerca-de es la raíz de la función cognitiva que la conciencia tiene. Antes de ser conciencia de sí misma, lo es de los objetos. Puede o no discriminar entre sí misma y los objetos pero, en todo caso, *su función primaria es la de «mirar a» los objetos* y no la de mirarse a sí misma (lo que resulta muy fácilmente explicable en términos del origen adaptativo que la conciencia tiene). La conciencia no se ha desarrollado para que los psicólogos (profesionales o aficionados) hagamos introspecciones, sino para que pueda relacionarse con el mundo de *sus* objetos potencialmente relevantes un organismo que posee un sistema nervioso de tal complejidad que tiene que cargarse de finalidades explícitas para regularse a sí mismo.
- (5) Finalmente, la conciencia selecciona; elige. Acentúa esto, ignora aquello, mitiga lo demás. Esa función selectiva está presente

en todos los fenómenos de la conciencia: es básica en la sensación, que en primer lugar sólo registra una gama limitada de los cambios en las energías del medio, y en segundo lugar constituye «cosas», que «no son más que grupos especiales de cualidades sensibles, que nos interesan práctica o estéticamente, y a las que por consiguiente damos nombres sustantivos, y a las que exaltamos a su estatuto exclusivo de independencia y dignidad» (p. 274). Las cosas mismas son un producto de la labor selectiva de la percepción, de esa «industria selectiva» de que habla James.

Pero luego sucede que la conciencia selecciona entre unas cosas y otras, realiza constantemente cálculos de *relevancia* en los procesos de atención, razonamiento, decisión ética o estética. «La mente es, en todo momento, un teatro de posibilidades simultáneas... trabaja sobre los datos que recibe de forma muy parecida a como trabaja un escultor sobre un bloque de piedra. En cierto sentido, su estatua estaba allí desde la eternidad. Pero había otras mil diferentes además de ella, y sólo al escultor se debe el haber entresacado su escultura del resto» (p. 277).

La división y selección de datos que realiza la conciencia comienza por ser una distribución fundamental del mundo entre lo que es yo y lo que no lo es, lo mío y lo no-mío. «Todos nosotros —comenta James— realizamos una gran división del universo entero, partiéndolo en dos mitades; todos solemos dedicar casi todo nuestro interés a una de esas dos mitades; pero todos trazamos la línea de división entre ellas en un lugar diferente. Si digo que llamamos a esas mitades con los mismos nombres y que esos nombres son “mí” y “no-mí”, se entiende inmediatamente lo que quiero decir» (p. 278).

El análisis de la conciencia de sí mismo introduce un parámetro social en la Psicología de James que permite evitar el escollo solipsista al que podría conducir la descripción puramente fenoménica de la

conciencia como perteneciente a un yo personal. Pues sucede que ese yo, o sí mismo, no sólo es un *self* espiritual o un Ego puro, ni simplemente un cuerpo más o menos rodeado de posesiones (un *self* material), sino también un sí mismo social, que se fabrica en la relación con los otros y, en cierto sentido, *a través de la mirada de los otros*. «Hablando en propiedad —dice James— un hombre tiene tantos “sí mismos” sociales como individuos que le reconocen y se hacen una imagen de él en sus mentes. Herir a cualquiera de esas imágenes es como herirle a él» (p. 282).

Para James, en sentido amplio, el *self* de un sujeto es la suma de lo que éste puede llamar *suyo*. «No sólo su cuerpo y sus capacidades psicológicas, sino sus ropas y su casa, su mujer y sus hijos, sus antecesores y amigos, su reputación y su trabajo, sus campos y caballos, y su yate y cuenta corriente» (p. 279). Esta ironía de James plantea dos cuestiones fundamentales: (1) ¿Hasta qué punto es el *self* un producto culturalmente condicionado? ¿No está demasiado ligada a un país y a una cierta clase social esa definición —que, de todas formas, es un guiño— que James propone del Self? y, en todo caso, ¿no tiene que ser necesariamente así si el *self* es, en cierto modo, un producto social?

La otra cuestión (2) es aquella a la que, como hemos visto varias veces, James no quiso contestar en los *Principles*: ¿qué entidad es la fuente y el marco de referencia de esos pronombres posesivos o personales? ¿No son más que pronombres o remiten a una sustancia material o espiritual? Ya sabemos que la respuesta a esta pregunta no era para James tarea de una Psicología que, aunque él consideraba que era tediosamente experimental, no dejaba de querer que fuera abiertamente empírica. En realidad: *ingenuamente empírica*.



Digo *ingenuamente* por dos razones: en primer lugar, porque James defendió afectivamente las profundas intuiciones del sentido común ingenuo en los *Principles* y además trató de presentar, antes que nada, una descripción de la Mente, a la que identificó con la conciencia, *tal como es antes de ser sometida a cualquier maniobra reductiva*. Su intención, en ocasiones, no está muy lejana de la propuesta fenomenológica de atenerse a los hechos en su ingenuidad primigenia, como si estuvieran recién salidos del horno de la creación para la mirada de un psicólogo recién nacido. En ese empeño invirtió James el capital que poseía como buen observador de la naturaleza humana y también como auto-observador enormemente escrupuloso y, en ocasiones, obsesivo —tal como demuestra su biografía y los innumerables documentos familiares y cartas de aquella familia en que no faltaron otros virtuosos de la introspección, como el hermano Henry James—. En este sentido, la lectura de los *Principles* nos recuerda insistentemente a la de *En busca del tiempo perdido* de Marcel Proust. No nos engañemos: la ingenuidad de James era un resultado elaborado de su enorme sutileza introspectiva, como los *Principles* nos muestran una y otra vez. Pese a ser uno de los creadores del pragmatismo norteamericano, James trae a la memoria al menos pragmático, más sutilmente europeo y más obsesivamente introspectivo de los novelistas europeos. ¿Qué mejor y más floreciente «yo social» que el del señor de Charlus o la marquesa de Villeparisis?, ¿qué descripción más «jamesiana» de la memoria que el conocido párrafo de la Magdalena? La de James era, desde luego, una ingenuidad muy sofisticada.

Pero se puede hablar también de la ingenuidad de James en un sentido más profundo y, a su vez, menos «ingenuo». Me refiero a la ingenuidad de creer que

sencillamente *era posible* hacer una Psicología científica que aunase (o mejor, mantuviese separados pero relacionados) los dos mundos fenoménicos a los que él se enfrentaba, *sin contar con ninguna clase de niveles explicativos intermedios*: el mundo de los fenómenos mentales (i. e. más o menos conscientes pero *no* positivamente inconscientes) y el de los fenómenos del Sistema Nervioso. No está claro si el abismo que el propio James reconocía entre esos dos mundos es, en realidad un abismo sustancial, y seguimos estando de acuerdo con él en que éste no es quizá un asunto de la Psicología. Sí es evidente que es un abismo fenoménico y acaso de *lenguajes*. ¿Es posible la «traducción» del lenguaje con que hablamos del sistema nervioso a aquel con el que «ingenuamente» hablamos de la conciencia, sin que haya lenguajes intermedios que la faciliten? El salto de la neurona a la intención es excesivo y, prescindiendo de cualquier clase de consideraciones sustancialistas o de distribuciones más o menos burocráticas de las tareas entre psicólogos y fisiólogos, lo que hoy sabemos es que *sí* necesitamos lenguajes intermedios: el del sistema nervioso como red de procesamiento, el de las representaciones mentales subyacentes a lo que vemos en la conciencia y, quizá, el de contenidos mentales inconscientes positivamente considerados, etc.

La mezcla jamesiana de una posición intencionalista «ingenua», más o menos cercana a la de la teoría de la mente del sentido común, y una fisiología del Sistema Nervioso no ha sido la que ha hecho avanzar a la Psicología por el (no tan) seguro camino de la ciencia. Hay *mucho más* de lo que el psicólogo puede hablar con sentido, en términos estrictamente mentales, y que James no llegó a reconocer como pertinente: las estructuras y procesos de conocimiento subyacentes a nuestras actividades de pensar, recordar,

percibir, etc.: los deseos e impulsos que la conciencia rechaza; los mecanismos y procedimientos mentales que se ponen en juego en nuestras actividades cotidianas de relación con las cosas y las personas.

Ello no significa que los *Principles* no sigan siendo una obra maestra. Pero el arrobamiento acrítico no es la mejor actitud para apreciar esa clase de obras. El propio James era crítico. En una carta escrita nada más terminar su gigantesca obra de doce años, comenta lo siguiente: «Medida por las “Psicologías” al uso, la mía es buena, pero la psicología está en una condición tan anticientífica, que toda la actual generación de psicologías está

predestinada a transformarse en un viejo trasto medieval ilegible, tan pronto como se logren los primeros vestigios auténticos de penetración en la materia. Por mí, cuanto más pronto mejor» (En Perry, 1973, p. 203).

Afortunadamente, el libro de James no es aún ni medieval ni, mucho menos aún, ilegible. Sigue siendo uno de los productos más elaborados y brillantes producidos por la historia de la Psicología. Sigue siendo apasionante dialogar con él cien años después de que la paciencia de Holt y el genio de James comenzaran a obtener su merecida recompensa.

REFERENCIAS

- Brett, G. S. (1972). *Historia de la Psicología*. Buenos Aires: Paidós.
- Dennett, D. C. (1988). Précis of «The Intentional Stance». *Behavioral and Brain Sciences*, 11, 495-546.
- Freud, S. (1968). Autobiografía. En *Obras Completas. Vol. II*. Madrid: Biblioteca Nueva (traducción de L. López Ballesteros).
- James, W. (1890). *The Principles of Psychology*. Nueva York: Holt (citada la edición de Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983).
- (1902). *The Varieties of Religious Experience*. Nueva York: Longmans (traducción española de J. F. Yvars: *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*. Barcelona: Península, 1986).
- (1907). *Pragmatism: a new name for some old ways of thinking*. Nueva York: Meridian (traducción española de L. Rodríguez Aranda: *Pragmatismo. Un nuevo nombre para antiguos modos de pensar*. Barcelona: Orbis, 1985).
- Perry, R. B. (1935). *The Thought and Character of William James*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (traducción española de la versión abreviada de E. J. Prieto: *El pensamiento y la personalidad de William James*. Buenos Aires: Paidós, 1973).
- Rumelhart, D. E. y McClelland, J. L. et al. (1986). *Parallel Distributed Processing*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Searle, J. (1985). *Mentes, cerebros y ciencia*. Madrid: Cátedra.

